Graf Donamar.

Graf Donamar.

Erſter Theil.

Frankfurt und Leipzig.
1792.

Graf Donamar.

Briefe,

geſchrieben
zur Zeit des ſiebenjährigen Krieges
in Deutſchland.

Herausgegeben
von
E. R. T. O. B. U. E. W. K.

Erſter Theil.

Frankfurt und Leipzig.
1792.

[illegible]

Graf Donamar.

I.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltiz.

Lager bei Blumberg den 2. Sept.
1758.

Der Würfel liegt.

Müde, den Marionettentanz am Drath des Schickſals zu tanzen, will ich's verſuchen, mein eigner Führer zu ſeyn. Eigner Führer? O des frommen Wahns! Als ob das meiſte von dem, was der Menſch durch eigne Kraft dem Schickſal entgegen zu thun meint, nicht auch Schickſal wäre! Nicht wahr, Seltiz? — Aber iſt denn glücklich ſeyn etwas andres, als glücklich betrogen ſeyn? —

Freund, ich bin pr..ſcher Soldat. Schlimmers konnte ich euch gut kaiſerlichen Leuten wohl nichts melden; aber ich bin pr..ſcher Soldat, bin ſo gut als Rittmeiſter angeſtellt bei dem S..ſchen Küraſſierregiment, bin unerſchütterlich entſchloſſen, für's erſte zu bleiben, was ich bin, und, ſollte ich etwas anders werden, auch dann keinen andern Weg einzuſchlagen jemals, als meinen Weg. Dies, guter Seltiz, ſag meinem Onkel, und Allen, die ſich die vergebliche Mühe machen wollen, mich aufzuhalten in meinem Lauf.

Dir aber, Lieber, gebührt mehr, als dieſe Willenserklärung. Du bleibſt mein Seltiz, gleichviel ob Länder oder Häuſer uns trennen. Dich werde ich lieben im Feldgeräuſch, wie in unſrer ſchönen akademiſchen Fröhlichkeit, wie im troſtloſen Einerlei unſres Hofes. Nur bitte ich dich inſtändig und ernſtlich, weil du doch freundlich aber gern urtheilſt, nie meine Handlungen eher zu beurtheilen, als mich, nie mich zu verwechſeln mit Andern, nie mich zu vergleichen mit Beſſeren, auch nicht mit dir. Deine liebevolle Philoſophie hat dir die Möglichkeit einer großen

Gemeinſtraße vorgeſpiegelt, auf der alle Menſchen einmüthig hinwandeln könnten zur Glückſeligkeit und Ruhe. Dein unbeſtechlicher Menſchenſinn hat dieſe Straße ſehr breit gezeichnet. Aber Nebenwege willſt du nicht dulden, weil du ſie für Irrwege hältſt; und das, lieber Seltiz, iſt unbillig, intolerant und herriſch. Aus guter Meinung wirſt du hart; aus Eifer, die Menſchen frei zu machen, drückſt du ſie zu Boden, gerade wie unſre alleinſeligmachende Kirche.

Glaube mir, Seltiz, die Natur duldet keine Form, als die ihrige. Wenn die Meiſten ſich durch Zeit und Umſtände kneten und modeln laſſen wie naſſer Thon, ſo beweiſet das weiter nichts, als daß die Natur in ihnen ihre Hand zurückzog, um ihr Werk vollenden zu laſſen durch Kräfte von außen. Wo ſie aber ſelbſt die letzte Hand anlegte, da haben die Kräfte von außen wenig Bildungsmacht. Der Diamant iſt vollendet in ſeiner doppeltpyramidaliſchen Kryſtalliſation. Wer ihn umgeſtalten will, muß ihn zerſtören.

Und ſomit Punktum davon für nun und immer. Hand in Hand wollen wir gehen, nicht einer hinter dem andern, den Weg, den unſre

Natur uns leitet. Zwei Seelen können ſich weit von einander entfernen, ohne ſich je zu trennen.

Erinnere dich, Seltiz, wozu ich mich berufen fühlte, ſeitdem ich mich zu fühlen anfing. Erinnere dich, daß die dunkeln Erſcheinungen von Freiheit und Vaterland in heller Verklärung vor meinem Geiſte daſtanden, ehe ich etwas gehört hatte von ihrer irrigen Deutung in heutigen Schriften. Erinnere dich, daß der muntere Donamar ſchon als Knabe die Stirn zuſammenzog, wenn das Wort Deutſch über unheilige Lippen kam. Was mich damals begeiſterte, begeiſtert mich noch. Meine Empfindungen ſind reif geworden mit mir, aber unverändert geblieben, wie ich. Fort von dieſem Hofe! rief mir Tag und Nacht eine Stimme in's Ohr. Den Schritt, den ich jetzt gewagt habe, hätte ich ſchon vor einem Jahre gewagt, wenn der Menſch nicht an allerley moraliſchen Laſten klebte, wie die Schnecke an ihrem Gehäuſe.

Wäre ich doch gegangen vor einem Jahre! nur ſechs Wochen früher gegangen! — Dann hätt' ich ein unverwirrtes Herz mitgebracht in meine neue Laufbahn. Aber ich habe meinen

Tag verſäumt, und alle Unruhe des Soldatenlebens kann mich kaum retten vor der Strafe, die mir auf dem Fuße nachfolgt. — Ein andermal davon, guter Seltiz. —

Ruh und Frieden ſucht mein Herz unter den ſtahlharten Menſchen, die mich hier umgeben. Herrlich iſt es zu ſehen, wie ſie ſo luſtig und ſo treuherzig fortleben miteinander, und keinem der Gedanke einfällt, daß der nächſte Tag vielleicht die trauteſte Kameradſchaft blutig zerreißt. Wenn ich mich in's Wort laſſe mit ihnen, bald mit einem vollreifen, ruhigen Wehrmann, der oft ſchon ſeines gleichen um ſich her hat fallen und liegen ſehn, bald mit einem übermüthigen Sturmkopf, in deſſen Geſicht jede Miene ſich zum Angriff anſchickt, wenn ſie mir dann erzählen, was dieſer gethan hat und jener thun möchte; dann begreife ich's unwiderleglich, was freilich die Herren vom Katheder nicht begreifen können, daß der Menſch, wenn er etwas ſeyn will, auch etwas thun muß. Nur das aber iſt ein wirkliches Thun, was das ganze menſchliche Weſen, Herz und Geiſt, Säfte und Muskeln, zugleich in rühriger Kraft erhält.

Iſt nicht alles Vollkommene ein Ganzes? So auch der Menſch. Wer alſo eine menſchliche Kraft auf Koſten der übrigen ausbildet, der iſt ein Verſtümmler; und werde die beſonders ausgebildete Kraft noch ſo zierlich, ſchimmernd und gelenkig in ſich, ihre Vortreflichkeit wird unächt durch die Abſonderung. Ein kränkelnder Menſch kann ein guter Philoſoph ſeyn für ſich und andre kränkelnde Menſchen; aber die wahre, allgültige Philoſophie kann nur in dem Kopfe eines geſunden Menſchen erwachſen, der nicht überglücklich und nicht überunglücklich geweſen iſt in dieſem Lande der Irrungen; der das gehörige Maas von Leid und Freude in ſich und Andern kennt. Darum, mein Seltiz, iſt der Krieg die beſte Schule des Lebens. Da kann der Geiſt nichts ohne den Körper, der Körper nichts ohne den Geiſt. Da muß der Muth den Verſtand zum Ziele führen und der Verſtand den Muth unterſtützen. Da lernt man Ordnung vereinigen mit Freiheit.

Sei nicht bange, daß meine ſchönen Kenntniſſe, wie ihr ſie nennt, nun verlohrnes Gut ſind. Wo alle menſchlichen Kräfte ſich regen, da bleibt keine Wiſſenſchaft unbenutzt und kein Talent kann roſten.

Und ihr, Träume meiner fröhlichen Jugend, ihr, ſüße, herrliche Erſcheinungen, deren koloſſaliſche Göttergeſtalten mein guter Seltiz zu Ungeheuern demonſtriren wollte, bin ich eurer Erfüllung in dieſer wirklichen Welt nicht näher gerückt? Deutſchland iſt aufgeſtört aus ſeinem lethargiſchen Schlummer. Dem Deutſchen, wenn er ſich ernſtlich regt, iſt nichts unmöglich. Seltiz! Wenn unſer Volk würde, was es ſeyn kann! Wenn ich gebohren wäre, mitabzuwaſchen die hundertjährige Schande des Volks, mitzuwirken zu ſeiner Wiedergeburt in Geiſt und Kraft! — Wie ein Alpengebürge in tiefer Ferne ſteht und dämmert das alles vor meinen Augen. Noch kann ich nicht unterſcheiden, wo die Bergſpitzen aufhören und die Wolken angehen. —

Laß dir erzählen, Seltiz, wie ich ankam in dieſem Lager, und theile das reizende Schwungsgefühl, das mich dabei erfüllte.

Es war nach Mitternacht, als ich mit dem Courier, mit dem ich Geſellſchaft gemacht hatte, das Lager erreichte. An einer weitabgeflachten ſandigen Höhe zog ſich's hinauf. Die Wachtfeuer ſchimmerten uns eine halbe Stunde weit entgegen. Als wir uns auf Schußweite genahet hatten, rief der nächſte Poſten ſein deutſches donnerndes Wer da? Der folgende rief es nach; und ſo wieder der folgende, Schlag auf Schlag, daß ein zuſammenhängendes Wer da? wie ein Pelotonfeuer die Gegend durchlief. Unſre Poſtilione fingen an zu blaſen, und ſo gelangten wir zwiſchen die Zelte.

Welch ein feierliches Gemiſch von Wachſamkeit und Schlaf, von Ruhe und Leben! Zwiſchen den Zelten, wo man Pfäle eingeſchlagen und Krippen darauf befeſtigt hat, ſtanden die Pferde, wie gewöhnlich, in ihrem Nachtquartier unter dem ſternigen Himmel. Einige ſchnoben; andere knirſchten an ihrem Haber. Hier warf ſich eins nieder; dort ſprang eins auf. Viele lagen ruhig am Boden. Hin und wieder war auch noch mancher wackere Reuter um ſein geliebtes Roß beſchäftigt und ſorgte für deſſen Pflege. Ein rauher Nachtwind fuhr rauſchend über die Leinwand der Zelte weg. Halbe Stimmen hörte man von weiten. — Glaube mir, Seltiz, daß aller Tragödienſchauer Kinderſpiel iſt gegen Eine ſolche Empfindung! —

Daß es mit meiner Anſtellung ſo geſchwind gegangen iſt, wundert dich das? So magſt du daraus lernen, daß auch Donamar Plane entworfen und verfolgen kann, wenn ihr Herren glaubt, er lebe in den Tag hinein. Schon ſeit Monaten war dieſe Sache durch Korreſpondenz betrieben, und zufälligerweiſe mein Name dem König bekannt geworden. Das erleichterte die Erfüllung meines Wunſches, eine Audienz zu erhalten.

Ich habe ihn geſprochen, Seltiz, den Mann, der hinausreicht über ſein ganzes Jahrhundert, und neubefeſtigt iſt in mir der Entſchluß, unter ſeinen Fahnen zu etwas Tüchtigem zu reifen. Mein eigenwilliger Freiheitsſinn, von der Bewunderung überwältigt, freut ſich der Dienſtehre, zu ſeinen Planen ein Werkzeug zu ſeyn. Gehorcht muß Jeder haben, wer gut befehlen will, und nur ihm kann ich gehorchen.

Wenn man die Ohnmacht der menſchlichen Natur lange genug überrechnet hat und uns dann ſolch ein Mann in die Seele blizt; wenn man's durch ihn begreift, daß ein einziger Menſch aus

Millionen um ſich und vor ſich Jahrhunderte lang wie ein halballmächtiger Weltgeiſt wirken kann; ja, dann fühlt man ſich, auch wie ein halballmächtiger Weltgeiſt; unſre Schöpfung ſteht in uns da, und unſre Kraft iſt unendlich.

Deutſchland liegt nun da ſeit hundert Jahren, dem ganzen Europa zum Spott, wie ein entnervter Rieſe. Kein Nationalgeiſt, und darum keine Nationalhoheit in dem Volke. Handwerksfleiß gilt dieſem Volke für Kunſt, Geduld für Scharfſinn, Zwang für Ordnung, Titelrang für Größe. Ein Regiſter von Nichtuntugenden, das Symbol der Erſchlaffung, preiſen ſeine Philoſophen als höchſte Tugend. — Freund, was dünkt dich zu dem Kunſtgriffe des Schickſals, das endlich einmal Miene zur Ausſöhnung macht? Auf Einen Mann ſoll das ganze Volk ſtolz werden und dadurch wieder ſich ſelbſt achten lernen! — O warum — — doch was nützen Fragen? — Aber mein ewiges Daſeyn wollte ich wie Spreu wegwerfen, wenn ich bewirken könnte, daß dieſer einzige deutſche Mann ſo deutſch geſinnt wäre, als er's — nun einmal nicht iſt! —

Und nun noch ein Wort für dich, lieber Seltiz; ein ernſtliches Wort. Wenn mein Vaterlandsfeuer jezt nach deiner Meinung zu helle Flammen ſchlägt, ſuche ſie, wenn dir das Wohl deines Freundes lieb iſt, weder durch Räſonnement noch durch Deduktion zu dämpfen! Es gehen oft wunderliche Dinge in unſerm Gehirn vor, die auch ein Freund nicht verſtehn kann. — Es könnte kommen, daß ich allen Patriotismus verlöhre, wenn du mir ein Theilchen raubteſt. — Mein Geiſt ſteht am Scheidewege zwiſchen Sinn und Unſinn. — Seltiz, ich bitte dich, gönne dem Feuer, das in meinem Innerſten brennt, jeden Staatsgedanken, daß es daran nage! —

Wie ein Gott kann der Menſch ſeine Menſchenkraft nutzen, wenn er nur Ein Ziel hat; aber die höchſte Kraft reibt ſich ſelbſt auf, wenn das Herz nicht beſtimmt weiß, was es will.

Sagt mir doch, ihr Vernunftprediger, warum iſt unſre Vernunft die geheime Geſchäftsträgerin unſrer Phantaſie? Warum ſehen wir ein, daß wir uns ſelbſt bethören, und können uns doch nicht der Thorheit entſchlagen, und behalten uns lieb dabei?

II.

Ferdinand von Seltiz an Donamar.

M** d. 6. Sept. 1758.

Du biſt geborgen, mein Theurer? Was dann für Noth? Vergeſſen möcht' ich, wenn ich's nur könnte, alle die möglichen böſen Folgen deines raſchen Schritts, vergeſſen das wirkliche Uebel, was er ſchon erregt hat, und mich ganz hingeben dem freudigen Gefühl, daß dir nichts ärgeres wiederfahren iſt, als pr...ſcher Offizier zu ſeyn. Aber ich muß wahr gegen dich bleiben, wie ich's immer geweſen bin. Mein Herz blutet mir bei deiner Freude.

Daß du dich ſo von mir losriſſeſt! keine Sylbe mir mittheilteſt von deinem Plan! keine Zeile hinterlieſſeſt zu meiner Beruhigung! —

Du Soldat? Herold der Freiheit, ſchwärmender Flammengeiſt, und Soldat? Und nicht Soldat für dein Vaterland? Soldat im Dienſt eines unumſchränkten Monarchen? eines Monarchen, deſſen Sache dich nicht angeht? Sei er ſo groß als er will; er iſt nun dein Gebieter. —

Ich meſſe dich mit meinem Maaß, ſagſt du. Lieber Donamar, auch ich würde ausdauern, wenn ich einmal Soldat wäre; aber es werden, mit Abſicht und ohne Noth, gehört zu den Punkten, die ich als freigeſinnter Menſch nicht begreife. Du haſt dich um ein tauſend Jahre verrechnet, lieber Freund. Nicht jedem, dem eine Ritterrüſtung gepaßt hätte, paßt die Uniform und der Küraß. Der Pallaſch will ganz anders geführt ſeyn als das Schwerdt.

Ich geſtehe dir, daß ich von allen Seiten Widerſprüche ſehe zwiſchen dir und deinem Stande. Dein immerthätiger Geiſt, deine weitfliegenden Plane, deine Revolutionsträume, was ſoll werden aus dem allen, wenn du verbunden biſt, Ordre zu befolgen?

Ohne Abſicht, den Prediger machen zu wollen — du weißt, wie einſtimmig wir der Hauptſache nach über dieſen Punkt denken — muß ich dir denn doch ſagen, daß du nicht gut gethan haſt, öffentlich Parthei zu halten mit den geglaubten Feinden unſerer Religion. Biſt du nicht Katholik im Herzen, ſo mußteſt du es doch in ſolchen Handlungen ſeyn, die ſelbſt dem Pöbel auffallen. Wahn oder Nichtwahn; durfteſt du ihn mit Füßen treten, da es der Wahn deines Vaterlandes war; des Landes, auf das du zu wirken wünſcheſt? — Die Menſchen ſind und bleiben der Regel nach ſchwache, nachbetende Kreaturen, ſie mögen zwei Sakramente annehmen, oder ſieben, oder gar keins. Wer denken kann, hat überall einen Glauben für ſich. Aber wer auf die Schwachen wirken will, darf nie ihr Zutrauen verſcherzen; und das, lieber Donamar, verſcherzt ſich leichter, als ſich's erwirbt.

Nach hieſigen Angelegenheiten erkundigſt du dich zwar nicht einmal. Doch will ich dir einige Neuigkeiten mittheilen.

Dein Onkel, von dem alle Welt glaubte, daß er dich mindeſtens enterben würde, drückt ſich über dein Entweichen ſehr beſcheiden aus. Er hofft, troz ſeiner ſiebenzig Jahre, noch zu erleben, daß du, ſo drückt er ſich aus, wieder zu Vernunft kommen werdeſt; und erſt, wenn er daran verzweifelt, ſollſt du ausgeſtrichen werden aus ſeinem Teſtamente. Schäme dich nicht, dich zu freuen über dieſen wunderbaren Wandel eines ſiebenzigjährigen Herzens. Funfzigtauſend Thaler

ler ſind immer ein ehrenwerther Zuwachs eines für ſich anſehnlichen Vermögens. Wer viel wirken will, muß viel haben.

Aber daß das munterſte und ſtolzeſte Mädchen unſrer Reſidenz auf die Nachricht von deiner Entweichung todtkrank geworden iſt und, der ganzen Stadt ruchtbar, in wilden Zuckungen deinen Namen ausruft; was ſagſt du zu dem? Kannſt du, ſo laß mich nur mit zwei Worten wiſſen, was für eine Geſchichte dabei zum Grunde liegt. Ich will thun, was ich vermag, den Frieden herzuſtellen. – Denn man murmelt entſezliche Dinge, und der alte Glanzow droht, dich niederzuſchieſſen, wo er dich auffinden wird, und ſollte er auf dem Schaffot ſein Leben beſchlieſſen.

Auch von meinen Angelegenheiten will ich dir manches Neue ſagen, wenn es erſt etwas ruhiger in dir ſeyn wird. Laß mich nur bald wiſſen, was dich eigentlich und zunächſt beunruhigt. Meine Erwartung iſt hochgeſpannt.

III.

Graf Donamar an Seltiz.

Den 9. Sept. Lager bei Großenhain.

Noch keine Nachricht von dir, mein Seltiz? Das frag' ich mich täglich zehn und zwanzig Mal, und könnte mich doch ein für allemal der Antwort beſcheiden, daß du kaum meinen letzten Brief erhalten haben kannſt. In deine Hände muß er indeß kommen; denn nach eurer Seite hin iſt das Land unſer, und nur gegenüber ſieht's bunt aus. Die Oeſtreicher rücken uns und wir ihnen durch die überlegteſten Poſitionen näher. Die Dauniſche Hauptarmee ſteht nur drei Meilen von hier. Kroaten und Panduren durchſchwärmen die ganze Gegend und ſchlagen ſich wacker herum mit unſern Huſaren. Alles iſt lauter und lebendiger im Vorgefühl einer Schlacht.

Heute haben wir einen ſtarken Marſch gemacht, aber ich fühle mich nicht müde. Ich muß noch aufſitzen und plaudern mit dir, mein Seltiz. Zu ungeſtüm regt ſich das Bedürfniß, mich mitzutheilen, in meiner Bruſt, und — ſo wackere Bekanntſchaft ich unter unſern Offizieren

ren gemacht habe; keine Bekanntſchaft löſcht den Durſt eines Herzens, das verwöhnt iſt durch Freundſchaft.

Es iſt ſo eine ſchöne, heroiſche Stille drauſſen und in meinem Zelte. Mein Bedienter liegt da auf Säcken und ſchnarcht. Pallaſch und Piſtolen hängen über ihm am Zeltpfahl. Mein Küraß und meine Stiefeln angelehnt an mein Feldbette, auf dem ich ſitze. Meine Kraft noch ſo wach. Es iſt, als ob ein neues Leben anfinge in mir, nun die tauſend Bilder des Tages in immer undeutlichern Umriſſen vor mir verdämmern.

Guter Seltiz, ich thäte beſſer, ich legte mich ſchlafen, ſtatt dir zu ſchreiben, was in mir vorgeht. Nicht Gedanken für Welt und Staat, nicht Gedanken an Dienſtpflicht und Sieg, ſeltſame, thörichte Gedanken ſind es, die ſich wie eine verſchlagene Flotte herumtreiben auf dem Ocean meiner Empfindung. — War ich nicht thätig, nicht zufrieden mit mir dieſen Tag? War ich nicht heiter? — Und doch keine Ruhe am Abend! — Wenn du nun gar hörſt, was es iſt, das mich ſo treibt und ſtört, was für eine Gottheit es iſt, der ich meine beſte Kraft opfere in dieſer nächtlichen Feier; wie wirſt du herablächeln auf den eingebildeten Helden, der von Planen und Thaten ſpricht und nicht Kraft genug hat, aus ſeinem Gehirn ein Phantom zu verjagen, deſſen wohl mancher Schwächling ſich ſchämte!

Ja, wenn ich noch ſagen könnte, ich liebte; ich liebte ein Etwas; ein Etwas für mich; ein weibliches Weſen, das ſich wirklich und in ganzer Geſtalt in meinem Herzen abgedrückt hätte durch öfteres Sehen und Hören; ein Weib, das ich jemals erwarten dürfte wieder zu ſehn; wenn ich das ſagen konnte, dann würde ich, trotz allem Sträuben und Weichen dieſes unruhigen Herzens, mich ſelbſt zum Bekenntniß zwingen. Freilich, was ich dann weiter thun würde, weiß der Herr meines Schickſals. Aber izt — ein Paar Augen — ein Schatten von Geſicht — ein räthſelhaftes Weib, von der ich gerade ſo viel weiß als du, indem du dies lieſeſt! Und ich, der ſo lange herumſchwärmte mit Weibern aller Art, aus denen ich nichts rechtes machen konnte; ich, dem es, bei allem Mitgenuß der Vergötterungen der Liebe in Gedichten und Romanen, in die-

dieſer wirklichen Welt unmöglich war, in einem Weibe das Weib zu überſehen, ich laſſe mich blenden von zwei Augen, und ſehe nun eine unbekannte Göttin immer gegenwärtig vor mir, und knie vor Viſionen?

Lies, mein Seltiz, und urtheile.

Etwa vier Wochen vor meiner Abreiſe von Euch reite ich nach meiner Gewohnheit allein ſpazieren. Der Morgen — ich muß jede Kleinigkeit mitzeichnen, die zu dieſem Tage, wenn gleich nicht zur Sache gehört — der Morgen war köſtlich. Ein ſtarker Thau, der die üppige Julíusluft abgekühlt hatte, hing in großen Tropfen an Kraut und Gras, und verdunſtete in dünnen Nebel. Es war ſo friſch und doch ſo warm! Die weiche Luft glitt fühlbar in das Innerſte der Lungen hinab. Ein Chaos von tauſendfaltigem Blumenſtaub wehete mir mit jedem Schritt meines Pferdes entgegen.

So reit' ich, von warmer, ſüßer Wolluſt durchduftet, allerlei Fußwege zwiſchen Gartenfeld hin auf das Hölzchen zu, wo ſich, wie du weißt, die Heerſtraße nach D.. durchzieht. Der Bach, der queer durch den Weg am Abhange hinläuft, wo wir beide unter dem Haſelgebüſch ſo manches Stündchen hingelebt haben in Friede und Freude, blinkte mich fernher im Sonnenlicht an. Ich folge dem treulichen Wink. Unter dem Gebüſche, ſehe ich, iſt es trocken. Ich ſteige ab, führe mein Pferd hinter mir her ein zwanzig Schritt am Bache hinauf, binde es an einen derben Haſelſtamm, und lagre mich zum Wohlſeyn und Selbſtvergeſſen daneben. Einzelne Lerchen und Heere von Grasmücken, Zeiſichen und allerlei kleinen Gevögels ſchwirrten und zwitſcherten voll Muthwillen und Fröhlichkeit über und um mich her.

Indem ich ſo vor mich hinblicke, in ſüßer Gedankenloſigkeit mich erlabend an jedem innigen Eindruck der ſchönen, regen Natur, hör' ich Räder. Eine Reiſekutſche mit vier Pferden raſſelt den Weg daher. Man konnte mich ſehen von dort, ob ich gleich ein Eckchen abwärts ſaß. Ein weißverſchleierter Kopf blickt hervor aus dem Schlag der Kutſche, und, wie der Wagen vorbei rollt, noch wohl eine halbe Minute zurück auf mich. Ich habe zu wenig arg daraus, um mich irre machen zu laſſen in meinem träumeriſchen Selbſtgenuß.

Kaum war mir der Wagen aus dem Geſicht, ſo hörte ich ein Geknatter zugleich mit einem durchdringenden Aufſchrei einer weiblichen Stimme, und Poſtillionsflüche hinter her. Schnell ich vom Boden auf, und dem Geſchrei nach. Und ſiehe! es war nichts, als etwas ſehr Alltägliches; eine Axe zerbrochen an eben dem Wagen, der vorbeigefahren war.

Als ich ankam und meine Hülfe antrug, falls ſie vonnöthen ſeyn ſollte, waren die Reiſenden ſchon ausgeſtiegen; ein [illegible], [illegible] Kerl, elegant gekleidet, von etwa vierzig, dem Anſehen nach, und ein Frauenzimmer, ſchlank und grazienhaft in ihrem Reiſehabit, mit übergeworfenem Schleier.

Mechaniſch wandte ich mich zuerſt an das Frauenzimmer, und bedauerte ihren Unfall.

"O! antwortete ſie mit einer unbeſchreiblich lieblichen Stimme; es war nur ein flüchtiger Schreck. Man vergißt der kleinen Unannehmlichkeiten, wenn man an große gewöhnt iſt." —

Das ſprach ſie ſo raſch, ſo innig, als ob ihr kein Gedanke geläufiger wäre. Mir wurde ſonderbar. Izt erſt ſah ich ſie recht an, ſoviel ich durch den Schleier zu ſehen vermochte. Sie ſchien ſich ſelbſt überraſcht zu haben, als ihr die bedeutungsvollen Worte entflogen. Ihr Geſicht glühte durch den weiſſen Flor wie die Morgenſonne durch dünnen Nebel, und ein Paar Augen flammten mich an — ſolche Augen! — ſah ich ſie nie! ſo ſind ſie nicht weiter zu ſehen! — Und kaum hatte ich dieſen Blick aufgefaßt, der mir wie ein Blizſtrahl in's Leben ſchlug, ſo ſah ſie zu Boden und wandte ſich.

In dem Augenblick that mir der Herr Begleiter zu wiſſen, daß er auch da ſei. Er redete mich franzöſiſch an, dankte für meine Bereitwilligkeit, und bat mit ſonderbarer Höflichkeit, ich möchte mich nur nicht weiter bemühen. Dabei maß er mit einem dämoniſchen Blick erſt mich, dann das Frauenzimmer, die uns beiden den Rücken zugekehrt hatte und der Arbeit der Poſtillione zuzuſehen ſchien, die beſchäftigt waren, den Wagen wieder in's Geſchick zu bringen.

"Sind Sie vielleicht aus Frankreich?" — fragte ich, und bedauerte, ohne die Antwort abzuwarten, auch gegen ihn das Frauenzimmer.

"Ja, meine Frau; — fiel er mir haſtig in's

Wort: — Wir ſind aus Frankreich. Wir haben ſchon oft dergleichen Verdrießlichkeiten gehabt, u. ſ. w. u. ſ. w." — Und nun begann er weidlich zu haranguiren, nicht einfältig, ſoviel ich mich erinnere, aber der Himmel weiß wovon beſonders. Meine Augen mochten wohl den Mangel meiner Aufmerkſamkeit verrathen; denn wenn ich nur eine Bewegung machte, war er mit Hand und Fuß zwiſchen mir und ſeiner angeblichen Frau, als wollte er mir den Weg verrammeln. Ein hübſches Luſtſpiel! In hundert blumigen Phraſen, eine künſtlicher als die andre, hieß er mich gehen, und ich ging nicht.

Sehen wollt' ich ſie noch einmal, die einzigen Augen, und ſollt' ich vor ihm alle Reputation verlieren, das war in mir Gefühl und Entſchluß.

Wir manövrirten in einem fort; Höflichkeit gegen Höflichkeit; bis er plözlich, als wär' er auf eine Schlange getreten, einfuhr auf das reizende Weib, die ganz zuſammenſchrack, und ihr etwas in's Ohr raunte. Sie antwortete nicht, wie mir's vorkam, ging aber doch ein Paar Schritte weiter von uns ab, und das Triumphlächeln des Unholds verkündigte mir's voraus, daß ſie mich nicht wieder anblicken ſollte. Raſcher noch als zuvor ſchwatzte er nun von dem Treffen bei Haſtenbeck und der Politik des franzöſiſchen Hofes, bis die zerbrochene Axe durch Stricke verbunden war. Huſch! wie ein Irrlicht ſtand er wieder bei der holden Unbekannten, faßte ſie, mir zum Troz, mit der Linken an, ſo daß ſein leidiger Körper ſie gegen mich deckte, und hub ſie ſo in den Wagen. Nichts als ein ſanftes: "Wir ſind Ihnen ſehr verbunden, mein Herr!" hörte ich noch franzöſiſch von ihr. Ihre Augen ſah ich nicht wieder. —

Langſam fuhr der Wagen hin und ich blieb ſtehen mitten im Wege, die Arme verſchränkt, und ſah ihm nach. Mir war's als fröre mir jeder Blutstropfen ein. Ich hatte mich ſelbſt verloren. Ich ſah nur immer den Kutſchkaſten hin und zurück ſchwanken.

Endlich, als gäbe mir ein guter Genius das ein, worauf jeder vernünftige Menſch hätte von ſelbſt fallen können, eile ich nach meinem Pferde zurück, um in einiger Entfernung hinter dem Wagen herzureiten und ihn durch Umwege bei einem Wirthshauſe, oder wo es ſey, wieder zu treffen. Ich laufe hin. Ich ſehe mich um, und ſehe kein Pferd. Das Thier, das nicht gewohnt war, im Freien ohne Aufſicht angebunden zu ſtehen, hatte ſich losgeriſſen und war über alle Berge. Hätt' ich es nur laufen laſſen! Aber mein Verſtand war wie gebunden mit Ketten der Finſterniß. Kreuz und queer ſtreif' ich das Gebüſch durch, und endlich erſt, da ich gar keine Spur von dem Pferde finde, renn' ich zurück auf die Heerſtraße. Aber da war weder Pferd noch Wagen. Eine gute Stunde bis zum W..er Zollhauſe ſtreiche ich vorwärts und glühe weniger von dem Marſch als vor Ungeduld zu erfahren, ob eine Reiſekutſche mit vier Pferden ſchon lange dort vorbei gekommen ſei. Ich komme an. Ich frage. Die Leute im Zollhauſe wundern ſich, mich ſo zu ſehen, wiſſen aber von keinem Wagen, wie der iſt, den ich beſchreibe. Izt glaubt' ich zu träumen oder verrückt zu ſeyn. Der Weg ging doch da vorbei, und nur wenig befahrene Feldwege liefen zur Seite! Aber man betheuerte mir, ſeit zwey Tagen ſei keine Extrapoſt durchgekommen. So war denn nichts zu thun übrig für mich, als zurück zu ſchlendern nach der Stadt und meinen Verſtand ſtumpf zu ſinnen über die Abentheuer des Tages.

Vergieb mir, guter Seltiz, daß ich dir von dieſer Erſchütterung meines ganzen Weſens nicht gleich auf der Stelle und auch nicht nachher etwas mittheilte. So ſanft, ſo beſcheiden du anklopfteſt, ich konnte dir nicht aufthun, und warum ich's nicht konnte, vermag ich bis dieſe Stunde nicht mit klaren Worten zu ſagen.

Ruhiger iſt's um ein Ganzes in mir, als die erſten Tage nach jener Begebenheit; aber mich ſelbſt hab' ich noch nicht wiedergefunden. Noch immer ſchwimmt und ſchwankt es vor meinen Blicken, wenn die Stille der Nacht die Farben des Wundergemäldes in mir auffriſcht, und die noch verworrenern Schattengeſtalten meiner Kindheit ſich damit gatten, und das alles mit der noch neuen Gegenwart zuſammengerinnt in ein ſeltſames Gebilde von Phantaſie und Empfindung.

Könnte ich nur erſt eins werden mit mir über das, was ich in dieſer Sache eigentlich will und nicht will; ſäh' ich nur erſt ein Ziel, auf das ich hinſteuren könnte mit meinem Schiflein! An Seegeln und Rudern ſollt' es nicht fehlen.

In Thatloſigkeit war ich feſtgebannt, ſo lange ich mit unbefangner Kraft für die Welt und mein Vaterland da ſtand. Nach Zaudern und Plaudern reiſſe ich von meinen Banden mich los, und ein Phantom muß mich lähmen!

Sieh'ſt du's nun ein, Seltiz, daß allein dies ſtürmiſche Leben, nach dem ich mich ſchon vorher aus lobenswürdigern Gründen ſo inbrünſtig ſehnte, izt mein Herz zu beſchwigtigen, meine Phantaſie umzulenken, mich mir ſelbſt wieder zu geben und zur Ausführung meiner Plane mich vorzubereiten vermag? —

Da du ſo viel weißt, um Bemerkungen zu machen, ſo magſt du auch alles wiſſen. Ich kann mich nun und nimmermehr überreden, daß das liebe Weib des Galliers Frau iſt. Was ſie ihm iſt, weiß Gott. Eine — ihr Schutzengel verzeihe mir den Gedanken — iſt ſie beim Himmel! nicht, oder alles, was die Seele durch den Körper redet, iſt Lüge. Ich habe zuviel Weiber geſehn, um die Farbe der Unſchuld nicht ſelbſt durch einen Schleier zu unterſcheiden von der Schminke des Laſters. Und dieſe Augen! — O du hätteſt es fühlen müſſen, welch ein Lichtſtrom voll liebevollen, reinen Selbſtgefühls ihnen entſtrömte! Entführung oder des Etwas hat hier Verderben geſtiftet.

Aber was frommt es mir, das zu wiſſen? Kann ich's darum nur einigermaßen vor meiner Vernunft verantworten, daß ſie mich bethört hat? —

Lieber Seitiz, laß uns doch nicht lachen über den armen Betrognen, der eine Wolke umarmte! Und der Romaniſt, der zuerſt auf den Einfall kam, ſeinen irrenden Ritter eine Prinzeſſinn auf Erden ſuchen zu laſſen, die ihm im Traum erſchienen war, mag ein Spottvogel geweſen ſeyn, aber er kannte das Herz des Menſchen.

Nun höre noch weiter. Die Wunder in meinem Gehirn ſind vollſtändig.

Seit ich jene Augen erblickt habe, reißt mich's, ich weiß nicht wie? unwillkührlich zurück in die Tage meiner Kindheit. Denke! Da ſteht in leibhafter Geſtalt vor mir — die kleine Franziſka, die Tochter des Hauptmanns von St..., der vor zehn Jahren in franzöſiſche Dienſte ging, und von dem nachher die Nachricht einlief, er ſey mit allen Seinen in Weſtindien auf Martinique an einer Epidemie geſtorben. Wir waren damals Buben von eilf bis zwölf Jahren, weißt du, und wirſt dich erinnern, wie das kleine Ding mit ihren knoſpenden Reizen und ihrem naiven Wiz die Freude der ganzen Stadt war, und wie meine Knabenſeele an dem Mädchen hing mit einem Feuer, das ich nie wieder gefühlt habe als Jüngling. Dies Kind, um das ich damals ſo viele kindiſch-ernſtliche Thränen vergoß, das beim Abſchiede mich immer lieb zu behalten verſprach, das ich aber ſo gut wie vergeſſen hatte ſeit der Nachricht von ihrem Tode und ſeit den Veränderungen in meinem Lebenskreis, iſt in meiner Seele aufgeſtiegen plözlich und leiſe wie ein Geiſt um Mitternacht, und verläßt mich nicht, und geſellt ſich immerdar zu jenen Augen.

Sag, mein Freund, iſt das Feerei, oder was iſt es? Ich ſtehe, wie vor einer verwitterten Inſchrift, und ahnde myſtiſchen Inhalt und kann keinen Buchſtaben erkennen.

* * *

Lager bei Schönfeld, den 15. Sept.

Zug um Zug und Schach auf Schach. Wir oder die Oeſtreicher! Bald werde ich's inne haben, was es eigentlich heißt, ein Soldatenleben führen. Die Plenkereien der leichten Truppen dauren Tag und Nacht. Kanonendonner iſt uns Tafel- und Nachtmuſik. Hinz und Kunz zerbricht ſich den Kopf über die Plane des Königs. Kluge Männer ſchweigen ſtill und bewundern das Gewagte in unſrer Stellung.

Schreib doch deine Briefe doppelt, lieber Seltiz, und ſende ſie ab zu verſchiedenen Zeiten. Ich werde es, wenn ich irgends dazu kommen kann, eben ſo machen.

* * *

Den 18. Sept.

Nun ſage mir noch einmal ein Feind des ſtürmiſchen Lebens, daß der Tumult nicht wieder gut macht, was er verdirbt! Dein liebefreundlicher Brief war mit mehreren Briefen gekapert von einem Kroaten, der vielleicht ſeine Pfeife dabei anzuzünden dachte, aber ihn überlaſſen mußte an einen unſrer ſchwarzen Huſaren, der ihm noch den Kopf dazu mitnahm. Das iſt Menſchenleben!

Deine ſanfte Theilnahme, deine wackere Freimüthigkeit, ſelbſt deine Bedenklichkeiten haben mir wohl gethan. Nur, Lieber, fedre nicht, daß ich rechten ſoll, wo ich mit Handeln fortkommen kann. Was ſind die Rückſichten, die du mir vorſchreibſt, damit ich meinen katholiſchen Mitbrüdern kein Aergerniß gebe? Soll mein Vaterland das leibliche Joch abſchütteln und das geiſtliche tragen? Ich bin ja nicht abtrünnig geworden! Aber daß man, ohne ein Kezer zu werden, von Kezern — Pfui des Worts in unſern Briefen! — vieles lernen kann, was uns zu wiſſen herzlich noth thut, das eben muß das Volk begreifen, wenn etwas Tüchtiges aus ihm werden ſoll; und wer etwas auszurichten trachtet, der muß, troz der Freiheit und Neuheit, mit der er den Kopf trägt, ſich beim Volke in Wohlwollen und in Reſpekt zu erhalten verſtehn.

Die Handhabūng meines Onkels überlaſſe ich dir. Meine Schritte können ſich nach den Schritten eines ſiebenzigjährigen Träumers nicht aufhalten, und ſollte ich mein eignes Vermögen noch dazu verlieren. Was ein Paar Groſchen mehr oder minder für eine Superiorität geben unter den Leuten, davon erhalte ich täglich Beweiſe. Liebe aber dennoch bei meiner Meinung, daß der, wer ohne Geld nichts vermag, mit Gelde noch weniger vermögen würde.

Fräulein Friderike von Glanzow — um doch auch ſie nicht zu vergeſſen, wenn gleich deine delikate Feder ihren Namen nicht hat zu Papiere bringen wollen — mag's nicht übel nehmen, daß ſie mehr an mir gefunden hat, als ich an ihr. Sie iſt ein gutes, munteres Ding, nicht ohne Wiz, nicht ohne Reize; aber dem Weibe meines Herzens gleicht ſie nicht mehr, als ein Zeiſich der Nachtigall. Sie kam mir entgegen, und ich ſtieß ſie aus Höflichkeit nicht zurück; iſt das Sünde? Sie nahm meine Höflichkeit für das, was ſie zu haben wünſchte; hab' ich ſie deswegen hintergangen? Sie wollte endlich — und das war nach meiner Begebenheit im Walde — mein aufrichtiges Urtheil über ihren Charakter wiſſen, und das gab ich ihr rund und blank. Von der Stunde an wurde ſie unpäßlich, und da mein Mitleiden ſie nicht geſund machen konnte, ſo mußte ich ihre Heilung den Aerzten überlaſſen. Uebrigens iſt nichts unter uns vorgefallen, wo über ihr Vater eine Piſtole zu laden Urſach hätte. Das verſichere dem ehrlichen Haudegen bei meiner Ehre.

IV.

Graf Donamar an Seltiz.

Lager bei Rammau, d. 25. Sept.

Das Helle wird wieder dunkel. Nicht ſo bald, als ich's dachte, wirſt du Nachricht erhalten von einer Schlacht, von der auch ich einſt werde ſagen können: Ich war dabei. Wir haben ein neues Lager bezogen und halten uns ruhig.

Viel wirſt du in den Zeitungen leſen von uns, aber andre Dinge, als die man in Zeitungen lieſ't, hab' ich dir zu erzählen. Ich lebe und webe jezt in Gefühlen einer neuen Freundſchaft, die mich wärmt und hebt und herrlich macht in mir ſelbſt. Ich vergeſſe mich und meine Grillen und alle Weiber und alle Hirnbilder im Anſchauen und Genuß eines Mannes, wie ihrer nicht jeder Boden trägt.

Es iſt kein geringes Stück der militäriſchen Glückſeligkeit, das geſellſchaftliche Speiſen im Lager. Entſchloſſen, die Leute zu nehmen, wie ich ſie fände, ließ ich mich mit einer Geſellſchaft ein, und fand es beſtätigt, daß gemeine Sache die Menſchen enger zuſammenknüpft, ſie weniger ceremoniös, weniger argwöhniſch und folglich beſſer macht.

Fröhlich und wohlgemuth ſtießen wir — heute ſind es drei Tage — eben die Gläſer zuſammen auf's Wohl aller **Preuſſen**, als in ſchwarzer Huſarenuniform ein unbekannter Offizier, majeſtätiſchen Wuchſes, mit einem Scipionengeſicht und einem Feuerblick, der uns alle aufregte, in unſer Zelt trat, und, wie wir an ihm hinaufſehend die vollen Gläſer niederſezten, ſtattlich und ſtill wie ein Gott da ſtand. Er verbeugte ſich flüchtig gegen die Geſellſchaft, winkte mit freundlichem Ernſt dem Lieutenant von K..., der neben mir ſaß, faßte mich dabei mit ſeinem Blick, als ob er mit meiner Seele davon wollte, und ging mit dem Lieutenant hinaus.

Nie in meinem Leben hab ich, unſern König ausgenommen, einen Menſchen auf Menſchen ſolch einen Eindruck machen ſehn. Die Geſellſchaft ſah ſich an, wie verſtört. Die Fröhlichkeit war, wie durch einen elektriſchen Schlag, umgewandelt in Ernſt. Es ſchien, als hätte der ſchwarze Huſar durch den einen eilfertigen Blick ſein Weſen in uns ergoſſen. Das Tiſchgeſpräch war abgeriſſen. Wir ſaßen einige Minuten, eh einer den andern fragte: Wer iſt denn der? und niemand erinnerte ſich, ihn zuvor geſehn zu haben.

Endlich kam der Lieutenant K.. — ein Kerl wie eine Fledermaus, ſo ekelhaft und ſo anhänglich — lächelnd wieder zu uns, machte eine ſehr myſteriöſe Grimaſſe, nahm ſeinen Plaz wieder neben mir, und ſchmunzelte in einem fort mich an.

Du weißt, ich hab' es nie leiden können, ein einfältiges Geſicht mit wichtigen Mienen; und daß dieſe Mienen gegen mich ſpielten, war vollends nicht auszuhalten.

"Wer war der Huſarenoffizier, wenn man fragen darf?" apoſtrophirte ich ihn ernſthaft.

— "Ein Freund von mir;" — antwortete der Schlafkopf mit einer Miene, die unwiderſprechlich bewieß, daß er nicht Freund eines Mannes ſeyn konnte, wie der war, der eben in's Zelt trat; — "ein Freund von mir, der mir Briefe mitgebracht hat u. ſ. w. u. ſ. w. Er iſt ſchon ſeit einem Jahre in unſern Dienſten, aber ſelten ſichtbar; ein wunderlicher Sterblicher; ein Original. Er haßt alle Geſellſchaft, und iſt doch, wie ich nicht anders weiß, von Geburt ein Franzoſe. Er nennt ſich Graf von St. Julien." —

"Ein Franzoſe der?" konnt' ich nicht laſſen mit einer eignen Empfindung auszurufen. Das veranlaßte dann eine Diſputation über Franzoſengeiſt und Franzoſenwerth, wobei ich meine Meinung rund und blank zum beſten gab, daß ich, zu Ehren der Menſchheit, an reſpektable Franzoſen glaube, daß mir aber noch keiner der Art aufgeſtoßen ſei, und daß die ganze Sinnesweiſe dieſes Volks, ſo viel ich ſie kennen gelernt, der meinigen ſchnurgrade entgegen laufe.

Als wir vom Tiſch aufſtanden, zupfte der Lieutenant K..., der mich nach wie vor angeblinzt hatte, mich zierlich beim Ermel. Ich ließ mich von ihm aus dem Zelte führen.

"Wenn Sie wüßten — hub er nun in ſeinem Tone an — wenn Sie wüßten, wie St. Julien ſich für Sie intereſſirt, ich wette, Sie ſprächen anders von ſeinen Landsleuten." —

Ich ſah ihn groß an.

— "Er hat ſich ſo nach Ihnen erkundigt, mit einer — Neugier kann ich nicht ſagen, aber mit einer Wärme, ſo recht wie ein Verliebter ſich nach ſeinem Mädchen erkundigt.“ —

Ich ſah ihn ſo an, daß er auf meinen Lippen die Frage leſen konnte: Faſeln Sie, Herr, oder verlangt Sie nach Schlägen?

— „O ich bitte hunderttauſendmal um Verzeihung wegen des Vergleichs. Er entfiel mir nur ſo, ganz ohne Abſicht. Und um alles in der Welt muß ich Sie bitten, mich nicht zu verrathen. Ich habe St. Julien mein Wort gegeben.“ —

„Und haben es nicht gehalten?“ unterbrach ich den Elenden mit Nachdruck.

Er rieb ſich die Hände, und that den Mund halb auf und ſprach nicht.

„Gehn Sie ſogleich hin und ſagen Sie ihrem Freunde, daß Sie ihr Wort nicht gehalten haben; oder — ich werde hingehen.“ Das überraſchte ihn.

— „Sie werden doch nicht aus Scherz Ernſt machen, Herr Graf!“ —

„Noch weniger Scherz aus Ernſt.“ —

Da ſtand der arme Sünder und biß ſich die Lippen.

"Sie wollen nicht hingehen?" fragte ich noch nachdrücklicher.

— "Mein Gott! Was für ein Mann Sie ſind! Bedenken Sie doch nur. — Und wozu hilft's Ihnen, wenn ich hingehe? Laſſen Sie's gut ſeyn. Sie ſcherzten; nicht wahr? Ihre Hand, Lieber! Sie ſollten mir's Dank wiſſen." —

"Dank? Ich? Ihnen? Wofür? Wer ſein Wort nicht hält, dem weiß ich für nichts Dank." —

Das brachte ſeine Feigheit aus dem Gleichgewicht.

— "Herr Graf, Sie werden beleidigend! — hören Sie auf, oder ich ſehe mich genöthigt, Genugthuung zu fodern." —

"Recht gern, Püppchen!" ſagt' ich und klopfte ihn auf die Schulter. Zum Unglück für den armen Teufel hatte unſer Wortwechſel einige Offiziere von unſrer Bekanntſchaft herangezogen. Gern oder ungern, er mußte mich fodern.

Laß mich, lieber Seltiz, izt, da ich wichtigere Dinge zu ſagen habe, keine Worte verlieren über die Frage, ob ich recht oder unrecht that, den Schwächling in dieſen Nothſtand zu ſetzen. Du hältſt doch ſonſt viel vom Beſſern der Menſchen. Ich habe dieſen Schwäzer gewiß auf lange Zeit gebeſſert. Im Ganzen thut es mir leid, daß man ſoviel gegen das Duell moraliſirt, da die Erfahrung längſt gelehrt hat, daß alles Reden nichts frommt. Hielte man es nicht für eine Ehrenprobe, das wäre freilich geſcheuter. Da man es aber einmal dafür hält, und da das Ehrgefühl des Menſchen etwas Wahres und Heiliges, die Aeußerung dieſes Gefühls aber zuweilen parador iſt, ſo bediene man ſich des Vorurtheils, das im Grunde eine gute Quelle hat, wie der Arzt der Gifte, kehre das Uebel zum Guten, lehre praktiſch die Tugend und ſetze ſich in Reſpekt. — —

Sobald ich die Ausfoderung vom Lieutenant K.. in den Händen hatte, ſchrieb ich folgendes Billet, das ich hier in der Kopie beilege:

An den Grafen von St. Julien.

Wenn es wahr iſt, daß eines Menſchen höherer Art erſter Anblick einen unzweideutigen Eindruck macht auf das ganze Weſen derer, die ihn faſſen, ſo wage ich nicht zuviel, wenn ich Sie um die Gefälligkeit erſuche, in einer Ehrenſache mit dem Lieutenant K..., der Ihr Freund zu ſeyn vorgiebt, mir zu ſekundiren.

Franz Graf von Donamar.

Welch ein Einfall! hör' ich dich rufen. Aber tadle ihn nicht, bis du ſeine Folgen vernommen haſt, und laß mich dir's bei der Gelegenheit wiederhohlen, daß wir die ſchönſten Begebenheiten unſers Lebens faſt immer einem ſolchen Einfalle verdanken, deſſen Kühnheit uns anfangs erſchreckt, und der doch nichts weiter iſt, als ein himmliſches Flüſtern des Genius, der uns ſo gut als unſern Sokrates leitet.

Nur auf die Schlüſſe, die man aus ſeinen Empfindungen zieht, muß man nicht bauen; wie ich mich denn auch diesmal betrog.

Mit Fleiß hatte ich kein Wie? Wo? und Wann? beſtimmt, und meinen Sinn mit der Hoffnung ergözt, den Mann mit dem Strahlenblick zu bewillkommen unter meinem leinenen Dache. Die Antwort, die er durch meinen Bedienten zurück ſagen ließ, er würde zur rechten Zeit ſich einfinden, ließ mich nichts anders erwarten.

Ich ſaß und harrte. Es fing an, Dämmerung zu werden.

Unterdeß waren die Botſchafter zwiſchen mir und meinem Gegner unermüdet auf den Beinen. Man wollte mir ein Langes und Breites vorſchwatzen von Vorſichtsregeln und zu befürchtender Caſſation. Meine peremtoriſchen Antworten machten dem Wörteln bald ein Ende.

Die Vorſichtsregeln liefen darauf hinaus, daß wir uns im Lager nicht wohl auf Piſtolen, und ſelbſt nicht einmal bei Tage ſchlagen könnten. Ich ſagte, wir hätten izt Mondſchein.

Gegen den Abend hatte ich noch Verſchiedenes beim General auszurichten, und hinterließ meinem Bedienten Befehl, den Grafen nicht fahren zu laſſen, wenn er unterdeß käme. Ich eile zurück. Es iſt ſchon dunkel. Kein Graf iſt da geweſen. Es vergeht eine Stunde nach der andern. Es kömmt kein Graf.

Das that mir denn herzlich leid; nicht um mein Haut und Haar; dafür ſtand ich; aber um den Mann, deſſen ſeltene Herrlichkeit mich beleg.

Gegen Mitternacht ſchnallte ich meinen Pallaſch um, nahm einen Degen unter den linken Arm, hüllte mich in meinen blauen Mantel, und ging ohne Sekundanten.

Es war am äußerſten Ende des Lagers, wohin wir einander beſchieden hatten. Die nächſten Poſten waren gewonnen.

Als ich ankam und recognoſcirte, war kein Feind zu hören noch zu ſehen. Die Zeit war es doch! und der Ort war es auch! Sollte ich mit lauter Sündern zu thun haben? — Der Gedanke jagte mein Blut. Ergrimmt über das Geſindel, das mir von Ehre ſo wenig als von Worthalten Begriffe zu haben ſchien, ging ich mit ſtarken Schritten auf und ab, und ſah nicht um mich.

Auf einmal ſtand ein langer Mann neben mir, gehüllt gleich mir in einem blauen Mantel, und ſagte franzöſiſch:

"Herr Graf, ich bitte Sie um Verzeihung!" —

So wie er's ſprach, erkannte ich St. Julien; und hätte ich ihm ordentlich in's Geſicht geſehn, ſeine hohe, ruhige Miene würde meinen gährenden Unmuth, wie Moſes mit ſeinem Stabe die Wogen des rothen Meeres, im Moment des Aufbrauſens umgewandelt haben in ſtarrende Stille. Aber, Kopf und Sinne voll arger Geſtalten, ſah ich auch ſein Bild verunſtaltet vor mir, und blickt' ihn nicht an.

“Warum?” — fragte ich kurz, ſo wie er mich um Verzeihung bat, ſchlug zugleich meinen Mantel zurück, und legte die Hand an den Pallaſch.

Er blieb ruhig ſtehen, ſchlug auch ſeinen Mantel zurück, und legte die Hand an den Säbel.

“Ich war vor einer halben Stunde hier — ſprach er mit feſtem und ſanftem Ton ungeſtört weiter — um Ihnen zu ſekundiren, als der Lieutenant K.. durch den Fähndrich G.. ſich für heute wegen unvermutheter Ordre entſchuldigen ließ. Ich verſtand das, ging mit dem Fähndrich G.. ſelbſt zurück — Sie errathen das Weitere. Der Lieutenant K.. iſt von vielgeltender Familie, iſt einziger Erbe eines reichen Mannes, und weiß, daß Sie gut fechten. Wenn ich Ihnen rathen ſoll, Herr Graf, ſo ſehen Sie die Sache als abgethan an. Wir alle werden ſchweigen.” —

Das wühlte, ſo wie ich geſtimmt war, alle meine Lebensgeiſter durcheinander. Sollt' ich Ernſt oder Spott in dem Antrage ſehn? Mein Unmuth ſagte: Spott; und ſo fragte ich raſch:

"Sind Sie, Herr Graf, vielleicht auch Erbe eines reichen Mannes, und wiſſen Sie auch, daß ich gut fechte?" —

"O, daß Sie mich das fragen!" — Weiter antwortete er nichts. Ich ſah ihn an. Er lächelte. Es war ein wehmüthiges Lächeln.

Izt geht mein Blut über.

"Pfui, um die armſeligen Künſte der Feigheit! — rief ich mit weggewandtem Geſicht — Glättet und puzt nur an euch, daß ihr euch mit ganzer Haut durchwinden mögt unter dem deutſchen Schwertſchlag, ihr Franzoſen und Franzoſengenoſſen!" —

"Wenn Sie's denn nicht anders wollen" — ſprach der wunderbare Menſch immer ſich gleich; und im Nu war ſein Säbel blank. Im gleichen Nu pfiff ihm mein Pallaſch entgegen. Meinen Degen warf ich mit der Linken weg. Unſre Mäntel fielen zurück auf die Erde.

Solch ein Zweikampf, mein Seltiz! Nein, ſo lange meine Fauſt ein Gefäß halten kann, habe ich nie mit ſolcher Inbrunſt und Wonne gefochten. Es war, als führte ich mir ſelbſt ein Schauſpiel auf. Er noch etwas größer als ich und hagrer dabei, in der reinſten, richtigſten Lage; ich, ſobald ich merkte, was für einen Streiter ich vor mir hatte, eben ſo richtig mit zuſammengedrängter Kraft in dem ſtaubigten Boden gepflanzt; und, wie wir beide nur halb angezogen waren, alle Glieder in freier Bewegkraft. Hieb um Hieb und Parade um Parade folgten einander wie auf dem Fechtboden, und der Mond ſchien ſeine Freude zu haben, als ſein Abſtrahl ſo hin und her geworfen wurde von unſern ſchwirrenden Klingen.

"Kennen wir einander?" fragte der ſchwarze Huſar, als die unreinern Hiebe verriethen, daß unſrer beider Arme anfingen, ihre Arbeit zu fühlen.

"Halt dann!" rief ich, und der erſte Gang war gemacht.

Den Pallaſch vor mir in den Staub geſenkt, wunderbar beruhigt in meinem Innern, troz dem tanzenden Lauf meines Bluts, ſah ich auf und nieder an dem Heroen vor mir. Mich drängt' es, ihn um Verzeihung zu bitten, aber ich konnte das Wort nicht finden, und er ſchwieg. Sein großer, heitrer Blick bei dem düſtern Gepräge ſeines Geſichts ſagte mir, daß er mit Freuden kundſchaftete in meiner Seele. Es war eine heilige Pauſe.

Endlich, ergriffen von einem raſchen Gefühl, mußt' ich ihm um den Hals fallen oder einen zweiten Gang mit ihm wagen. Die plözliche Bewegung, womit ich auffuhr, ſtörte ihn empor. Unſre Arme, die hinſtrebten, unſre Herzen an einander zu drücken, lagen unverſehens in Quart, und das Gefecht erhub ſich von neuem.

Aber ich focht ſchlecht. In einer Verwirrung, als ſollte ich gegen meinen Bruder zu Felde ziehn, parirte ich falſch, und ſein Hieb ſaß in meinem Oberarm. Er, als hätt' er einen Mord begangen, prallte zurück. Mechaniſch — denn meine Wunde hatte mir den Arm nicht gelähmt — hieb ich nach, traf ihn dicht über dem Stichblatt, und ſein Säbel fiel nieder.

"Gott im Himmel!" rief ich laut, und ſtürzte, ohne an ſeine und meine Wunde zu denken, an ſeinen Hals. Er preßte mich an ſich. Unſre Herzen ſchlugen gewaltig zuſammen. Thränen kochten mir in den Augen.

"Unbegreiflicher Mann, wer biſt du?" war das einzige was ich vorbringen konnte.

"Ich ſuchte ein Weſen für mich, wie ich keins mehr auf Erden fand, und dich hab' ich gefunden." — Das ſprach er mit feierlichem, gedämpftem Ton und reichte mir ſeine Rechte. Seele in Seele hinſtrömend ſahen wir einander an, und unſer Blut floß um den Bundesdruck unſrer Hände zuſammen.

Wer weiß, wie lange wir ſo Hand in Hand geſtanden wären! Die blutenden Wunden ſchmerzten nicht. Himmel und Erde war unſer.

Aber es regte ſich in der Nähe.

"Komm! ſagte St. Julien; was die Welt nicht verſtehn kann, muß ſie auch nicht erfahren." —

Wir verbanden einander in der Geſchwindigkeit mit unſern Schnupftüchern und gingen Arm in Arm zu meinem Zelte.

* * *

Den 27. Sept.

Welch ein allmächtiger Menſch iſt dieſer St. Julien! Welch ein ſüßer, unterjochender Deſpotiſmus in ſeinem Reden und Thun, ohne daß er einmal die Miene annimmt, ſich geltend machen zu wollen! Nie merkſt du in ihm eine Abſicht, wenn er es nicht für gut findet, ſie dich merken zu laſſen, und was dann durchleuchtet, iſt Liebe und Größe.

Wer ihn nur ſieht, dem muß das Herz höher ſteigen, wenn es ſonſt ſteigen kann. Sein Geſicht iſt römiſch geformt, bräunlicht und hager; in jedem Muſkel ausgearbeitet vom Schickſal. Der Schmerz hat ſich tief abgeprägt in den Zügen der innigſten Güte. Die Falten zwiſchen den ſchwarzen Augenbraunen verzieht auch das Lächeln nicht ganz. Eine Geniusflamme blizt aus ſeinen Augen, wenn ſeine Seele ſich hebt; aber mild und gelaſſen blikt er auf die Dinge die ihn nicht angehen. Eine ſchauerliche Ruhe ſchwebt über ſeinem ganzen Weſen. Seine Stimme hat etwas tiefes, gedämpftes. Zurückgepreßte Kraft iſt in jeder Bewegung.

* * *

Den 28. Sept.

Freue dich, freue dich, Seltiz! Der Freund deines Freundes iſt kein Franzoſe. Hör' an, wie

er

r mir das öffenbarte, und bewundre die Fügungen Gottes!

Tief in die Nacht hinein ſizen wir mit einander auf und öfnen uns unſre Herzen. Wenn dann ein Gedanke dem andern, eine Empfindung der andern begegnet, dann entwirbelt ſich in mir ein Chaos von dunkeln Vorſtellungen und gewinnt Form und Verhältniß wie die Dinge der ſichtbaren Welt beim aufdämmernden Morgen. Dann klären unſre Seelen einander ihre Verwandſchaft auf. Was er gedacht hat, hab' ich wenigſtens ſchon gefühlt. Das Weſen unſres Weſens iſt eins, und was ihm gehört, iſt mein Erbgut.

Urtheile bahnen Erzählungen den Weg. Bald erfuhr ich durch meinen Freund ſelbſt, daß er mich zufälliger Weiſe geſehen habe gleich nach meiner Ankunft bei der Armee. Wie vom Geiſte Gottes getrieben ſcheuete er ſeitdem keine Mühe, nähere Nachricht einzuziehen von mir, und ergriff zulezt die bequemſte Gelegenheit, durch den Lieutenant K... auszuforſchen, was ich wolle und treibe.

Du kennſt mich, Seltiz; du weißt, wie alle

Wärme mich miterwärmt. Mein Herz und mein Lebenslauf liegt ohne Rückhalt aufgedeckt dem Manne, dem ich traue; aber unwillkührlich erwarte ich ein ähnliches Vertrauen von ihm. Bemerke ich dann, daß er da, wo ich mit kindlicher Herzlichkeit mich hingab, zurücktrit, und in ſich wägt und überlegt, ob es izt ſchon rathſam ſey, alles zu ſagen; dann ſpringe ich auch in mich ſelbſt zurück und kalt wird mir's in der Bruſt. So ging es auch diesmal. Die myſteriöſe Feierlichkeit in meines Freundes Betragen fiel mir nicht auf, ſo lange ich ſelbſt noch Geheimniſſe hatte vor ihm; aber da ſie, nach dem reinen Erguß meines Glaubens an ihn, blieb, was ſie war, ſo ſtuzte ich und ſchwieg.

Ich ſah verdrießlich aus, glaub' ich. Er veränderte keine Miene.

Ich ſtand auf und trat vor ihn.

“Was iſt das Grundgeſez der Freundſchaft?” —

— “Wahrheit!” — ſagte er ſanft und mit Nachdruck.

Ich ſah ihn an. Er faßte mich bei der Hand.

— “Das Werdende, fuhr er in gleichem Tone fort, iſt noch nicht vollendet. Das Uebereilte iſt nie vollendet geworden. Unſre Freundſchaft muß vollendet werden." —

Indem er das lezte ſprach, drückte er meine Hand mit gewaltiger Zärtlichkeit und eine Thräne trat in ſein blizendes Auge. Weg war aller Unwille von meiner Stirn. Vorher wollt' ich nicht reden; izt konnt' ich nicht. —

"Verdammte Bücherphiloſophie! — brach ich endlich los, nur um mir Luft zu machen — Da las ich heute, daß ganz anſehnliche Weiſe der Meinung geweſen wären, der verſtändige Mann müſſe nie anders lieben, als ob er täglich dahin kommen könnte, zu haſſen." —

Mein Freund lächelte.

"Lieber Donamar, ſagte er im traulichſten Ton, laß doch die Weiſen! Luftſchlöſſer von Ideen hochaufgebaut ſehen recht ſtattlich aus, aber das Herz kann nicht darin wohnen. Sey ein jeder was er ſeyn kann! Menſchlichkeit iſt beſſer als Weisheit." —

"Menſchlichkeit beſſer als Weisheit! rief ich ihm nach — Das ſey die Loſung zwiſchen uns, wenn einer verführt werden ſollte, an dem andern zu zweifeln!" —

„Schön! — ſagte er — und eines Donamars werth! Aber weil unter Tauſenden nicht Einer ein Donamar iſt, ſo ſei Weisheit unſer politiſcher Nothbehelf unter dem zahlloſen Geſchlecht, das nichts iſt in ſich, und nichts thut als für ſchnöden Gewinnſt oder aus Furcht vor Schlägen. Das Schickſal ſchüzt uns nicht, wenn wir uns ſelbſt nicht ſchüzen. Wenn es ein Menſch hier erführe, daß ich kein Franzoſe, ſondern ein Spanier bin, ſo wär' ich verloren. Banditen verfolgen mich. Ich habe keine Miſſethat verübt, aber auf meinem Kopfe ſteht ein Preis." — *)

Das Blut ſtarrte mir in den Adern, als er das Wort ausſprach; und er ſprach es ſo ruhig!

Faß' es einmal, du Menſch voll Vertrauen auf die Wege des Himmels! Auf dem Kopfe dieſes Menſchen ſteht ein Preis! Was ſind denn Richterſtühle? Was iſt Regierung? — Bei Gottes Gerechtigkeit! Die Zeit, wo man ſich Luft mach-

---

*) Zur Ehre Donamars müſſen wir hinzuſezen, daß dieſe ganze Stelle in unauflöslichen Chiffren geſchrieben war, wie denn Donamar überhaupt nie einen vertrauten Briefwechſel anfing, ohne vorher Abrede zu nehmen wegen gewiſſer Chiffren auf jeden Nothfall. D. H.

machte mit ſeiner Fauſt und das Recht gegründet war in der Stärke des Arms, die Zeit war eine goldene Zeit gegen dies geſittete Säkulum, wo nach Urtheil und Recht auf dem Kopfe eines ſolchen Menſchen ein Preis ſteht.

Etwas dieſem Aehnliches äußerte ich gegen ihn. Er aber fuhr ruhig fort:

„Kümmert dich der Gang der Welt, wenn du dir ſelbſt bleibſt? Die Wage des Guten und Böſen züngelt ſeit Ewigkeiten, und wen ſein Jahrhundert in die eine oder andre Schale wirft, der kann nichts ändern und mindern. — Was ich hatte, habe ich verloren, lieber Donamar; von mir ſelbſt kann ich dem Schickſal nichts abgeben, ohne in Nichts zu verſinken. — Ich hatte eine Geliebte und einen Freund. Mein Freund hieß San Giuliano. Seinen Namen führe ich ſeit ſeinem Tode, und änderte ihn nur hier in St. Julien um, damit der König nicht ein Mistrauen ſetzen möchte in den italiäniſchen Namen.“ —

Auf einmal ſprach San Giuliano, mit dem ich bis dahin franzöſiſch geſprochen hatte, das fertigſte Deutſch.

"Biſt du begeiſtert? Biſt du ein Apoſtel?" rief ich.

"Ich war es, antwortete er, als ich deutſch lernte; und darum klingt mir das rauhe Deutſch noch immer am ſüßeſten unter allen menſchlichen Sprachen. Ach!" —

Er ſeufzte tief; das erſte mal, daß ich ihn ſeufzen hörte. Wie in einer neuen Welt ſtand ich. Er wartete meine Antwort nicht ab, drückte mir die Hand mit Ungeſtüm, wie er auch nie zuvor gethan hatte, und ging.

* * *

Den 30. Sept.

Wie ein Adlerpaar fliegen wir im Reich der Hoheit und Schönheit umher, ich und mein San Giuliano. Gemeinſchaftlich iſt unſer Schwung; gemeinſchaftlich iſt unſre Beute. Jede erübrigte Stunde genießen wir ſo; jeder Genuß umſchlingt uns mit neuen Banden.

Noch immer ſeh ich dieſen San Giuliano wie eine Erſcheinung im heiligen Dunkel, und laſſe mir genügen an dem, was er mir ungefragt kund thut. Warum auch fragen? Lieb' ich denn ſeine Geſchichte oder ihn? Reichlich genug habe ich an dem, was er thut und iſt. Soll ich aus Neugier unterſuchen, was er that und war? —

Einen ungewöhnlichen Gang muß die Entwickelung ſeines Genies genommen haben. Wenn wir zu philoſophiren anfangen, ſo iſt er in drei Lieblingskapiteln unerſchöpflich. Das erſte handelt von Staatsverfaſſungen, das zweite von Metaphyſik und das dritte von Weibern. Finde mir noch einmal, du, der ſo gut ſich verſteht auf's Vereinigen, zwiſchen dieſen Kapiteln eine Vereinigung!

Herzliche Luſt für Sinn und Seele giebt uns die Muſik, an der mein Freund ſo inbrünſtig, als ich, hängt. Er ſpielt die Flöte ſo ſeelenvoll, daß Friedrich ſelbſt ihn mit Beifall hören würde, wenn nicht San Giuliano abſichtlich alle nähere Bekanntſchaft mit dem König vermiede. Da mir mein Klavier fehlt, ſo thue ich mein mögliches, um ſeine italieniſchen und ſpaniſchen Melodien zu begleiten mit dem Waldhorn. So ſitzen wir um Mitternacht, Eine Harmonie und Eine Seele, in ſeligem, hohem Herzensſchwung unter den Sternen.

* * *

Den 2. October

Geſtern war in einer Geſellſchaft die Rede vom Weinen. Der Kampf zwiſchen geradem Menſchengefühl und affektirtem Heroismus verzerrte die Ausdrücke ſo abentheuerlich, als die Geſichter. Jeder ſagte etwas und nichts. Die Meiſten ſchämten ſich ihrer Ueberzeugung. Als man auch mein Votum verlangte, gab ich es in der Erzählung eines kleinen Vorfalls, der mir eben begegnet war.

Dieſen Morgen, ſagte ich, als ich unter den Marketenderzelten ſpazieren ging, hörte ich jemand die Harfe ſpielen, und nicht ganz ſchlecht. Hingetrieben von der Neugier, den Virtuoſen zu ſehen, erblickte ich einen alten Mann von auffallender Phyſionomie, in abgetragener Uniform, der hinter ſeiner Harfe ſitzend während dem Spiel ruhig auf einen Fleck ſah. Ich blieb ſtehen neben ihm. Er ließ ſich nicht ſtören.

"Giebt euch die Harfe noch Freude, Vater?" — redete ich ihn an, als er eine Pauſe machte.

Er ſah mir ſtark in's Geſicht. Das Befremdete in ſeinen Mienen ging bald in Zutrauen über.

“Es iſt meine alte gute Freundin; — ſagte er, indem er die Harfe traulich klopfte; — ſie hat mir ſchon an die funfzig Jahr Freude gemacht.” —

— “Funfzig Jahr? Ihr ſeht ja noch ſo friſch aus wie ein Jüngling.” —

“Ganz nun wohl nicht; — fuhr er viel heiterer fort — aber für einen Siebziger bin ich noch friſch genug. Wenn ich mein rechtes Bein noch gebrauchen könnte, ſo ſtänd' ich noch mit in der Fronte; aber das haben mir die Türken verdorben.” —

— “Die Türken?” —

“Ja, Anno 1739 in Belgrad, als ich unter den Kaiſerlichen diente, kurz vorher, ehe die Türken die Stadt eroberten. Es war eben todtenſtill im türkiſchen Lager und in der Feſtung. Geſchwind hohlte ich meine Harfe herbei, ſezte mich auf einen Stein und fing an zu ſpielen: Nun danket alle Gott. Eh ich noch den erſten Vers geendigt hatte, kam eine Bombe geflogen recta auf mich zu. Ich retirirte mich zur Seite, aber die Harfe war mir im Wege. Die Bombe plazte ein zwanzig Schritt von mir. Ein Stück traf mein rechtes Bein und ein andres zerſchlug mir die Harfe hier oben, wo's gekrümmt iſt. — Sehn Sie, hier? — Das laſſe ich nicht repariren, ſo lange ich lebe; denn ſeitdem hab' ich die Harfe erſt recht lieb. Seitdem hat ſie mich in der Noth nie verlaſſen, und wenn ich kein Brod hatte, ſpielte ich den Soldaten und Bauren eins vor, und mir fehlte es an gar nichts." —

Hier, meine Herren — ſagte ich zu der Geſellſchaft — kamen mir Thränen in die Augen, deren ich mich vor Gott und allen Helden nicht ſchäme. Und du, guter Seltiz, kannſt kaum glauben, wie dieſe ſimple Geſchichte auf Jedermann wirkte. Alle wollten den alten Mann beſuchen. Alle wollten ihn beſchenken.

San Giuliano und ich, wir zogen uns aus dem Handel und ſprachen weiter über Freude und Leid im menſchlichen Leben und wie das Herz jedesmal das Uebermaaß ſeiner Empfindungen in Thränen auflöſ't.

San Giuliano ſtand plötzlich ſtill, wie jemand, der ſich beſinnt. Dann zog er ſeine Brieftaſche hervor, blätterte darin, und ſagte: „Unſre Gedanken, mein Donamar, ſind Blüten Eines Stammes. Ich will dir einmal eine Art von Gedicht vorleſen, worin ich, ſo gut ich's in deutſchen Verſen vermag, meine Meinung zu lallen verſucht habe."

— "Ein Spanier macht deutſche Verſe?" — Er ließ ſich nicht irr machen und las:

An den Genius der Thränen.

Stiller Schuzgott jedes Gefühls, das leiſe
In deß Herzens heiligen Kammern ſchlummert!
Du, der, zärtlich neben dem Schmerze wandelnd,
  Roſenblätter um ihn verſtreut!

Du, der Schwermuth lieber Vertrauter, wenn ſie
Einſam über nächtlichem Grabesraſen,
Auf den Arm die Wange geſenkt, mit großem,
  Vollem Auge gen Himmel blickt!

Mitgenoß der Wonne, die, Worte ſuchend,
Stockt, verſtummt, und bebend in Tropfen hinblinkt!
Götterſeelig, wenn du bewundrungstrunken
  In die Arme der Hoheit fliegſt!

Sei mir hold, und lehre mich, Seelenhöhe
Nicht um froſtig-lächelnde Fürſtenweisheit —

Weisheit des Jahrhunderts — zu tauſchen!
Laß mich
Thränen weinen der Menſchlichkeit!

Sei mir hold, und ſpanne des Herzens Kräfte
Auf zur That, wo ſchüchternes Elend ſchmachtet!
Sei mir hold, und ſegne die Mitempfindung,
Die der köſtlichen Quell' entfließt!

Aber ſiehſt du, Hüter, im Glückeswechſel
Einmal mich die männliche Wange ſchänden,
So verlaß mich, und die entweihte Quelle
Trockn' auf flammendem Boden aus!

V.

V.

Doramar an Seltiz.

Bautzen, d. 15. October.

Das Gewitter hat eingeſchlagen. Ob es ſich nicht hätte ableiten laſſen, iſt eine Frage, worüber die Weiſen noch nicht eins ſind. Hochkirchen iſt unterdeß in meiner Geſchichte ein ſo unvergeßlicher Name, als in der Geſchichte dieſes Krieges.

Fürchterlich war dies Nachtſtück, wovon ſchon die Zeitungen wimmeln. Graubärtige Soldaten räumen ein, daß es fürchterlich war. Wer aber die meiſte Ehre davon hat, der politiſche Daun oder der König, der durch ſeinen Rückzug alle Folgen des Siegs zu Schanden machte, den wird die Nachwelt für den Sieger erkennen.

Nicht beſorgt und auch nicht unbeſorgt, ließ ich den Abend vor dem Ueberfall mein Pferd geſattelt ſtehen und legte mich angekleidet auf einige Kiſſen. Noch keine halbe Stunde hatte ich geſchlummert, als ich durch Kanonenſchüſſe geweckt wurde. Ein wildes, verwirrtes Getümmel, ein lautes Rufen: In's Gewehr! jagte mich aus meinem Zelt. Was giebt's denn? rief ich einigemal, ehe mir jemand antwortete von den vorbeiſtreifenden Soldaten.

"Wir ſind überfallen! Das giebt's!" — antwortete endlich eine vorüberfahrende Stimme, und häufiger donnerten die Kanonen. Aber die Nacht war rabenſchwarz. Auf keine fünf Schritte konnte man einander erkennen.

San Giuliano war mein Gedanke.

Bei einer Lampe, die in meinem Zelt brannte, zündete ich die Handlaterne meines Bedienten an — der arme Kerl hatte ſich verlaufen — führte mein Pferd vor und ſprengte durch die Finſterniß nach dem Zelte des Generals. Einer der erſten war ich, die ſich einfanden, und es iſt mir kein Hehl, daß mich das freute.

Hier, guter Seltiz, lernte ich zuerſt, an Wunder der preuſſiſchen Taktik glauben. Troz der Klugheit und Ordnung, mit der die Oeſtreicher unſre Verſchanzungen erſtiegen, troz dem unvermeidlichen Gewimmel und Getümmel unter unſern Leuten, formirte ſich unſer Eſkadron mit unglaublicher Geſchwindigkeit. — Aber wo war der König? Wo war Hülfe vonnöthen? — In fürchterlicher Ungewißheit hielten wir. Unſre Reuter ſchlugen vor Wuth und Ungeduld ihre Pallaſche zuſammen.

Endlich kam der Augenblick der Erlöſung. Kaum hatte unſer General Order erhalten, als er uns zurief: "Wacker, meine Kinder!" — und wacker brachen wir. ihm nach, Bahn durch den Tumult allerlei letzten Geſindels von der feindlichen Armee. Eine Schanze, die der Feind weggenommen hatte und tüchtig benuzte, uns niederzuſchieſſen mit unſern eignen Kanonen, ſollten wir mit ſtürmender Hand wieder erobern. Zwei rechtſchaffene Infanteriebataillone waren ſchon gewichen, als wir den Verſuch machten. Der Orkus glühte uns an. Ich knirſchte, als die Kartätſchenkugeln ſcheuslich wüteten unter meinen Kameraden. Nicht aus Heroismus, aus Ingrimm bloß, hätte ich mich hinſtürzen mögen in den Feuergähnenden Schlund des Todes. Aber unſer General, klüger als ich, rief laut: "Hier fließt das Blut vergebens. Linksum!" —

Auf einmal ſcholl es: "Der König hat auf ſeiner Seite die Oeſtreicher zum T.. gejagt!" —

— Und wir nicht? O welch ein Gefühl das! — Gleich ſcholl es anders: "Der König iſt todt!" — Hier gerann mir das Blut im Herzen. — In dem Augenblick kam ein Adjutant mit der Order, wir ſollten den Rückzug decken.

Zu der Arbeit, die uns nun bevorſtand, gehörte nicht mehr Muth, als Mark in den Armen; und ich dankte Gott mit innerm*Lobgeſang, daß mich keine Sünde und keine Weisheitsangſt betrogen hatte um die natürliche Rüſtigkeit meines Körpers. Die öſtreichiſchen Reuter, leicht und ſchwer, begeiſtert von Siegesglück, ſezten uns auf jedem Schritte wie hölliſche Geiſter nach. Rechts und links war Alles Ein Balgen. Lauter als von den Kanonen, die ſich nur noch einzeln hören lieſſen, dröhnte die Luft von deutſchen und ungriſchen Flüchen.

Und noch immer hatte ich von meinem San Giuliano nichts gehört noch geſehen! —

Der Morgen graute. Das Lager war von unſern Truppen geräumt. Die öſtreichiſchen Reuter, die uns das Leben ſo ſauer machten, verloren ſich aus dem Felde. Nur hier und dort ſcharmuzirten noch einzelne Haufen.

Indem ich eilfertig herumkreiſe mit meinem Blick, um eines ſchwarzen Huſaren anſichtig zu werden, wickelt ſich auf einmal aus dem Gedräng ein kämpfendes Häuflein loß. Mehrere ſchwarze Huſaren jagten zurück, um mit den nachſezenden Oeſtreichern noch ihr Heil zu verſuchen. Meine Augen waren beſonders auf jenes Häuflein gekehrt. Ich ſah, daß Mehrere herfielen über Einen.

"Da liegt er!" — rief eine ſcheuslich-lachende Stimme. Wie vom Geiſte getrieben ſprengte ich von meinen Kameraden weg, und drängte mich hinter die triumphirenden Kerle.

"Die Uhr her!" — ſchrie einer; — "Mein iſt der Gefangne!" — ein andrer; — "Nein! mein iſt er!" — noch ein andrer. Das Räubergeſindel ſah und hörte nicht vor Gier nach Beute.

"Seid nur ruhig! — antwortete der Mann, um deſſen Gut man ſich zankte; — Ich bezahle euch alle." — Ich ſah den Mann nicht durch die dicht aneinandergepreßten Pferderücken; aber ich hörte ihn. Es war San Giuliano.

Im Nu hing dem öſtreichiſchen Huſaren, den mein Arm am erſten abreichen konnte, der Kopf auf der Schulter. Auseinander ſtob der Haufe. San Giuliano, von Blute triefend raffte ſich matt auf und hieb um ſich mit ſeiner Linken. Hülfe kam angeſprengt und — mein Freund war gerettet.

Segne den **Krieg, mein Seltiz**! Er gab mir dies Gefühl! — **dies Gefühl!** — Engel mögen es malen. —

* * *

Den 16. October.

San Giuliano liegt unter den Händen des Wundarztes und leidet heftige Schmerzen.

Er hat mich vorige Nacht abgeſandt, einen Schaz zu heben, den er verborgen hatte unter einem Leichenſteine auf dem Dorfe zu Hochkirchen. Als Bauer verkleidet gelang es mir. Es war ein Päckchen, das, wie er mir ſagte, Papiere enthielt, an denen ihm alles liegt, und dabei ein Bildniß, das er mir zeigen will — zur rechten Stunde, ſagt der liebe Geheimnißvolle.

Aber wann wird's ihm die rechte Stunde ſeyn? — Laß die Ungläubigen fragen! Süß iſt mir der Deſpotiſmus der Freundſchaft. Und der Blick von San Giuliano, als ich ruhig ſeine Vertröſtung auf die Zukunft annahm, ohne ihn zu beſtürmen mit einem: Wie weiter? — war er mir nicht ein ſchönerer Lohn, als die Befriedigung der geſpannteſten Neugier? —

VI.

Ferdinand von Seltiz an Donamar *).

M** d. 17. October.

Ja wohl, mein Donamar, ſcheint es, als ob du die ſchönſten Begebenheiten deines Lebens einem Einfalle verdanken ſollſt. Beinahe verzweiſle ich, noch eine Regel auszufinden, die auch dich mit einſchlöſſe. Unterdeß wird mir nichts meinen Glauben an Regeln nehmen. Sonne, Mond und Sterne haben ihre Regel; und das menſchliche Herz ſollte ſie nicht haben? Eine Summe bewährter Regeln, das iſt's ja, was Weisheit heißt bei allen Völkern der Erde.

Deiner neuen Bekanntſchaft freue ich mich mit dir; nur wie ſie ſchon Freundſchaft heiſſen könne, verſtehe ich nicht. Halte es meiner Regelweiſe zu gut, wenn ich das Betragen deines Spaniers mehr billige, als das deine. Das

---

*) Von mehreren Briefen des guten Seltiz, die ſeinem Herzen Ehre machen, hat man dem Publikum doch nur diejenigen vorlegen wollen, die auf die Geſchichte des Grafen Donamar Beziehung haben. D. H.

Schickſal hat euch wunderbar zuſammengeführt; aber werdet und könnt ihr beiſammen bleiben? Zwei Steine, von gleicher Kraft empor geworfen, ſchweben ihre Minuten in der Luft neben einander und fallen zu Boden jeder für ſich. Dein Spanier iſt ein ungewöhnlicher Menſch. Was folgt daraus? Studire ihn ungewöhnlich lange!

Lieber Donamar, je mehr ich den Gang deines Lebens betrachte, deſto mehr ſchaudre ich bei dem Hinblick auf das Ende. Wer ſoviel wagt, wie du, kann alles gewinnen, aber noch leichter alles verlieren. Dein Kopf iſt zu thatenvoll, die Dinge dieſer Welt zu nehmen wie ſie ſind, und doch zu wenig vertraut mit ihrer wahren Geſtalt, um ſie ändern zu können. Du ſpotteſt der Allmächtigen dieſer Erde, und trittſt in den Zauberkreis ihrer Allmacht. Du bezeugſt allen Schleichern und Gleisnern deinen Abſcheu in's Angeſicht, und biſt zu aufrichtig, um Intrigue durch Intrigue zu bekämpfen.

Halte deinen Spanier feſt, lieber Donamar, wenn du dich ihm gleich langſam hingiebſt! Er iſt vielleicht mit ſeiner geübteren Menſchenkenntniß noch einmal dein Retter, wenn du ein Volk zu retten glaubſt. Seine warme Phantaſie, die deiner Sinnesart etwas näher kömmt, als meine kalte Vernunft, und doch, durch Welterfahrung belehrt, nicht höher fliegt, als wo ſie ſich halten kann, wird dir vielleicht einmal in den Zügel fallen, wo ich mich meiner geringern Kraft gern beſcheide.

Warum kann ich dich nicht einladen zum Mitgenuß der ruhigen Freuden, die mir bald mein Haus umwandeln ſollen zwar nicht in ein Elyſium, aber doch in einen Luſtgarten der Erde? Seit geſtern bin ich als Regierungsrath angeſtellt. Mein Patent in der Hand flog ich zu meiner Louiſe, und morgen ſind wir vor aller Welt Verlobte. Ja, mein lieber Donamar, du ſchaffſt dir herrliche Träume; aber was ſind ſie gegen meine ſüßere Wirklichkeit? Nie hat eine Leidenſchaft für Louiſen mir den Kopf verwirrt; nie habe ich ihr eine meiner Pflichten aufgeopfert. Aber wenn irgend Mann und Weib in unzertrennlicher Vereinigung den Weg zum Tempel des Glücks zu finden vermögen, ſo werden wir ihn erreichen. Voll dieſer Ueberzeugung freue ich mich auf die Kette des Eheſtands, vor der du zu zittern pflegteſt; denn auch, wenn ſie uns nicht zuſammen hielte, würde ich von meiner Louiſe nicht laſſen.

Friderike von Glanzow hat ſich von ihrer Krankheit erhohlt, aber das unartige Stadtgerücht über ſie dauert. Um es unvermerkt abſterben zu laſſen, wird ſie, wie es heiſt, eine Reiſe machen mit einer jungen verwittweten Baronin Wallenſtädt, die auf einer Reiſe nach Berlin neulich hier durch kam. Ich war in Geſellſchaft mit dieſer Frau, von der alle Welt ſpricht als einem Wunder von Schönheit und Feinheit. Sie hat mit der Glanzow die natürliche Munterkeit und das Hinwegſezen über mancherlei Regeln der Etikette gemein, iſt ihr aber an Kenntniſſen, Wiz und reizender Gewandheit unendlich überlegen. Ohne etwas zu beſizen von dem, was du ſo gut als ich von einem liebenswürdigen Weibe foderſt, der heiligen Sittſamkeit, die ihren freieſten Ausdrücken und Handlungen ein Kolerit der Zurückhaltung giebt, iſt ſie ein verführeriſch-ſchönes Geſchöpf. Ihr wirklich unweibliches Betragen wird zur erobernden Originalität bei ihrem zarten, ganz weiblichen Körperbau. Man ſchließt nur, daß ſie eine Kokette ſeyn muß; man ſieht nicht, daß ſie es iſt. Alle Väter und Mütter danken dem Himmel, daß dieſe Armide unſern Hof bei Zeiten wieder verlaſſen hat; denn ſchon ging allen unſern jungen Herren der Kopf rundum, und wer vom Ton ſeyn wollte, ſang ihre Weiſe. Sollte dich das Schickſal einmal nach Berlin führen und ſie dann noch dort ſeyn, ſo mußt du der Merkwürdigkeit wegen ihre Bekanntſchaft machen, wenn du anders Mann genug biſt, das Schickſal des armen Rinaldo zu vermeiden.

VII.

Graf Donamar an Seltiz.

Bauzen, d. 28. October.

Haben dir's die Geiſter verrathen, lieber Seltiz, daß ich nach Berlin gehen würde, oder wie kömmſt du auf den Gedanken?

Geſtern vertraute mir der General im Namen des Königs ein gewiſſes Geſchäft in Berlin zu beſorgen an, ein Geſchäft, das zwar kein beſondres Kopfbrechen erfodert, aber nicht jedermann anvertraut werden konnte. Einige Monate mögten wohl dazu erfoderlich ſeyn, und immer läßt ſich in einer Hauptſtadt mehr lernen als in einem kleinlichten Winterquartier. Doch verſichere ich dich, hätte San Giuliano nicht in mich gedrungen, es anzunehmen, ich hätte es richtig ausgeſchlagen.

Warum ließ ſich's wohl der Mann, der mich liebt, ſo angelegen ſeyn, meiner los zu werden? Sollte es Ernſt ſeyn, wenn er mir klärlich beweiſ't, daß Stillſitzen für meinen Geiſt durchaus nicht tauge? Sollte er aus ächter Freundſchaft den Genuß der Freundſchaft aufopfern, weil dieſer ſich izt nicht mit meinem Wohl verträgt? — Zweifle, wer kann! Ich glaube an San Giuliane.

Und dir, mein Seltiz, möge dein Weibchen bald werden! Buben und Mädchen, rothwangig und flink, müſſen euch umſpringen, alle Jahr eins mehr; und wenn ich euch wieder beſuche und du mir deinen Erſtgebohrnen in die Arme reichſt, muß der Junge ſchreien vor Freude.

Was iſt's doch mit mir? Warum bin ich ein Wildfang im Punkt des Eheſtands, und doch ſonſt ſo lebeſam? Sag ja deinem Weibchen nie, daß ich mich vor dem Heirathen fürchte; ſonſt möchte ſie ſich vor mir fürchten. Sag ihr aber, daß mein Herz ſeit einiger Zeit unbegreifliche Launen hat, und wie Noah's Taube umherſchwirrt über wüſte Gewäſſer, und keinen Zweig findet, darauf zu ruhen; daß mir nichts von dem, was ich bis izt hätte erhalten können von Mädchen und Weibern, das Rechte iſt, und daß, was mir das Rechte ſeyn würde, dem Anſehn nach auf Träumerei hinausläuft; daß ich alſo, gern oder ungern, philoſophiſche Vorkehrungen mache, um alle Weiber ohne Ausnahme entbehren zu lernen. Und du ſelbſt ziehe daraus den einfachen Schluß, daß ich zwiſchen einer Legion von Baroninnen Wallenſtädt durchgehen kann, meiner Gemüthsruhe unbeſchadet.

Deine Zurechtweiſungen, guter Mentor, liebe ich, wenn ich gleich fortfahre, andrer Meinung zu ſeyn. Ob ich ein Glückskind bin oder ein Unglückskind, möchte ich nach gerade ſelbſt wiſſen, finde es aber überflüſſig, mir darüber eine unruhige Stunde zu machen. Was hat man davon, wenn man ſich ſein eignes Herz analyſirt? Vorwärts müſſen wir einmal durch's Leben, jeder nach dem Stoß, den ihm Natur und Schickſal gab. Von dem, was kommen ſoll, ſagt uns die Vernunft nur eben ſoviel, daß wir nicht gegen die Wand rennen, ſtatt zur Thür hinauszugehen. Bei den wichtigſten Angelegenheiten unſres Lebens weiß ſie ſoviel Für und Gegen, daß ſie am Ende gar nichts weiß, und uns dem Gefühl unſrer Beſtimmung überläßt, als dem einzigen Wegweiſer in der Wüſte.

Der Zephyr fragte einmal den Sturmwind: „Sag mir an, Lieber! Bin ich nicht glücklicher, als du? Sanft koſe ich mit dem Geblüm und Düfte wallen lieblich um meinen friedlichen Hauch. Sei wie ich, Lieber, und werde glücklich!" — "Glücklich? — ſeufzte der Sturmwind — Ich werfe die Wälder hin, weil ich da durch muß."

VIII.

Laurette von Wallenſtädt an Friderike von Glanzow.

Berlin den 5. October.

Sie kommen nicht, armes, trauriges Kind? Sie ſchreiben auch nicht, daß Sie kommen wollen? — Was iſt doch ein Mädchenherz ein verzagtes Ding! kalt im Sommer und warm im Winter! traurig im Glück und fröhlich im Unglück! ämſig wie eine Ameiſe, wo es nichts zu thun giebt! und wo Hände und Füße geregt ſeyn wollen, läſſig wie ein Seidenwurm, der an's Spinnen denkt! — Friderike! Friderike! In was für einem Gebetbuche haben Sie wieder geleſen? Welcher leidige Spruch aus einer alten oder neuen Offenbarung hat die lebendigen Vorſätze überflügelt, die Sie ſo rühmlich faßten?

Ja, wären Sie ſo ein Schweſterchen, die vor Züchtigkeit nicht weiß, welchen Fuß ſie beim Gehen zuerſt aufheben ſoll; die Bruſtbeklemmungen fühlt, wenn ihr der Mond in's Bette ſcheint; die dem lieben Gott die Sünde abbittet, wenn ſie einen Mann geküßt hat; wären Sie ſo ein Ding, liebe Friderike, dann ſollte es mir Leid thun um jeden Federſtrich, der Ihnen meine Liebe beweiſet. Narren und Närrinnen müſſen ſeyn in dieſer Welt, damit die Klugen Stoff zum Lachen haben. Aber Sie, meine Friderike, ſind zu etwas Höherem beſtimmt, als Großmuttertugenden zu üben. Sie haben Verſtand, und alſo eine Vollmacht von der Natur, zu herrſchen über alles, was keinen Verſtand hat. Erzogen unter Reifroksfiguren, wo die Schnürbruſt der Ehrbarkeit alles freie Leben des Buſens erdrückt; wo es Tugend iſt, mit dem Fußboden zu liebäugeln; wo jeder Ausflug des weiblichen Genies Unanſtändigkeit, jeder Lebensgenuß Laſter geſcholten wird; gefeſſelt durch Ihr Schickſal, wurden Sie frei durch ſich. Die Natur entwickelte mütterlich in Ihnen den Freiheitsgeiſt, der ſich hinausſchwingt über Regel und Ammenphiloſophie, um ſeinem edlen Gelüſt zu folgen.

Kind, Sie reizen die Natur zum Zorn, wenn Sie ſich härmen. Hat ſie Ihnen nicht ein ganzes Arſenal voll geſeiter Waffen geſchenkt? Wer läßt ſolche Waffen ungeſtraft verroſten? —

Aber Sie wollen ſich rächen an Ihrem Donamar? Wollen wohl gar durch Liebe ſich rächen? — Eine bedenkliche Rache; indeß zu gebrauchen für den Anfang, wenn ſie recht gehandhabt wird. Aber läßt mich Ihr Betragen vermuthen, daß Sie es verſtehn, eine Prieſterin der Rache zu ſeyn? — Sich ſo ſchwach und liebeskrank bloß zu ſtellen vor Jedermanns Augen! Ein Kaufmann mit Spekulationen und ohne Credit! — — Glauben Sie denn, daß jemals ein Mann umkehren wird, wenn er merkt, daß es uns darum zu thun iſt? Im hellen Sonnenſchein den Spiegel vor's Auge von weiten! Dann taumelt die Lerche in's Nez.

Sie ſind eine ſchöne Roſe, liebe Friderike, reizend an Duft und Geſtalt, aber noch eine einfache Roſe, unvollendet durch die Hand der Kultur, die weisheitsvoll ergänzt, was die Natur nicht Zeit hatte zu beſorgen. Komm dann unter meine Pflege, ſchöne, prangende Roſe! Ich will dich verſezen aus deiner Wildniß, wo niemand deinen Werth zu ſchäzen vermag, in einen königlichen Garten. Da ſollſt du vollere Knoſpen treiben und balſamiſcher duften, ſtolz und wonneſam, mit mir in die Wette!

Liebes Kind, ich habe die Welt geſehen und ſag' es mit Alexandersgefühl, daß es Kleinigkeit wäre, ſie zu erobern, wenn man ſich nur ausdehnen könnte über den engen Raum, der unſre Gegenwart begränzt. Was ich erreichen kann, iſt mein. Ich habe zwei glänzende Reiche, ein ſichtbares und ein unſichtbares, werde bedient von allen Aemtern und Ständen, habe meine Hofſchranzen und Kammerfrauen, meine Miniſter und Heerführer, meine Günſtlinge und Spaßmacher. Man ſtößt und tritt einander um einen Blick vor mir. Man ſchäzt ſich glücklich, mein Sklav zu ſeyn. Wenn Sie, liebes Kind, Zeugin geweſen ſind von einer einzigen Huldigung, die ein mächtiger Vaſall mir knieend leiſtet, und es reut Sie dennoch, bei mir in die Schule gegangen zu ſeyn, ſo will ich meine Kunſt aufgeben, in ein Urſelinerinnenkloſter ziehn, Bauermädchen im A B C unterrichten und in einer dumpfigen Zelle täglich Bußpſalmen beten vor dem Bilde der heiligen — Aſpaſie.

In der Hofnung, daß Sie die ſchweſterliche

Liebe, die ich für Sie fühle, erkennen und ſich bilden werden nach meiner Erfahrung, gebe ich Ihnen als Grundſchwelle aller Kunſt und Weisheit die Regel: Hüten Sie ſich vor Leidenſchaft! Leidenſchaft, liebe Friderike, iſt ein Ding, das man einflößen muß, aber nicht empfinden. Leidenſchaft bringt uns um allen Genuß und um alle Herrſchaft.

“Aber wenn ich nun einmal Leidenſchaft fühle!” ſagen Sie? Schlimm genug, daß Sie das noch im Ernſt ſagen können. Doch auch gefährliche Krankheiten laſſen ſich heilen, wenn man zur rechten Zeit Arznei nimmt. Ich habe ein Specifikum gegen die Leidenſchaft, aber aus den Händen kann ich's nicht geben. Wollen Sie geheilt ſeyn, liebe Kranke, ſo kommen Sie, kommen Sie!

Fürchten Sie ſich vor der Wärme Ihres Herzchens? Liebes Kind, man kann alles lernen und alles verlernen, wenn man recht will. So bald man einer Empfindung freies Spiel läßt, kühlt ſie ſich ab wie die Liebe im Eheſtande.

Was dem einen gut iſt, hilft dem andern. Was mir Kraft und Freude giebt, ſoll Sie geſund machen. Oder verzweifeln Sie an Ihrer Diſpoſition? Ich bin ſchön; Sie ſind es auch. Daß ich es bin, ſagt mir mein Spiegel, der, wie Kenner verſichern, von dem reinſten Glaſe iſt. Ein junger Offizier, der Mathematik verſtand, mußte die Horizontalfläche dieſes Spiegels in meiner Gegenwart mit der Waſſerwage unterſuchen, und ſchwur bei Newtons Brille, daß er ebner ſei als das windſtille Meer. Dann bewieß er mir aus der Optik, daß entweder der große Newton ein Lügner, oder mein Spiegel ſo ehrlich ſei, daß ich mein Bild darin finden könne ohne den kleinſten Nebenzug. Alſo, mein Kind, iſt meine Schönheit mathematiſch gewiß wie die Geſeze des Weltalls; und der Beweis für die Ihrige ſoll Ihnen noch ſüßer geführt werden, wenn Sie kommen.

Was iſt es doch ein ſchönes Ding um Beweiſe! Bei meiner Kunſt! Ich möchte Mathematik verſtehen, weil ſich da, wie man ſagt, alles beweiſen läßt. Unterdeß, bis ich's bringe bis zur Algebra, will ich mich mit meinen bisherigen Beweisthümern begnügen. So habe ich ſeit meinem vierzehnten Jahre gewußt, daß es für unſre Schönheit und Kunſt gar nichts beweiſet, wenn ein Mann uns ewige Treue ſchwört; daß es noch weniger beweiſet, wenn er von Anbetung ſpricht, und daß es am allerwenigſten beweiſet, wenn er vor uns auf die Knie fällt. So weiß ich — Doch halt! Sie müſſen nicht zu früh alles wiſſen, was ich weiß. Wer gar kein Lehrgeld giebt, lernt nicht gründlich. Einen Beweis ſollen Sie dafür haben von meinem Intereſſe an dem Schickſal Ihres liebenden Herzens. Ich habe keine Mühe geſpart, Kundſchaft von Ihrem Donamar einzuziehn, und meine Bemühungen ſind geglückt.

Wie nun auf einmal das Mädchenherz aufſchlägt! Wie Gedanken und Ahndungen Ihre Seele durchfliegen! — Gelaſſen, liebes Mädchen! Ohne Selbſtüberwindung reift keine Tugend.

Ihr Flüchtling, ſagen meine Zeitungen, zeigt bei der Armee, wo er ſich übrigens leiblich wohl befindet, was er zu Haus gezeigt hat, daß er anderes Sinnes iſt, als der gewöhnliche Schlag von Menſchenkindern. Die Leute reſpektiren ihn und haben ihn gern und wiſſen doch nichts eigentliches aus ihm zu machen. Nur, wenn er pfeift, müſſen ſie tanzen, und wenn ſie pfeifen, bewegt er keinen Fuß; das haben ſie herausgebracht. Ob er heiter oder melancholiſch iſt, kann der Wiz dieſer Leute nicht ergründen; denn in Geſellſchaft ſpricht er feurig und munter; ſobald er ſich aber allein glaubt, runzelt ſich ſeine Stirn; er ſcheint oft in ſich bewegt und in Phantaſien verloren. Das, meinen die Leute, ſei doch handgreiflicher, unerklärbarer Widerſpruch. O der Einfältigen! — Aber noch ein Zuſaz von Wichtigkeit. Der Flüchtling hat vertrauten Umgang mit einem Weſen ſeiner Art, einem ſchwarzen Huſaren, der ſich Graf St. Julien nennt, einem majeſtätiſchen Melancholiker, der Beſchreibung nach.

Was deuten Sie aus dem allen, kleine Betrübte? Oder vergeſſen Sie ſich und Ihren Donamar vor Verwunderung, woher ich dies alles ſo bald erforſcht habe? Liebes Kind, fragen Sie mich, was in Liſſabon oder Petersburg vorgeht, und mit umlaufender Poſt ſollen Sie Antwort haben. Lauretten von Wallenſtädt iſt kein Geheimniß unzugänglich, das Männer verwahren.

Und nun kein Wort mehr von Mismuth und Schmerz! Wie ein epiſcher Dichter ziehe ich alle die zerſtreuten Fäden von Abenteuren und Menſchennaturen in ein Gewebe zuſammen; und wenn die Handlung bis zur Kataſtrophe glücklich durchgeführt, das Intereſſe behauptet und die Erwartung auf's höchſte geſpannt worden iſt, dann, liebe Friderike, wollen wir mit einander genieſſen der Freude des Ausgangs. Unter einem Triumphbogen wollen wir feſtere Freundſchaft ſchlieſſen. Neugeſtärkt in unſerm heroiſchen Sinn wollen wir Junonen ſeyn gegen alle Rebellen, die ſich gegen unſern monarchiſchen Zepter empören, Huldgöttinnen den ſchönen Seelen, die ſich mit Ehrfurcht uns nahen. Mit überſchwenglichem Segen aber wollen wir unſre Erwählten überſchütten, ſo lange ihre Zeit währt, ſo warm, ſo hingegeben, ſo ſüß und ſo berauſchend, wie Venus ihren Adonis.

IX.

Friderike von Glanzow an Laurette von Wallenſtädt.

M**, d. 11. October.

Wirklich? Sie wollen ſich meiner annehmen? mich erziehen? mich glücklich machen? Ihre Herrſchaft mit mir theilen? — Ihr Wille iſt groß, liebe Freundin. Aber wie wird es um die That ſtehen, wenn ich — wie nenn' ich es recht? — kurz, das, wozu Sie mich machen wollen, nicht ſeyn will?

Meine Freundin — ja, das ſind Sie. Sie kennen Sich und mich. Ich habe noch vieles zu lernen. Aber was würde Donamar ſagen, wenn er vollends hörte — Ach! Mir hilft kein Rath, der gegen Donamars Rath iſt. —

Warum bin ich ſo eine freimüthige Thörin? Warum hat mich die Natur nicht zum Zieräffchen gemacht, daß ich dem ſtolzen Männerherzen ſchmeicheln könnte durch ſittſames Kopfhängen und keuſche Grimaſſen? Dann wär' ich ja glücklich, wenn ich albern wäre! —

Donamar, der Mann, den ich liebte, verabſcheuet mich nicht weil ich ein Laſter begangen, nicht weil ich einem Erdengeſchöpf unrecht gethan habe; Donamar verabſcheuet mich — und das iſt die Hölle! — weil ich bin wie ich bin. — Ich bin ſchön, ſagen Sie? O wär' ich häßlich wie eine Eule, und hätte ihm gefallen! Oder liebt er eine Andre? O wie gern buhlte ich in die Wette um den köſtlichen Preis! — Aber daß er nicht mein Aeuſſeres, nicht mich um eine Andere, daß er mich um meiner ſelbſtwillen verabſcheuet — das, guter Gott! hatte doch mein unbefangnes Herz nicht verdient! — —

Hüten vor Leidenſchaft ſoll ich mich? Das klingt ja luſtig! War ich nicht ein muthwilliges Ding neunzehn Jahre lang? War ich nicht ohne Leidenſchaft, wenn ich im Amazonenkleide auf meinem flinken Pferdchen dahin flog, und die ſchönen Herren alle ſich ſtarr gaften hinter mir her? War ich nicht ohne Leidenſchaft, wenn meine Laune die Weiſen aufjagte von ihren Stühlen? — Das liegt nun alles wie Schattengeſtalt vor meinen Augen! Warum thut es das? Warum denk' ich nicht gern zurük an Zeiten, wo ich glüklich war? — Wenn Ihr Scharfſinn ein Mittel weiß, mir die Vergangenheit werth zu machen, ſo übergeb' ich die Gegenwart in Ihre Hände.

Es war ein flüchtiger Sonnenblik für mich, liebe Freundin, die kurze Zeit Ihres Hierſeyns. Sie redeten Empfindungen in meine Seele hinein, die Sie nachher darin fanden und für meine eignen nahmen. So wie ich Ihren Wagen wegrollen hörte, verſchwanden alle tröſtliche Phantaſien, als gehörten ſie zu Ihrem Gefolge. Meine Arme ſanken. Ich taumelte auf mein Kanapee. Eine Viertelſtunde verging, eh die ſiedenden Thränen, die hinter meinen Augen drükten, mir einige Ruhe gaben durch ihren Ausbruch. —

Mitleidige Freundin! Der Sturm hat die Blüten meines Geiſtes verweht. Mein Wiz iſt dahin. Ich kann keinen Rath mehr befolgen. Ihre Talente theilen Sie mit, wo ſie wuchern. Ich bin einfältig geworden.

Zerſtreuung bedarf das einfältige Ding, meint mein Vater; und es iſt möglich, daß er recht hat. Er hat mir eine Luſtreiſe vorgeſchlagen, und ich habe zu allem Ja geſagt. Wohin wir reiſen? Nach Holland oder Welſchland? Mir gleich. —

Intereſſiren Sie ſich wirklich für mich, ſo ſchreiben Sie mir alles, was Sie von Donamar erfahren! Hören Sie wohl! Alles!

X.

Laurette von Wallenſtädt an Friderike von Glanzow.

Berlin, d. 30. October.

Ja wohl ſind Sie wieder krank, liebes Kind, recht herzlich krank. Das würde ich leſen in Ihrem Briefe, auch wenn kein Wörtchen von einem Rückfall darin ſtände.

Soll ich verzweifeln an der Kur, weil ich einſehe, daß dieſer Rückfall wirklich gefährlich iſt? Nicht alſo. Vielmehr mache ich mich darauf gefaßt, Widerſpruch, kleine Unarten, auch ſelbſt anfänglichen Undank von meiner lieben Kranken zu ertragen. Meine Belohnung iſt das Bewußtſeyn, — eine Seele gerettet zu haben.

Armes, krankes Herzchen! Hat dich dein Verſtand ſizen laſſen, wie dein Donamar? — Denn ſieh! Der Wiz einer Betſchweſter könnte darauf gefallen ſeyn, dir eine ſolche Antwort auf meinen Brief zu diktiren, die ganz das Gegentheil ſagt von dem, was ſie ſagen ſoll. Der Wiz einer Betſchweſter könnte herausbringen, daß bei allem kein Gewirr von So und Nicht ſo in deinem Briefe geſchrieben ſteht: "Sieg oder Tod! Donamar mein, oder ich unter die Erde!" —

Das nenn' ich noch Heroiſmus, liebe kleine Friderike! Darum gebe ich Sie auch nicht verloren und freue mich hoch, daß die Krankheit bloß Ihren Verſtand, nicht aber Ihren Willen geſchwächt hat.

Der Verſtand, liebe Friderike, eh er ſich recht gemeſſen hat mit den Dingen der Welt, iſt ein Kind. Er kann von den größten Anlagen ſeyn, und läßt ſich doch von dem Herzen alles weiß machen. Nur Zeit und Gelegenheit; nur einige Strafexempel; und die Ausbildung findet ſich, wie zwei Lippen im Dunkeln. Aber der böſe Feind, der immer Unkraut unter unſern Weizen ſäet, der uns um den Genuß der ganzen ſchönen Welt betrügt, wenn wir ſeiner nicht Meiſter werden, iſt die Leidenſchaft. Ja, ja! die Leidenſchaft! Traurig klingt es, wenn Sie ſagen, daß meine Lehre luſtig klingt. Wollen Sie glücklich werden, ſo müſſen Sie davon überzeugt ſeyn, und darum werde ich nicht aufhören, Ihnen über den alten Text zu predigen: Höre dich vor Leidenſchaft! Ueber die Thür Ihres Schlafzimmers will ich's ſchreiben: Hüte dich vor Leidenſchaft!

Wollen Sie's denn hören in Ernſt und Form, wie dieſer verkappte Satan in dem blühenden Reiche Ihres Verſtandes gehauſet hat? Wohlan, wir wollen mit der Theorie anfangen!

Es ſteckt irgendwo in der menſchlichen Natur ein Geiſt, den unter hundert Philoſophen kaum zehn kennen, und unter dieſen zehn kaum einer zu gebrauchen verſteht; der Schuzgeiſt aller großen Fürſten, Generale, Staatsminiſter und Volkslehrer; ein Geiſt, durch den man ohne Mühe den Eigenſinn kuriren, die Narrheit leiten, die Weiſen bethören, die Trägen aufſchnellen, die Lebhaften einſchläfern kann; ein Geiſt, der alle Tollkräuter, Opiate und Stahlfedern des Herzens zu nichte macht; der Widerſpruchsgeiſt. Wer dieſen Geiſt zu bannen, oder richtiger geſprochen, wer ihn in ſeine Dienſte zu nehmen verſteht, der kann mehr damit ausrichten, als Aladin mit allen Geiſtern der Wunderlampe; der hat, was er verlangt; deſſen Reich iſt gegründet.

Von den unzähligen Anwendungen dieſer nicht gemeinen Wahrheit izt nur eine für Sie.

Hätten Sie, liebe Friderike, ſobald Sie gewahr wurden, daß Donamar an Weibern mehr das Sittige, Jüngferliche, Zurückhaltende liebt, als das Unbefangne, Lebendige, Freie, ihm, ſtatt zu ſchwanken, ob Sie ihn zu ſich herüber oder ſich zu ihm hinbeugen ſollten, etwa nur gelegentlich mit ſtolzer Offenherzigkeit in's Geſicht geſagt: Es ſei doch Schade, daß ein Mann von ſolchen Talenten ſo wenig Mann ſei! — Wie würde das die Karten gemiſcht haben! — Behüte Gott, daß Sie verſucht würden, zu glauben, was Sie da ſagten! Wie wäre auch das möglich zu glauben von Donamar? Aber gereizt mußte der Ritter werden; gepeinigt mußte er werden von dem Gedanken, troz ſeinem Bewußtſeyn, bei einem Weibe, einem reizenden Mädchen, in dem Credit zu ſtehen, er ſei nicht Mann genug. Vor Verdruß mußte er irr werden in ſich ſelbſt. Gern oder ungern mußte er ſeine Ehre retten. Gern oder ungern mußte er ſich Ihnen nähern. Sie, liebe Friderike, mußten thun, als ob Sie das gar nicht ſähen. Noch näher mußte er Ihnen kommen, damit Sie's durchaus ſähen. Izt, wenn die Saite ſtraff geſpannt, wenn der große Zwek erreicht war, daß er ſich für Ihren Beifall intereſſirte, mußten Sie unvermerkt den Ton mildern, unvermerkt etwas hinübergehen in ſeine Sinnesart. Entgegen mußten Sie ihm gleiten, wenn er glaubte, Ihnen entgegen zu ſtürmen. Und war er Ihnen ganz nahe, der friſche, blühende Mann ganz nahe dem friſchen, blühenden Mädchen — heilige Natur, du müßteſt wandelbar ſeyn wie ein Männerherz, wenn Donamar nicht Friderikens geworden wäre, ihr, wie ſie's verlangte. Aber wer leidenſchaftlich handelt, freilich, der kann ſolche Thaten nicht thun. —

Laſſen Sie das Geſchehne geſchehen ſeyn! Es iſt kindiſch, über die Vergangenheit nachzudenken, wenn man ſie nicht gebrauchen will für die Zukunft, und dazu haben wir ihrer izt nicht nöthig.

Sie wollen, Donamar ſoll umkehren zu Ihnen; und Sie gehen hinter ihm her? Er ſoll Sie lieben, und Sie gehen bei ihm in die Schule? — Klüger wär' es doch, Sie reiſeten ihm nach ſpornſtreichs in's preuſſiſche Lager! —

Nein, meine Friderike, ſo laſſen ſich nicht Männer, ſo läßt ſich kein vernünftiges Geſchöpf überwinden. Kann ein Schulmeiſter Reſpekt haben vor dem Kinde, das die Ruthe küßt? Loben wird er's; o ja; wird es ein gutes, folgſames Kind nennen; o ja; und wenn Sie, Friderikchen, damit zufrieden ſind, daß Ihr Donamar, wenn er's bis zum Miniſter gebracht hat, Ihnen eine Stelle als Stiftsfräulein im Kloſter verſchafft; er wird nicht ermangeln. Aber lieben ein Mädchen, das ſich hat von ihm züchtigen laſſen, mag ein Miſſionsprediger können; kein Donamar. Ein Donamar muß anbeten, wo er liebt, oder in Anbetung ähnlichem Wahnſinn ſchwindeln. Alle die Dinge laufen auf eins hinaus, Liebe, Anbetung, Wahnſinn.

Denken Sie dieſem nach, liebe Kranke, und überheben Sie mich durch Ihre Gegenwart dem wirklich läſtigen Geſchäft, Recepte zu ſchreiben. Das Herumreiſen mit Ihrem Vater hilft Ihnen zu gar nichts. Hier in Berlin haben wir die Nachrichten aus der erſten Hand und können jedes brauchbare Rad einſchieben in unſre Maſchine.

N. S. Was geben Sie mir denn, wenn ich Ihnen wieder etwas Neues erzähle? — Aber Kranken darf man nicht alles ſchreiben, was man wohl ſagen kann.

XI.

Graf Donamar an San Giuliano.

Berlin, d. 4. Nov.

Da wär' ich alſo in dem berühmten Berlin und hätte viel und mancherlei Neues geſehn, und meine Seele erkennt allen Werth des Vielen und Neuen. Aber Sättigung, Genuß, Heiterſinn, aus welcher Quelle ſchöpf' ich die? — In einem Wirtshauſe unterwegs fand ich den Orbis pictus. Ich blätterte darin, wie ein Kind, und dachte: Die wirkliche Welt wie die gemahlte iſt doch auch nichts mehr, als ein Bilderbuch für Kinder, wenn unſer Herz nicht höhere Schönheit hineinträgt. —

Menſchen allerlei Art hab' ich auch geſehn, recht menſchliche mitunter; aber der Himmel weiß, wie es kömmt, daß ſie mir zur Laſt ſind. Nie in meinem Leben war mir ſo, wie izt. Keine feindſeelige Empfindung iſt in meiner Seele, und doch kann ich, ehrlich geſtanden, im Grunde niemanden dulden, als mich. Oder iſt's die Welt in mir, das, was ich mein Ich nenne? —

Thätig, thätig muß ich ſeyn; ich fühl' es wie mein Daſeyn, daß du recht haſt; aber dieſe Negociantenthätigkeit war mir doch nicht die rechte. — Es muß mich durchdringen, erſchüttern, ausfüllen, was mir bekommen ſoll. Dieſe Hauptſtadt, wo der Krieg alles Leben der Monarchie zuſammendrängt, iſt mir zu todt; denn ihr Leben iſt nicht das meine.

Herrlicher San Giuliano! Mein Thun und Dichten gehört dir zu. In deiner Gefangenſchaft iſt meine Kraft. — Selbſt das Räthſelhafte deiner Verhältniſſe erhöht, ich weiß nicht wie? meine Liebe zu dir, wie du lebſt und biſt. Halb ſehe ich dich deutlich und halb in einem Nimbus, und eben der Nimbus macht dich ſo geiſtergroß. Deine Winke kommen mir vor wie die Winke einer Hand aus den Wolken. Behalte ja deine Geheimniſſe! —

Da ſollte ich zu Abend ſpeiſen bei einem Kammerherrn von Z**, den ich von meiner italiäniſchen Reiſe her kenne. Die Baronin Wallenſtädt, eine Dame, deren Bekanntſchaft mich gewiß intereſſiren würde, ließ er mich wiſſen, würde auch da ſeyn. Alſo bei meinem erſten Schritt in Berlin dieſe Baronin Wallenſtädt! — Ich habe ihm ganz freundlich zurückſagen laſſen, daß ich mich dieſen Abend nicht wohl abmüſſigen könne von meinen Geſchäften, am wenigſten der erwähnten Dame zu lieb. — Es iſt mir nachher eingefallen, daß ich den Zuſaz doch nicht hätte dem Bedienten in den Mund legen ſollen. Nun es indeß geſchehn iſt, mag ſie den Denkzettel behalten.

Nun will ich mich ruhig halten auf meinem Kämmerlein und meinem San Giuliano zu Ehren ein ſtilles Feſt feiern im Allerheiligſten meines Herzens.

* * *

Was iſt das? Narrenſpiel oder Intrigue? — Aber wartet nur! Ich will durchreiſen durch eure Spinngewebe, und ſollten mir die Fäden an den Fingern hängen bleiben.

Jemand, der eine Einladung ausgeſchlagen hat, zum zweitenmale zu bitten, iſt doch, ſoviel ich mich erinnere, gegen alle Regeln der Etikette. Und der Kammerherr Z**, der doch ſonſt wohl weiß, was Etikette iſt, ſchreibt mir ein Billet, dem ich die Aengſtlichkeit anſehe, mit der es verfaßt iſt, und bittet mich inſtändigſt, wenigſtens, wenn ich auch nicht bei ihm ſpeiſen könne, eine Stunde in ſeiner Geſellſchaft zu ſeyn.

Liſtiges Volk! Wenn ich's nicht ſchon wüßte, daß die kluge Baronin Wallenſtädt in M** geweſen iſt und in Verbindung ſteht mit dem halbklugen Fräulein von Glanzow, dann möchte das Komplot zum Beſten dieſes Fräuleins Gefahr für mich haben.

Unterdeß hatten ſie mir böſes Blut gemacht, und das müſſen Intriguenſpinnerinnen nicht ungeſtraft thun. Ich habe zum zweitenmal die Einladung abgeſchlagen.

Soll ich mir von der Wallenſtädt eine Standrede halten laſſen wegen meines Betragens gegen ihre wahrſcheinlich ſogenannte Freundin? —

O, daß ich ſo leidig mußte herausgeriſſen werden aus meinem ſüßen Genuß! Fürwahr, es ſollte dem Menſchen nichts heiliger ſeyn, als ein Menſch, dem es wohl iſt in der Einſamkeit. Jeder Verſuch, ihn herauszuziehen, iſt ein Eingriff in das ehrwürdigſte Recht des Herzens, ſich ſelbſt genug zu ſeyn, wenn es will.

* * *

Abends, 10 Uhr.

Der Menſch denkt's; Gott lenkt's. Mit Schlangen und Drachen glaubt' ich kämpfen zu müſſen, und ein reizendes Weib hab' ich gefunden.

Fertig, mich wieder zu ſammlen zum innern Geſpräch mit dir, kramte ich unter meinen Papieren und ſuchte nach einigen Blättern, die du mir einmal gabeſt, als mein Bedienter anmeldete — den Kammerherrn Z** in eigner Perſon. Eh ich antworten konnte, trat der galante Mann ſelbſt mit tauſend Proteſtationen in's Zimmer.

Mein Geſicht, haſt du mir einmal geſagt, iſt beredter, als meine Zunge. So mogte dann auch mein Unwille gegen den Kammerherrn mit Kapitalbuchſtaben darauf geſchrieben ſtehn, als ich mich gegen ihn verneigte. Wirklich machte er eine empfindliche Mine, nahm ſich aber bald wieder zuſammen und trieb mich mit Schmeicheleien und wiederhohlten Betheurungen, daß er ſeine Geſellſchaft bloß auf mich eingeladen habe, daß ich ihn doch nicht würde compromittiren wollen u. ſ. w. ſo in die Enge, daß ich keinen Ausweg ſah, als auf eine Viertelſtunde mitzugehn, aber gewafnet mit dem Vorſaz, das überläſtiläſtige Geſchlecht ſo zu züchtigen, daß dieſe moraliſche Gewaltthat die lezte ſeyn ſollte, die ſie an mir verübten.

Eine elegante Geſellſchaft, die Damen auf dem Sopha hinter dem Theetiſch und die Herren auf Stühlen im halben Monde gelagert, erhub ſich, als ich zu ihnen trat, und beſchoß mich mit Blicken der Neugier, als ob ich ein aufgeſtelltes Ziel wäre. Man wollte mich's, glaub' ich, nicht empfinden laſſen, daß ich erſt auf dreimalige Einladung erſchien; denn eine ſeltſame Verlegenheit drückte den Meiſten die Köpfe eben ſo tief nieder, als ich meinen Kopf in die Höh hob. Was ich zuerſt ſuchte? Liegt nicht jedem General daran, ſeinen Feind gleich beim Angriff auſſer Poſitur zu ſezen durch ein kühnes Manöuver? Schwerlich war der Blik liebreich, mit dem ich unter den Weiberköpfen nach der ſchönen Wallenſtädt haſchte.

So wie ich ſie ausfand — und wer hätte dies Geſicht nicht ausgefunden unter den wäſſerichten Phyſionomien zu ihrer Rechten und Linken? — dieſe ſchwebende Haltung des Körpers; dieſe ſpielende Biegung, mit der ſie den Arm aufhub; dieſe Unendlichkeit von Ausdruck in den Zügen des Geſichts, das mir nur halb zugekehrt war; dieſes — doch halt, Phantaſie! Ordentlich erzählen heißt chronologiſch erzählen, ſagen die Juriſten.

Um meinen Straftext war es gethan, als meine Augen ſagten: Das iſt ſie! —

Halb angelehnt an den Sopha, mit der Linken — War es nicht ſo? — Ja, richtig, mit der Linken — auf den Theetiſch geſtüzt ſo leicht wie eine zarte Blume auf ein untergelehntes Stökchen, ſtand ſie, das Geſicht gekehrt gegen eine derbe Fleiſchmaſſe, die Dame vom Hauſe, die ſchon wieder ſaß. Nach mir ſah ſie nicht her. Der feine Umriß ihres Profils, der mich traf, that, im Kontraſt mit dem Puddinggeſicht daneben, eine Wirkung, wie Sternenſchimmer um Mitternacht. Meine Seele war Auge. —

Sanft ließ ſie ſich niederfallen zwiſchen ihre Nachbarinnen auf dem Sopha, immer gegen die dicke Geſtalt gekehrt, der ſie etwas zuſprach, und die doch nicht ſonderlich aufzumerken ſchien, weil ſie ſteif und dumm mich anſah. Als ich's am wenigſten vermuthete, ergriff mich meine vermeinte Feindin mit einem Minervenblik, der meine Augen zur Seite trieb, maß mich wie einen Rekruten, lächelte, als ich mich ermannte, dieſen Blik zu begrüßen, und wandte ſich wieder zur Seite.

Mein Genius vergebe mir, daß ich mich gedrükt fühlte; aber geſtehen muß ich's; meine Lage war ängſtlich.

Mit Fragen wurde ich gezwakt von meinem Kammerherrn, mit Fragen von unbekannten Herren, mit Fragen von unbekannten Damen. Nur aus dem Munde der Einzigen, der ich ſo gern geantwortet hätte, keine Frage, kein Wort, kein Laut.

Eine ſeltſame Stille theilte ſich von Stuhl zu Stuhl der ganzen Verſammlung mit; aber im Moment, wo ich das Picken meiner Taſchenuhr hörte, that die ſchweigende Königin ihren Mund auf, und die ganze Verſammlung lebte. Es war ein wiziger Einfall, eingekleidet in eine treuherzige Frage und an den Kammerherrn gerichtet, womit ſie zur allgemeinen Geiſtesthätigkeit das Signal gab. Weil es eine Anſpielung auf eine Geſchichte war, die ich nicht wußte, verſtand ich das Wizige der Frage nicht, lachte aber, — ſag mir, warum? — mit den Andern, als hätt' ich's verſtanden. Wer mitgelacht hatte, wollte auch mit wizig ſeyn, fühlte aber bald unter den Streichen dieſer gaukelnden Grazie, daß beides nicht einerlei iſt. Und was that Ornamar? Er vergaß alles Unmuths und fühlte ſich hochgeſpannt, mit der Heldin im Wortgefecht einen Gang zu verſuchen.

Wie ich überhaupt Weibern, vor denen ich nur halben Reſpekt habe, wohl ſchöne Sachen ſagen mag, ſo machte ich auch die Probe mit ihr. Sie achtete nicht darauf. Nur den Sinn von dem, was ich ſagte, hob ſie heraus, und wir geriethen in ein wiziges Debattiren, und vom wizigen Debattiren zum wirklich philoſophiſchen Räſonniren, ohne daß jemand unſern Dialog unterbrach. Lebensgenuß war das Thema; und nie in meinem Leben habe ich weder Mann noch Weib mit ſolchem zart-epikuriſchen Scharfſinn, ſolchem Intereſſe, ſolcher Laune und ſolcher Regelloſigkeit eine ernſthafte Frage abhandeln hören.

Was ſagte ſie denn? — Lieber San Giuliano.

no, was ſie ſagt, daran denkt man bei ihr nicht. Man fühlt nur die Art, wie ſie es ſagt.

Wohl koſtete mir's Ueberwindung, aufzubrechen, als die ſchlagende Wanduhr meldete, daß ich ſchon eine Stunde dageweſen ſei; aber um nicht an meinem eignen Wort zu Schanden zu werden, mußt' ich eilen zu meinen angeblichen Geſchäften.

Beim Weggehen flüſterte mir der Kammerherr zu: "Sie ſollen's künftig bedauren, daß Sie nicht geblieben ſind. Sehn Sie dort das Klavier? Die Frau von Wallenſtädt ſpielt wie eine Virtuoſin, und auf dieſen Abend hat ſie uns eine muſikaliſche Unterhaltung verſprochen." — Warum mußte mir der Kerl das ſagen, als ich ſchon auf dem Vorſaal war? Wußte er doch, daß man mich mit Muſik in die Hölle locken kann, wenn man's recht anfängt! —

Ich ging noch wohl eine Stunde unter den Linden auf und ab und verlohr mich im Nachſinnen über dies Weib, die, gut oder ſchlecht, ſchwerlich ihres gleichen hat. Eine Wette wollte ich eingehen, daß ihr Verhältniß mit der Glanzow bei weitem nicht das iſt, wofür mein

gute

guter Seltiz es hält. Die Glanzow iſt munter; die Wallenſtädt geiſtvoll; jene ſpaßhaft, dieſe wizig; jene verwegen, dieſe fein. Grazie iſt alles, was dieſe ſagt und thut; jene kennt die Grazien kaum dem Namen nach. Aber wie weit ſteht auch dieſe Wallenſtädt abwärts von dem Weibe, die mir ein Weib ſeyn ſoll! Ohne Unſchuld, heimlichen Liebreiz, innige Milde, was iſt Geiſt, was iſt Wiz, was iſt Freiſinn? Das, was ich mit einem Blik erkannte in der Geſtalt, die mir im Walde erſchien, wo find' ich das wieder? —

XII.

Laurette von Wallenſtädt an Friderike von Glanzow.

Berlin, den 5. Nov.

Laß die Trompeten blaſen, ſchönes Mädchen, und komm mit klingendem Spiel, komm rüſtig herbei zum Angriff! Gott hat den Feind in unſre Hände gegeben. Aber rufe nicht Viktoria vor der Zeit! Es iſt ein mächtiger Feind, mächtig an Kraft und Liebreiz. Lange wird er kapituliren, eh er ſich ergiebt; aber auf Diſkretion ſoll er ſich ergeben und alle Liebesgötter ſollen die Urkunde ſeines Falls unterzeichnen.

Donamar, der Stolze, der Starke, Donamar der Treuloſe, Donamar der Schwärmer, er iſt hier, liebe Friderike! Ich habe ihn geſehn, geſprochen, gefeſſelt.

O ein ſchöner Held! eine apolliſche Figur voll deutſcher Kraft! Schlank und in ſich gegründet ſein Wuchs; feſt und rund ſeine Schenkel; allgelenkig die Hüften; derb und regſam die Arme; ſicher und herausfodernd ſein blaues Auge. Wild kräuſeln ſich ſeine blonden Locken. Die ſanftgebogene Naſe ſtrebt himmelan. Die Geiſter des Morgenroths ſchweben um ſeinen troziglächelnden Mund..

Und alle dieſe Schönheit wollteſt du, Bellona, aufküſſen mit glühenden Lippen? Begnüge dich, Göttin, mit den Tauſenden deiner Liebhaberbataillone, die uns nicht nüzen! Donamar gehört uns zu; gehört meiner Friderike. —

Wie wird's nun hinter der Lilienſtirn, kleines, düſterſinniges Mädchen? Wollen Sie kommen? —

Doch ja; ich widerſpreche mir ſelbſt; nicht wahr? Nachzufolgen dem Ungetreuen, das war's ja wohl eben, was ich am eifrigſten mißrieth? — — Liebe Kranke! Man muß ſeine Maximen behaupten, nie aber ſich ihnen ſklaviſch unterwerfen. Wo man zu wählen hat, wählt man das Klügſte; aber es giebt Fälle, wo keine Wahl gilt. Solch ein Fall iſt der, wenn ein Ball, nach dem wir lange haſchten, uns von ſelbſt in die Hände fliegt. Jede Auſſerordentlichkeit des Weltlaufs, die keine Politik mit in Anſchlag bringt, hat ihre Regel für ſich, und Glücksbegebenheiten ſind ein Chaos, aus dem ſich Welten erſchaffen laſſen, wenn man's verſteht, zu wetteifern mit dem Zufall.

Glauben Sie, daß ich jubelte, als ich vernahm, Donamar ſei hier? — Nichts weniger. War es doch nicht mein Werk, daß er hier war! — Oder glauben Sie, daß ich um Ihrentwillen mich freute? Auch das nicht. War er doch nicht um Ihrentwillen gekommen! Wenn dies uns geglükt wäre, dies, dann, und dann nur, hätte ſich's der Mühe verlohnt, ein Siegsfeſt zu feiern.

Aber was nun zu thun? Laſſen wir den gefangenen Vogel fliegen, um ihn noch einmal zu fangen? Nein, ſo lang iſt das Leben nicht, daß man die koſtbare Zeit ungeſtraft vertändeln dürfte. Wer undankbar iſt gegen das Glük, den läßt es im Stiche, ſo gewiß als es jeden begünſtigt, der aufſtrebt, es zu übertreffen. Alſo was zu thun? Die Natur der Sache giebt Antwort. Donamar, der nicht um Ihrentwillen hieher kam, muß um Ihrentwillen hier bleiben, und ſollte er's mit der ganzen hohen Generalität darüber verderben. Das iſt meine Meinung. Aber — Kein Aber!

Ich fühle das Hohe meines Gedankens. Wie eine Schneelawine wälzt er ſich furchtbar majeſtätiſch durch meine Seele mit wachſender Größe, und wehe dem Schwachen, der ihn zu halten wagt! — —

Ihre Ankunft, liebes Mädchen, wäre Unrath auf jeden Fall, wenn ich nicht ſchon hier wäre. Ich will die Bahn brechen, arme Dulderin, und dir unter Roſen eine Stätte bereiten. Durch einen Triumphbogen, von meiner Hand aufgeſchaffen, ſollſt du deinen Einzug halten in unſre Thore. —

Hätten Sie's aber ſich träumen laſſen, liebe Friderike, daß meine Wenigkeit Ihrem Ritter ſchon bekannt geworden war durch den Ruf meines Namens, eh er Berlin ſah? daß er ſich ſcheuete, mit mir ſich zu meſſen? daß er darauf ausging, mich zu beleidigen? daß er erſcheinen mußte vor meinem Thron, troz ſeiner Wildheit? daß er kam mit einem Löwenblik und wegging wie ein weidendes Lämmchen?

Der Kammerherr von Z**, ein recht gefälliges, recht galantes, recht allliebendes Närrchen, das politiſch genug geweſen iſt, eine pommeriſche

Fettgans zu heirathen, um ihr die Federn auszurupfen, ſteht unter andern auch in meinen Dienſten. Zufälligerweiſe erfahr' ich, daß er Ihren Donamar kennt von ſeiner Reiſe nach Italien, und kaum iſt Donamar hier, ſo befehl' ich dem Kammerherrn, ihn zu ſich zu bitten auf ein Souper. Mein Getreuer glaubt ſeine Sache klug wie ein Miniſter zu machen, wenn er der Einladung die Nachricht beifügt, eine Perſon, die ſo heiſſe und ſo ausſehe wie ich, werde von der Geſellſchaft ſeyn. Wie ſtuzt er, als Graf Donamar ſagen läßt, er habe wichtige Hinderniſſe, und würde, auch wenn dieſe minder wichtig wären, der bekannten Baronin Wallenſtädt wegen keine Minute früher ſich abmüſſigen! Wie eine Rakete fuhr mein Kammerherr auf. Toll genug, ſo etwas zu thun, kam er ſelbſt nach meinem Hauſe gerannt, um mir die Blaſphemie zu hinterbringen. — Im Vorbeigehen zu ſagen, ein wenig blaſphemiſch war es von Donamar geſprochen, da er mich nur durch den Ruf kannte. Ich werde auch, ſo ſehr er Ihr Geliebter iſt, der Gerechtigkeit wegen das Andenken davon beilegen in meinem Kriminalarchiv.

Der Kammerherr, der meine Gleichgültigkeit bei der Beleidigung nicht ergründen kann, erhält ſogleich Befehl, ſeinen widerſpänſtigen Freund noch einmal ſchriftlich und dringend zu bitten. Sträubend gehorcht er; und eine neue abſchlägliche Antwort von Freund Donamar iſt ſein Lohn. Izt koſtete es mir Künſte, ihn ſelbſt auf die Beine zu bringen, aber ein Befehl bei Verluſt meiner Gnade griff durch. Er brachte mir den Verbrecher.

Nicht eben mit der Miene eines Verbrechers trat der ſchöne Donamar zum erſtenmal vor mir auf. Düſter und kalt trat er herein, aber ſein Blik ſuchte jemand in der Geſellſchaft. So wie ich das merkte, ſog ich ſein ganzes Bild ſchnell ein, und wandte mich dann zu meiner Nachbarin, der wohlbeleibten Ehehälfte meines getreuen Dieners, damit ja mein Blik, wenn Donamar mich ausfände, ihm nicht begegnete. Fünf Minuten wußte ich, daß er mich anſah, und ſah mich nicht einmal nach ihm um. Fünf Minuten brannte mein Herz, ein Wort mit ihm zu wechſeln, und ich that, als wäre er gar nicht da. Mit einemmal machte ich durch eine Wendung das Ge-

Geſpräch allgemein, und meine Augen trafen auf ihrer Zirkelbahn meinen Feind unterwegs; aber o! mit welcher Veränderung in allen ſeinen Zügen! Wie ein Pilger, der die heilige Kapelle zu Loretto zum erſtenmale von fern erblikt, wie ein Gottesläugner, wenn das Gewitter in's Nachbarhaus ſchlägt, ſein ganzes Geſicht hingeſpannt in Ein meteoriſches Staunen, ſaß der heroiſche Himmelsſohn da und verlohr ſich in Lauretten.

Blumen blühn, liebe Friderike! Hurtig mit Händchen und Körbchen herbei! Hurtig gepflükt, aber kein Blümchen zerriſſen! Die Zeit iſt ein Augenblik und das Leben ein Luſtſpiel.

Col Sol naſce e col Sol more
Il bel fiore
Di verd' anni. In un momento
Un crin d'or ſi fà d'argento. *)

---

*) Mit der Sonne kömmt und ſcheidet
Unſers Lebens Blütenmal.
Ach! In Einem Augenblik
Iſt das goldne Haar verſilbert.

XIII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Berlin, den 8. Nov.

Unruhig bin ich; unruhig; geſpannt; voller Erwartungen; voller Wünſche. Was will ich denn? — Einen Brief, glaub' ich, einen Brief von dir, mein San Giuliano, der durch einen Hauch der Liebe die Stürme zerſtreut.

Wirklich, es iſt eine Eigenheit meiner Organiſation, daß ich einem Gewaltſtoß des Schickſals nicht ſo leicht unterliege, als dem drückenden Gefühl hingehaltener Erwartung. Mehrere Erfahrungen haben mich von dieſer Eigenheit überzeugt. Wie wär' es ſonſt möglich, daß mich die Sehnſucht nach einem Briefe, der noch nicht hier ſeyn kann, in dem Grade verſtörte?

Etwas hat auch wohl die Zerſtreuung von voriger Nacht gethan. Nach einem lebhaften Tanz fühlt man immer des folgenden Morgens ein Galoppiren des Bluts, ein Treiben und Jagen im Kopf, das ſich nach einem Mittagsſchläfchen von ſelbſt kurirt.

Geſtern gab der Miniſter von * * * einen glänzenden Bal, zu dem auch ich eingeladen war. In mislauniger Stimmung, wie ich mich befand, fühlte ich keinen Zug ſo wenig nach dem Tanz als nach der ſchönen Damenwelt, und ging darum ſpät hin, als der Bal wohl ſchon einige Stunden mochte gewährt haben. Der Gedanke, die ſchöne Wallenſtädt da zu finden, gab mir ein Misgefühl, das ich nicht verſtand und noch nicht verſtehe; denn Furcht vor ihr fühlte ich keineswegs, und daß ihre Geſellſchaft mich aufheitern kann, hatte ich ja erfahren; und doch fehlte nicht viel, ſo hätte ich meinem Kutſcher zugerufen: Nach Haus zurük! als mir die Muſik zuſcholl und die herableuchtenden Fenſter die Straße erhellten. Langſam ſtieg ich aus dem Wagen und immer langſamer von Stufe zu Stufe die Treppe hinauf.

Eine ſonderbare Muſik, weder Menuet noch engliſcher Tanz, abwechſelnd im Takt und unterbrochen von häufigen Pauſen, machte mich ſtuzig.

Als mein Jäger mir die Saalthür öfnete, war niemand da, mich zu bewillkommen. Die

Bedienten vom Hauſe liefen nach dem Gedränge zu, ihren Herrn zu finden. Ich ſah den Saal voll geſchmükter Figuren, aber gar nicht in Reihen geſtellt; alles ein gedrängter Haufe und alles den Rücken gekehrt gegen mich. Köpfe rekten ſich hin über Köpfe; Geſichter preßten ſich zwiſchen Geſichter. Ich konnte wohl merken, daß es etwas zu ſehn gab innerhalb des gedrängten Kreiſes; aber eine Ringmauer umſchloß es.

"Jezt! Jezt! Sehn Sie! O ſehn Sie!" — ſagte ein Herr, hinter den ich mich ſtellte, voll Begeiſterung zu ſeinem Nachbar. —

"Kennen Sie ſie nun? Die da, im hellweiſſen Kleide mit den blaßgrünen Guirlanden!" — ſagte ein Andrer.

"Iſt das ganz die Erfindung der Frau von Wallenſtädt?" — fragte noch einer.

"Natürlich!" antwortete ſein Nachbar halb unwillig.

Izt mußte ich mich durchdrängen und hätte ich den ganzen Kreis über den Haufen werfen ſollen. Und ich ſah ſie! Laurette von Wallenſtädt, unbeſchreiblich hold und einfach gekleidet, ſchlang und wirbelte ſich mit einem Ziethenſchen

Huſarenoffizier, einem wackeren Jungen, durch die Figuranten. Dieſe fielen ein, und in wallenden Linien dehnten und kräuſelten ſich die Paare. Ja, Grazie iſt eine göttliche Erſcheinung auf Erden! Die Andern machten ihre Sache nicht übel, glaub' ich; aber meine Blicke tanzten nur, wenn ſie tanzte, und ſtanden, wenn ſie ſtand. So ſchwebend und fliegend, ſo gelenkſam und allebendig! Keine Ariadne gab mir den Faden in dieſem labyrinthiſchen Menſchengewebe; aber Laurettens Gedanke ſprach durch. Die Empfindungen des Wiederſehens; das war der Inhalt ihres Ballets. "Griechenland oder der Himmel iſt hier!" das war meine Empfindung.

Das Ballet nahm ein Ende, und Weihrauch dampfte von allen Seiten empor. Mein Körnchen konnte ich nicht anbringen; das Gedränge um ſie war zu groß. Der Miniſter, der mich izt komplimentirte, war im Grunde ſo berauſcht vom Sehen, als ich.

Contretänze wurden nun angefangen und das Gewimmel um Lauretten verlief ſich. Auch der Ziethenſche Huſar ſtellte ſich mit einer andern

Dame in die Reihe. Nur der Kammerherr Z** blieb neben ihr ſitzen.

Da mußt' ich doch wohl hingehen, und ihr den verdienten Beifall bezeugen? Sie begrüßte mich überaus freundlich, ſo gar nicht prüde, ſo gar nicht kokett, ſo ganz voll liebreicher Unbefangenheit — wo mag doch mein guter Seltz die Augen gehabt haben, als ſie ihm kokett erſchien? — Meinen Komplimenten entſchlüpfte ſie mit loſer Behendigkeit, und wurde, als ob wir vorbeſtimmt wären, mit einander zu philoſophiren, nach wenig Minuten auf ihre Art ernſthaft. Eine kritiſche Unterſuchung über das Tanzen war unſre Unterhaltung, während ein Zirkel zuſammenfloß, uns zuzuhören.

"Iſt das Tanzen, ſagte Laurette, wenn man taktmäßig die Füße bewegt? Sinn und Bedeutung muß ein Ding haben, wenn es mehr als ein gemeines Ding ſeyn ſoll. Wie leicht wär' es gethan, kleine Geſellſchaftstänze voll Ausdruk einer ſanften oder lebhaften Empfindung, etwa in Form unſrer Quadrillen, aufzuführen, wenn ſich nur jemand die Mühe gäbe, dergleichen zu erfinden! Durchaus aber gehörte dann zu jedem

Tanz ſeine eigne Muſik. Schon bei unſerm jezigen Schlüpfen und Hüpfen iſt es abſcheulich, daß man die ungleichſten Tänze nach Einer Muſik tanzt und nichts weiter verlangt, als daß der Takt und die Touren zutreffen. Beziehung iſt Harmonie, und wo keine Harmonie iſt, iſt auch keine Schönheit.“ —

Man wollte ihr Einwendungen machen, aber da war's mit dem Ernſt vorbei. Scherze flogen aus ihrem Munde wie Pfeile.

“Sie ſind meiner Meinung; nicht wahr Herr Graf?” ſagte ſie zu mir mit hellblizendem Auge. Mir ward herrlich dabei. Der Kammerherr Z** zog geſchwind ſeine goldne Tabatiere hervor und nahm langſam eine große Priſe.

Bald nachher ſtand der Kammerherr etwas ungeſtüm auf und ging mit ſtarken Schritten durch den Saal. Wir zwei waren alſo allein — und ſchwiegen. Das kühne Wort, das ſie bitten wollte, einen der gemeinen Tänze, die ſie eben ſo degradirt hatte, mit mir zu tanzen, glühte mir auf der Zunge und kam nicht hinüber.

Sie ſah mich an, ſehr groß und ſehr ernſthaft. Nicht weil ich izt gerade dies, nur weil ich etwas ſagen mußte, drängte ſich die Bitte um einen Tanz über meine Lippen. Laurette beſann ſich; und mir ward leichter. Laurette ſchlug meine Bitte ab, weil ſie erhizt ſei und nicht mehr tanzen dürfe; und mir ward ſehr leicht. Räthſel des Herzens! Ich habe nachgedacht über dieſe Empfindung und mich ernſtlich gefragt, ob beleidigter Stolz, der mit Federkraft zurükſpringt, wenn er ſich zu tief gebeugt hat, ihr Quell war? O nein! Ich dachte an mich nicht. Oder ob ich mich freute, daß ich der Laſt der Bitte los war? Auch das nicht. Ich freute mich ja erſt nachher, als ſie Miene machte, meinen Wunſch nicht erfüllen zu wollen! Es iſt und bleibt wahr; mir ward leicht, weil ſie mir abſchlug, was ich von Herzen wünſchte; denn kaum beſann ich mich, ſo ward mir ſo wehmüthig, als hätt' ich Freiheit und Ehre verloren.

Ich ſah zu Boden und wiederhohlte meine Bitte nicht, bedauerte auch nicht, daß ich nicht das Vergnügen haben konnte u. ſ. w. wie es der Ton ſonſt mit ſich bringt.

„Soll ich Sie bekannt machen mit unſern

ſchönen Damen? — ſagte Laurette hurtig und beredt — Wenn Sie gern tanzen wollen" —

— "Nein!" — unterbrach ich ſie, unwillkürlich im harten Tone, und fuhr auf, und ſah wieder zu Boden.

"Herr Graf, fehlt Ihnen etwas?" — Halb Theilnehmung, halb Verwunderung fragte ſie das; und eine Flut von Träumen, Erinnerungen und Wünſchen ſtrömte auf mich zu. Ein trauliches Wohlwollen, dem ich nie widerſtehn kann, machte, daß ich mich vergaß, und ſo herzlich ihre Hand ergriff, als ob wir einander Jahrelang kennten.

"Ja mir fehlt viel, ſagte ich; unendlich viel." — Aber ich ſchwöre bei unſrer Freundſchaft, daß ich in dem Moment an Lauretten nicht dachte. Ein Totalgefühl übermannte mich. Ihre Hand war mir nichts, als der Ableiter meiner träumeriſchen Wallung.

Laurette ſelbſt, zu verſtändig, um in dieſem Erguß der Traulichkeit ein Liebesgeſtändniß zu finden, hielt meine Hand feſt und ſchüttelte ſie ſanft lachend.

"Sie ſind hypochondriſch, lieber Graf. Kommen

men Sie! Ich will Sie hinsfü[illegible] in die Reihe." —

— "Bei Gott! Ich tanze nicht." — Das ſagte ich heftig und zog meine Hand aus der ihren.

"Auch mit mir nicht?" —

Ich ſtotterte. Ich verſtummte. In dem Ton dieſe Frage hören, wie Laurette ſie fragte — in dieſen milden, ſilbernen, Sinn und Leben durchklingenden Ton — — Izt hör' ich ihn wieder, mein San Giuliano, ſo deutlich, als ob ich ihn mitgeſchrieben hätte mit den Worten, die er umſchloß.

"Sie ſchlugen mir's ab." ſagte ich leiſe; doch mein Herz pochte laut.

— "Es war auch mein Wille, es aller Welt abzuſchlagen; aber weil Sie's ſind, wie die Kaufleute ſagen!" —

Faſſe den himmliſchen Leichtſinn in dieſer Wendung! Ich mußte lachen und ſie lachte mit, und luſtig, als ob mich Kaiſer und Könige nicht kümmerten, ſprang ich vom Stuhle auf und ſtellte mich, da in dem Augenblik der vorige Tanz aus war, mit ihr hinter das erſte Paar, das ſchon ſeinen Plaz beſezt hatte für den künftigen.

Wir ſtanden nicht lange. Die Muſik fing wieder an, und wir, genöthigt, auf die Vortänzer zu merken, hatten nicht Zeit, einander etwas Neues zu ſagen. Aber als die Reihe an uns kam, als unſre Augen einander nicht losließen, als ſie im Hinauffühören ihre Hand auf meine Schulter legte, und mein rechter Arm ſie umwand; und als es an's Walzen ging, und ich ſie mit beiden Händen umſpannte, ſie ſo hatte, ſo ganz, — und ſie iſt ſo zart als gelenkig! — ſo recht zum Zerbrechen zart! — da ſpielt' es wie Flötenton durch meine Seele und meine Beſinnungskraft ſchwand hin in ſüßes melodiſches Sauſen.

Wir kamen an das Ziel unſrer Laufbahn, und — an das Ziel meiner Freude. Eine Bangigkeit, ganz von andrer Natur, als die ich an Laurettens Seite gefühlt hatte, preßte mir den Athem zuſammen.

Liebſt du Lauretten? Die Selbſtfrage ſprang wie ein elektriſcher Funken hervor aus dem dunkeln Gewirbel meiner Empfindungen, im Moment,

ment, wo wir Halt machten; und ſchreklich war die Erſchütterung. Leichenkalt fühlte ich mich. Meine Augen ſuchten im Saale umher. Mein Herz war verſteinert. —

Die ſollt' ich lieben? Die? Das ſchönſte Weib, das in Mahomeds Himmel den erſten Plaz verdiente; das geiſtreichſte, wizigſte Weib; aber für mich — wie kann die für mich ſeyn? Und wenn ich an ihr hinge feſt und einzig, und ſie an der ganzen Welt oder an Keinem? — Ich ein Sklav unter Mitſklaven? — So ſchwach, ſo leicht zu berauſchen iſt Donamar? — O San Giuliano! —

• • •

Nachmittags.

Aus der freien Luft komm' ich zurük zu dir. Ich habe einige Stunden mein Pferd getummelt im Thiergarten und in der Gegend umher, und meine tollen Phantaſien in den naſſen, ſtürmiſchen Wind gejagt. Als ich den Hut abnahm und ſah, wie das Waſſer daran niederfloß, und als der Sturm mir die Haare über's Geſicht hin zauſ'te, da mußte ich laut lachen auf meine eigne Hand. Viel Lärmen um Nichts! ſagte ich mir; wir wollen das Trockene ſuchen; und lachte noch einmal, als ich vor meinem Hauſe abſtieg.

Nun mein San Giuliano, ſollſt du auch nicht betrogen werden um das Ende meines Abenteuers. Das Ding iſt zu romanhaft-hübſch und ich bin wieder bei Laune.

Alſo — da mein Blut durch jene Erſchütterung wieder in ſeine rechte Temperatur kam, fühlte ich, daß ich einen Streich von der Art gemacht hatte, die man nicht unter die klugen zählt. Durch und durch umgeſtimmt in meinem Innerſten, ſchwazte ich, während wir wieder hinaufrückten, Lauretten abgeriſſene, unbedeutende Dinge vor, vermied aber, mit einiger Anſtrengung freilich, ihr wieder gerade in's Geſicht zu ſehen. Und als der Tanz zu Ende war, führte ich ſie auf einen Stuhl. Schöne Herren ſtürmten wie Meeresflut herbei, und ich — zog mich aus dem Handel.

Ohne Abſchied zu nehmen ſchlich ich mich nach Haus und wollte mich ſchlafen legen. Da dies nicht glückte, trank ich kaltes Waſſer bouteillenweis. Nach einer Stunde hörte ich einen Wagen unter meinem Fenſter vorbeirollen, ſprang auf, ſah hinaus, erkannte aber, da der Wagen eben um die Querſtraße bog, nur noch den Schein der Fackeln. Das iſt ihr Wagen! flüſterte mir ein böſer Geiſt zu. Neue Unruhe überfiel mich, ſo daß ich den Reſt der Nacht mich durch meine Zimmer herumtrieb und dachte, was ich nicht denken wollte, und meine Unruhe verfluchte.

Sei es nun alles Spaß oder Ernſt; es ſoll hiemit vorbei ſeyn. Ich will Lauretten nicht wiederſehn, will Herr meiner ſelbſt bleiben, weil es ſo beſſer iſt und weil ich es will.

Menſch meiner Seele! O ſchreib mir!

XIV.

Friderike von Glanzow an Laurette von Wallenſtädt.

M**, den 9. Nov.

Ja, ich will kommen, liebe Freundin, will und muß kommen. Mein Vater hat eingewilligt und wird mich ſelbſt begleiten. Aber daß er's ja nicht erfährt, wenn wir ankommen, daß ich drum gewußt habe, daß Donamar in Berlin iſt!

Krank bin ich nicht mehr; nur der Schlaf kann meine Augen nicht finden. —

Auf Ihre Art, Donamarn zu behandeln, kann ich mich ſchwerlich einlaſſen; aber, ſo viel ich kann, will ich Ihren Rath befolgen. Nein, liebe Freundin, Sie kennen den Mann nicht, den Sie durch bloßen Widerſpruchsgeiſt zum Ziele necken wollen, wie man ein Kind neckt. Sein Auge iſt hell. Hat er etwas von Plan gemerkt, ſo ergründet er das Uebrige; und dann wehe uns Allen! —

Der Ton, in dem *Sie* von *meinem* Geliebten ſprechen, könnte mich auf quälende Gedandanken bringen, wenn ich Ihre ganze Manier nicht kennte. Doch laſſe ich Ihre Freundſchaft entſcheiden, ob Sie nicht — mir zu Gefallen ——

Es iſt ein wunderliches Getümmel von Freud' und Leid in meiner Bruſt. In einem fort will ich Entwürfe machen, und kann kaum denken. Meine Sachen will ich zum Einpacken zurecht legen, und trage ſie von einer Stelle zur andern. Liebe, liebe Freundin! — Wenn Sie — wenn Sie nicht aufrichtig mit mir verfahren — ich müßte — es läuft mir kalt durch die Adern — liebe Freundin! ich müßte närriſch werden. Leben Sie wohl!

XV.

San Giuliano an Donamar.

Bautzen, den 2. Nov.

Was hat der Menſch, daß er's feſt halte? Entſtehen heißt der Vernichtung entgegenwachſen. Die Freude iſt ein fremdes Gewächs auf dieſem Planeten, das ſparſam Blätter treibt, Blüten ſelten und Früchte nie. —

Hab' ich dich, Donamar? — Und wenn eine Welt ſich zwiſchen uns legte; wenn kein Laut von dir in Jahrhunderten herüberkäme zu mir; ich hätte dich. Was von dir mein iſt, lebt in mir und muß mein bleiben, ſo lange ich bleibe. — Warum liegt's denn ſo drückend auf dieſer Bruſt, ſo ſchwarz vor dieſer Stirn? —

Der Menſch muß nicht klagen und ſich nicht wundern. Denn iſt nicht der Schmerz ſo unſtät als die Freude? Trifft nicht das Unverhoffte öfter ein, als das Verhoffte? Ich war auch einmal ſo einer, der klagte und ſich wunderte; aber da kannte ich das Menſchenleben noch nicht. Wer die einzelnen Harmonien des Weltlaufs genug verglichen hat mit dem Wirrwarr des Ganzen, den Hellſinn einzelner Köpfe mit der Stumpfheit der Meiſten, den Göttergang einiger Herzen mit der unergründlichen Niedrigkeit der Millionen von Haufenvolk, der geht ſeinen Schritt bei Regen und Sonnenſchein und überläßt ſich, ohne weitreichende Plane zu bilden, ohne auf Menſchen oder Schickſal ſein Vertrauen zu ſezen, dem ſtillen Triebwerk ſeines Herzens, ſucht nichts mehr auf dieſer dunkeln Kugel, nimmt aber dankbar an, was er beiläufig findet, und achtet das doppelt heilig, wovon er nie wiſſen kann, wie lange er's beſizen werde.

Einen Donamar finden, wenn man Alles verloren hat! — Wer ſollte nicht in ſprachloſem Dankgefühl aufſtaunen zum Regierer der Dinge? Und was that ich? Ich fühlte es ganz, daß ich dich gefunden hatte, und ſtaunte nicht. —

Mein Donamar! Wir ſind wir mit allen unſern Sinnen. Etwas haben iſt denn doch ein geringeres Ding, als etwas haben und an ſich drücken! Als ich dich vor mir ſah lebendig, als ich dich faßte und hörte, da fühlte ich einmal wieder, was Glüklich ſeyn heißt, aber auch da allein. Nur die Gegenwart dringt innig in ein Herz, das das Hoffen verlernt hat. Nur durch den Genuß der Sinne genießt der Menſch wirklich. Alles was jenſeit und dießſeit des Augenblicks liegt, den wir mit unſerer ganzen Menſchenkraft uns verſichern, iſt Glaubensglük, ſchöner Stoff zu Schwärmereien, Labſal und Troſt, aber nie Fülle.

Das wußte ich; das fühlte ich; und ich war es, der dich antrieb zur Trennung von mir. — Guter Gott! Warum mußte ich das? Ich rang mit mir, eh ich dem Aufruf der Ueberzeugung gehorſam war; und der Lohn meines Sieges war Trauer?

Du, mein Donamar, ſo warm, ſo jugendlich, ſo unternehmend du noch in die Welt ſiehſt, war meine Geſellſchaft, beſonders in der Ruhe der Winterquartiere, verderblich. Deinem Vaterlande gehört deine Kraft, und geſchehn wär' es um dieſe, wenn du, ohne Urſach mit dem Schickſal zu rechten, meine Gefühlsart eingeſogen hätteſt, verführt von der ſchmeichelnden Sympathie. Was ich mir auf dieſem Wege von dir erwarb, raubte ich vielleicht Millionen, und der

Ein=

Einzelnen, an denen Millionen gelegen iſt, ſieht es in dieſem unfruchtbaren Zeitalter nicht viele. Du mußteſt hinein in's Geſchäftsleben, je eher je lieber. Den Winter im Kabinet und den Sommer im Felde, das konnte den Mann formen, den die Natur gemacht hat. Das ſah und fühlte ich in den Augenblicken, wo ich deine Trennung von mir erwog, und verlohr dich wie ein Sandkorn auf der Wage des Vaterlandes.

Darüber ſind wir ja eins, daß du alles, was du lernſt in dem Staate, dem du izt dienſt, nicht für dieſen Staat lernſt. Daß du, ſo wie es izt in deinem Geburtslande ſteht, kein Vaterland haſt, hat auch keinen Zweifel. Aber deine Verbindungen, dein Geld, dein Verſtand und dein Herz! — Kaum gönne ich dir den Gedanken, dir und deinen Mitmillionen ein Vaterland zu ſchaffen, wo Großgeiſt und Freiheit [illegible] römiſche Früchte tragen. Und dieſen Gedanken, den nur die Schwungkraft, durch die er in deiner Seele lebendig wurde, zur That fortbilden kann, ſollte ich zerſtören? ſollte eigennüzig mir die Blüten abbrechen vom jungen allesverſprechenden Fruchtbaum? — Stolzer Jüngling! Es iſt auch gleich zu denken, daß die Nachwelt ſich freuen wird, weil ich izt traure. — Ein Vaterland zu haben, das Glück ward mir ja noch minder, als dir! —

Es gab eine Zeit in meinem Leben, wo ich, meinem wärmern Klima getreu, höher aufſchwärmte, als du. Früher, als mein Feuer zünden konnte, hat es das Schickſal mit unbarmherziger Strenge gelöſcht. Aber ſo gern ich für die Hälfte meiner Erfahrungen nur ein Zehntheil des regen Waggeiſtes meiner erſten Jugend zurückerkaufte, ſo überzeugt bin ich, daß nur ein ſanftes Glimmen des Enthuſiasmus ſich mit den Unternehmungen unſrer Zeiten verträgt. Jeder Geiſt beſſerer Art hat einmal in ſeinem Leben über die Ordnung hinausgeſchwärmt. Schwärmerei lehrt uns eine ſchönere Welt kennen, um die Welt um uns her darnach zu verſchönern, eh noch die Vernunft Maas und Richtſchnur anlegt zur Vergleichung beider. Aber wenn der Mann voll Thatenluſt in's bürgerliche Leben hineintritt, dann muß er meſſen und vergleichen oft mit ängſtlichem Fleiß, oder er zerſtört ſtatt zu bauen, und erliegt ſelbſt unter den Trümmern ſeiner Luftſchlöſſer.

Was meinem wankenden Entſchluſſe den lezten Stoß gab, war — ich darf es doch ſagen, lieber Donamar? — war die ſonderbare Wendung deiner Schwärmerei von Welt und Staat auf Weiber und Liebe. Laß mich's geſtehen; ich gab allen Glauben an deine Wirkſamkeit auf, als ich dieſe Entdeckung machte in deinem Herzen. Solch ein Herz, wie es in unſrer Bruſt ſchlägt, wenn es ſich dem verführeriſchen Zuge überläßt, fühlt ſich zu groß zum Liebeln und zum gemeinen Genießen, vergißt ſich und Alles in der Kraft ſeiner Empfindung, ſchwärmt ſich ſeelig an Abgründen, baut Paradieſe in Wüſten, und wird in der Ausſicht auf unermeßliches Glück — oder weiß es ein Andrer beſſer? Meine Erfahrung heißt mich's laut rufen: — wird in der Ausſicht auf unermeßliches Glück betrogen um ſeine heiligſten Kräfte und unfähig auf immer, mit ausfüllender Theilnehmung zu hängen an irgend etwas, mit ausfüllendem Genuß zu koſten irgend eine der tauſend unſchuldigen Nebenfreuden des Lebens. — Ach, was könnte ich ſeyn, hätte ich nie ein Weib vergöttert! —

Danke dem Schickſal, glücklicher Schwärmer, daß deine Göttin ein Phantom iſt! Hätteſt du ſie gekannt, ſie, der bis zum Grabe jede einſame Wallung meiner Seele gehört, du würdeſt, und wenn die Welt dein wäre durch deine Kraft, mit entzückungsvollem Selbſtvergeſſen ausrufen: Sie war es werth, daß San Giuliano ihr Opfer wurde! — Aber beſſer iſt's leben, als ſeelig geſtorben ſeyn. Gönne du ein Abendſtündchen deiner ſchönen Schleiergeſtalt, wenn du den Tag über dein Werk gefördert haſt, und freue dich, daß deine Bruſt mit Stahl und Erz gepanzert iſt gegen die Pfeile ſolcher Weiber, deren jede große Stadt die Fülle hegt, die reizende Wallenſtädt, von der dir dein Seltiz ſchrieb, eingeſchloſſen mit allen andern.

* * *

Den 7. Nov.

Da liegt dein Brief neben mir, der Brief, den ich an mich drückte als ob's dein Herz wäre, den ich mit ſchonender Zärtlichkeit erbrach, als ob ich Gedanken lös'te in deiner Seele — da liegt er, und ich ſtarre ihn an. —

So war denn meine Aufopferung vergebens, der ſüße Troſt meiner Einſamkeit ein Phantom?

Nicht an den Staat verlohr ich dich, nicht einmal an ein Weib voll Herz und Liebe? Eine Wallenſtädt ſoll beſitzen, was mir zu koſtbar war? Und ich ſoll es ſehn, mein Kleinod in unheiligen Händen, und ſoll ſchweigen? — Donamar! Erſchrick vor dir ſelbſt! Die Wallenſtädt hat dich gefangen, um dich im Triumph aufzuführen.

Zweifelſt du? Iſt ſie ein Engel des Lichts, weil eine Glorie ſie umſchimmert? Nur zu oft mahlten die Künſtler, hingeriſſen vom Schönheitsgeiſt, helle Glorien um die Köpfe berühmter Buhlerinnen und gaben ſie zur Zier heiliger Oerter für Madonnen aus; und die Phantaſie iſt eine liſtige Künſtlerin. — Oder bewunderſt du ſie nur, ohne ſie zu lieben? Von der Bewunderung zur Liebe iſt bei kleinen Seelen gar kein Uebergang, und bei groſſen nur ein Schritt. Und mein Donamar vollends macht gern drei Schritte in einem Sprunge.

Steht es geſchrieben im Buch des Schickſals, daß deine Kraft ſich nicht frei und ungeſchwächt erhalte für dein hülfsbedürftiges Vaterland; mußt du ein Weib lieben, ſo mußt du nur ſolch ein

Weib lieben, wie es die Natur mit deutendem Finger dir im Bilde verwieß. Wahre Liebe, wenn ſie ſich eines Herzens bemächtigt, das groß genug iſt, ſie zu faſſen, herrſcht freilich deſpotiſch in dieſem Herzen, fodert und erhält Huldigung von jedem **Gedanken** und jedem Gefühl, und verbietet **allen Kräften thätig** zu ſeyn auſſer ihrem Dienſt. Der Liebende iſt ein Nichts für die Welt wie die Welt für ihn. Aber ſolche Liebe — wer ſie begreift, der wage es, ſeinen Mund gegen ſie aufzuthun zum Fluch oder zum Seegen! — ſolche Liebe, wenn ſie uns auch den freien Thatenſinn raubt, betrügt uns doch nicht um den innern Himmel. Wolluſt und Liebelei läßt uns dem bürgerlichen Weſen, aber nur zu Rädern in der Maſchine brauchbar. Und beſſer, geſtorben im Vollgefühl ſeiner Freikraft, als ein Maſchinenleben ruhig genoſſen. — Ein blendendes, durchraffinirtes Weib kann man wohl begehren, aber lieben nie.

Donamar! Sahſt du wohl in Gemälden einen Antonius zu den Füßen ſeiner Kleopatra? —

Und das war ein roher Kerl, dieſer Antonius, ein handfeſter Soldat, und nichts drüber.

Soll ich fragen: Wer bin ich denn, daß ich den Prediger ſpiele? — Wer bin ich, mein Donamar?

◆

XVI.

Laurette von Wallenſtädt an den Grafen Donamar.

Billet.

Wie ein Kind an ſeiner Puppe hängt, hänge ich, lieber Herr Graf, an den italieniſchen Dichtern. Der Herr von Z** hat mir im Vertrauen geſagt, daß er einen ſaubern Band vom Metaſtaſio auf Ihrem Tiſche habe liegen ſehen. Könnten Sie ſich wohl auf einen Tag trennen von Ihrem Freunde, um ihn einer Halbpatientin zu leihen? Der Tanz, den ich gegen meinen erſten Entſchluß tanzte, iſt meiner Geſundheit ſehr übel bekommen.

Antwort.

Ew. Hochwohlgeb.

habe die Ehre, alle Bände des Metaſtaſio zu überſchicken, ſo viel ich davon beſize, wünſche von Herzen baldige Wiederherſtellung, und verharre

Dero

gehorſamſter u. ſ. w.

XVII.

Donamar an San Giuliano.

Berlin, d. 12. Nov.

Iſt nicht Freundſchaft ſchöner, als Liebe? Auf reines Bedürfniß eines Herzens, dem ſchlaffe Anhänglichkeit nicht genügt, auf edleres Beſtreben, ſeiner Kraft zu genieſſen in Andern, auf die unwandelbare Veſte des unveränderlichen Theils unſrer Natur gegründet, iſt ſie nicht würdiger des Mannes? Da iſt kein wildes Phantaſiengewimmel, keine Unterjochung unter den Deſpotismus der Sinne, wenn das Herz widerſtrebt. Und das liebevolle Sehnen und Glauben, das leiſe Aufhorchen und Schmeicheln, das ſüße Mitgenieſſen und Wiedergenieſſen der Liebe, kennt die Freundſchaft auch.

Stolzen, ſtillen Frieden des Mannes athmet dein Brief, mein San Giuliano. Düſter und erhaben in deinem Sinn ſtehſt du vor mir wie ein morgenländiſcher Seher. Deine aufgezeichneten Sprüche trag' ich wie Amulete bei mir.

Weißt du, San Giuliano, was unſre Freundſchaft ſo heilig macht? Daß wir beide ſo ſtolz ſind! Fühlten wir uns ſelbſt nicht, wie könnten wir einer den andern fühlen? Tief würde ich ſinken in mir, wenn ich dich minder liebte. — Und weißt du, was unſre Freundſchaft ſichert? Daß wir einander von Natur ganz gleich, aber durch Sitte, Klima und Schickſal verſchieden erzogen ſind. Der Grund unſrer Seelen iſt eins, aber nicht die Form: und ſich verändert erblicken in einem Andern, ohne verändert zu ſeyn, heißt einer zwiefachen Exiſtenz genieſſen.

Meine Unruhe nach dem Bal, wovon ich dir ſchrieb, war in der That nur Unruhe. Beinahe hätte ich mir ſelbſt Unrecht gethan, als ich mich der Schwachheit anklagte, und wäre geworden, was ich nicht war, aus Furcht, es zu werden. Seit dem Augenblik, wo ich, ohne mich der Wandelbarkeit zu zeihen, den unüberlegten Entſchluß, die Geſellſchaft der Wallenſtädt zu meiden, aufgab, iſt alles wieder in ſeiner Ordnung. Kann man denn das Schöne nicht genieſſen, ohne ſich darin zu berauſchen? Wär' es nicht ein affektirtes, knabenhaftes Gezwäng, mir die Reize ihres Umgangs zu verſagen, wenn meine Vernunft geſteht, daß ich dieſe Reize noch nirgends fand, und mein Herz ohne Nebenabſichten ſich darnach ſehnt? Weil einmal ein Pygmalion zum Thoren wurde durch das Anſchauen einer Statüe, ſoll darum kein geſcheuter Mann mit Statüen Verkehr haben? — Laß dir alſo freündlich ſagen, San Giuliano, daß du dich diesmal mit mir geirrt haſt.

Angenommen, was ich nicht glaube, Laurette wäre eine ausgelernte Verführerin; ſoll ich ihr den Triumph geben, daß ich vor ihren Künſten fliehe? Nur reine Natur im Herzen; und die Kunſt wird uns ſo leicht nichts anhaben. Würdiger iſt die Unternehmung, eine ſolche Verführerin zu belehren, daß man mit ihr ſcherzen und plaudern kann, ſeiner Selbſtſtändigkeit unbeſchadet.

Vor einigen Tagen bat ſie mich durch ein abſichtloſes Billet um meinen Metaſtaſio. Ich antwortete ihr in drei dürren Zeilen, als ſchrieb' ich einen Wechſelbrief. Auch das war unüberlegt. —

* * *

Den 14. Nov.

Von dem Fortgange meines Geſchäfts muß ich dir doch etwas erzählen. Das iſt eine Laſt, die ich, nach meiner beſten Einſicht, nicht des Trägerlohns werth achte, aber doch, da ſie einmal auf meinen Schultern liegt, ehrlich an Ort und Stelle ſchaffen will. *) — — — — — — — — — —

Seit geſtern iſt mir's wieder dumpf hinter der Stirn und eng in der Bruſt, ohne daß ich ein Warum verſiehe. Mein Präcepter, Gott hab' ihn ſeelig, pflegte zu ſagen, er ſei hypochondriſch, wenn er ſeinen Zuſtand ſo beſchrieb. Von Hypochonderie wird doch ein rüſtiger, friſcher Soldat nichts fühlen? — Aber ſonderbar iſt das Ding. Wenn ich die Tiſche und Stühle in meinem Zimmer, die Häuſer und Buden auf der Gaſſe anſehe, ſo kömmt mir's vor, als wenn Alles am unrechten Orte ſtände.

Nur im Freien fühl' ich mich frei, und bedau-

---

*) Was hier ausgelaſſen iſt, kann den Leſer auf keine Weiſe intereſſiren. Man ſieht unterdeß Donamars guten Willen. D. H.

daure es um ſo mehr, daß dieſe Gegend ſo ganz verwahrloſ't iſt von der Natur. Im Grunde kann ein Landſtrich, ſo platt und glatt wie ein Brett, gar keine Gegend heiſſen. Dieſe unabſehlichen Sandflächen, nur durch raſtloſen Menſchenfleiß hier und dort veredelt, ohne eine Anhöhe, dich umzuſchauen, auſſer etwa einem niedrigen Sandhügel, deſſen platter Rücken dir doch nichts zur Ausſicht giebt, als endloſes ſandiges Ackerland und etwas dürftiges Wieſengrün und ein Paar Bäume, ſind für mein verwöhntes Auge eine troſtloſe Erſcheinung. Einen einzigen Strich hab' ich ausgefunden, wo ich mit Wohlgefallen lebe, die Ufer der Spree längs dem Wege nach Kepenik zu, vor dem Eintritte des Fluſſes in Berlin. Hier hat ſich im bewäſſerten Sande ein Wäldchen von Erlen und Birken angeniſtet, wo ſich's in der ſchönen Jahrszeit ganz lieblich ſizen mag. Izt, wo es halb abgeblättert iſt, behauptet es noch ſeinen herbſtlichen Reiz. Geſtern lagerte ich mich hier nieder an einer Erle und hatte vor mir die blaue, ruhige Spree, auf der ſich einzelne Schiffe nach der Stadt hinab wiegten; gegenüber am Ufer ein Häuschen mit einer Windmühle, den einzigen Punkt für das Auge, ſich daran zu halten; um mich her die Schichten der abgefallenen, gelben und röthlichen Blätter. Neblicht ſchimmerte die untergehende Sonne durch das falbe Buſchwerk. —

Freund, ein heller Abend im Spätherbſt iſt ſchön, aber ſchauderhaft=ſchön. Dieſes ſächtliche, ruhige Hinſterben der Natur, und der kalte Sonnenblik drüber hin! Was iſt denn deine friſche, lebendige Frühlingskraft, du, der über flüchtige Jahrszeiten hinausſieht? — — Und ich ſprang auf, und mir ward's, als ſollt' ich ein Schwanenlied anſtimmen und mich dann flugs hinunterſtürzen unter das glatte Gewäſſer. —

Noch muß ich dir ſagen, daß ich den Abend zuvor in eine Geſellſchaft gegangen war, wo ich meine Verführerin zu finden glaubte, und nicht fand.

* * *

Den 15ten.

Wo ſich Gelegenheit finden will, ziehe ich Kundſchaft ein, was die hieſige Welt von Lauretten von Wallenſtädt denkt; und — ſollteſt du's glauben? — noch Keiner, den ich gefragt habe, wagte es, ihren guten Namen anzutaſten. Man tadelt; man ſchimpft; man nennt ſie eine Kokette; aber nichts drüber. — Alſo verträgt ſich doch ſolch ein regelloſes Betragen mit guter Aufführung und, was noch mehr ſagt, mit gutem Ruf?

* * *

Den 16ten, Morgens früh.

Ja, ich will zu ihr gehn. Warum ſollt' ich nicht? — Liebs kann nun einmal nicht Statt haben zwiſchen uns; klüger und reizender als alle andere Weiber iſt ſie; und das Leben genieſſen iſt Pflicht. Wozu alſo das Zwängen und Quälen? —

Das war ein himmliſcher Abend, der geſtrige! überſchwenglich an Muthwillen und Seeligkeit! hinaus über alle Regeln und alle Grillen!

Ich war eingeladen von dem Kammerherrn Z** zu einem Souper in Traulichkeit. Auſſer ſeiner Familie, zwei Fräulein Sch**, und Lauretten von Wallenſtädt war niemand da. Es ging bald an's Klavierſpielen.

San Giuliano, komm nach Berlin, ſo bald du dich auswagen darfſt, und höre Lauretten ſpielen! Höre die Wahrheit, die Innigkeit, den Schwung ihrer Töne! Sieh dabei vor dir das Seelengeſicht mit dem lebendigen Muſkelſpiel, das in untrüglicher Harmonie jeden Ton ihres Spiels und Geſanges begleitet; dazu ihr begeiſtertes Auge; das Hinhorchende in der Haltung des Kopfs, den die nachläſſig verwallenden Locken in genialiſcher Unordnung umringeln; den Tanz der kleinen, flüchtigen Finger über die ſchwarzen Claven hin; San Giuliano! wenn es dich nicht wie lodernde Flammen ergreift, wenn dir nicht alle Weisheit hinfließt in Melodie, ſo mußt du das Ohr, das Auge, das Herz nicht mitbringen, in dem jeder Ton, jeder Zug, jede Rührung der Luſt und der Trauer unwiderſtehlich anklingt.

Und ſchon vorher hatte ich im loſen Flattergeſpräch gegründete Veranlaſſung gefunden, mich auszuſöhnen mit ihrer verſchrieenen Sinnesart. Kein böſer Zug iſt in ihrer Seele. Selbſt ihr Leichtſinn iſt Güte. Aber Beſtimmtes von dem, was ich mit ihr ſprach, weiß ich denn doch nicht mehr. Meine Erinnerung iſt überfüllt von ihrem Spiel. Was brauch' ich auch mehr zu wiſſen? Wer ſolche Melodie in ſich hat, wie Laurette, [illegible] mag fehlen können, aber ſein Grundweſen muß gut ſeyn.

Sizen zu ihrer Seite ſein Lebelang, nichts wiſſen und nichts hören und nichts ſehen, als ſie und ihre Töne, leben im Klang und ausruhen im Nachklang — das wäre noch ſo ein Wunſch, des philoſophiſchen Himmels werth!

Aber Laurette ſtand auf, feurig und leicht, nahm mich bei der Hand und zog mich vor's Klavier — auf den Stuhl, wo ſie eben noch geſeſſen hatte! —

— "Nun iſt die Reihe an Ihnen! Geſchwind gut gemacht, was ich verdorben habe, eh es die Geſellſchaft merkt!" —

Auf dies Signal ergoſſen ſich alle Zungen in Lob und Preis. Ich, noch immer zögernd, mich zu ſezen, noch immer meine Hand in der ihren, konnte nicht loben mit Worten, was für Worte zu groß iſt. Unwillkürlich, wie mein Herz ſchlug, drückte ich die liebe kleine Hand, die Dolmetſcherin ihrer Gefühle. Sie blickte weg von mir. Unbeweglich ſaß ich.

"Nun, Herr Graf!" — rief die klingende Stimme; und im Augenblick wirbelte ich die

Töne durch, daß es mir ſelbſt brennend durch's Leben lief, phantaſirte aus mir heraus, was Ausdruck litt, und verlohr mich, abſichtlos, in Händels Alexanderfeſt, das ich meiſt auswendig weiß. Als ich an die Stelle kam, wo der Welteroberer ſeufzt und blickt und ſeufzt und blickt und, dem Wink der lieblichen Thais gehorſam, die Fackel ergreift, um durch den Brand der Perſerſtadt den Tod ſeiner erſchlagenen Mitſieger zu rächen, klatſchte Laurette mitten im Text und rief: Bravo! — Raſcher ſpielt' ich fort; und als der gute Darius todt war, ſchimmerte Mitgefühl in Aller Augen.

Ein Geſpräch erhob ſich nun über die Wirkungen der Muſik, und die Rede kam auf Laurettens Inſtrument, das vortreflichſte in der Hauptſtadt. In der Wärme entwiſchte mir die Aeuſſerung, ich möcht' es wohl hören. Sie lächelte. Sie bat ſich meinen Beſuch aus. Und Dämmerung umgab mich.

Sind dir wohl Beiſpiele bekannt von Leuten, die nicht an Geſpenſter glauben und ſich doch vor Geſpenſtern fürchten? Sieh mich an als einen ſolchen. Vorgefaßte Meinungen ſind wie Jugendeindrücke, und haben unſre Vernunft zum Beſten, wie dieſe. Als ich Laurettens Einladung mit freudiger Höflichkeit annahm, hörte ich eine dumpfe Stimme in mir rufen: Nun iſt's zu ſpät! Ein verhaßtes Gefühl ſchüttelte mich zuſammen wie eine Räuberhand. Aber ich ſah ſie an, und der hölliſche Geiſt entfloh. Heiterkeit glänzte durch den Saal und von Wiz und Muthwillen brenten die Seelen. —

Die Welt kam mir ſo nüchtern vor, als ich nach Haus fuhr. In mir walteten und ſtritten wunderbare Geſtalten, die mich bald hoch aufhuben in leuchtende Regionen, bald niederdrückten in ägyptiſche Nacht. — Wach bis in die verborgenſte Fiber warf ich mich auf mein Kanapee und drückte die Augen zu; aber ſtatt Laurettens Bild, das ich ſuchte, ſah ich feurige Räder, die mit Blizesſchnelle vorbeirollten in unendliche Finſterniß. Ich ſtand auf, ſah aus dem Fenſter — Laurettens Wagen wollte nicht kommen; denn ſie war weggefahren zugleich mit mir. Dann ſchickte ich meine Leute zu Bett, löſchte die Lichter aus, und verſuchte das Alexandersfeſt noch einmal zu ſpielen im Dunkeln;

aber meine Finger waren von Blei. Ich mußte aufhören beim zehnten Takte. — Endlich ſchlummerte ich auf einem Stuhl ein, und nun ich's weggeſchlummert habe, das Kinderſpiel, was mich erſchreckte, hab' ich's beſchloſſen, ich will Lauretten beſuchen; heute im Tage noch; und nun bin ich ruhig.

Wenn ich denke — nein! nicht denke! — denn was frommt das Denken, wo man muß? — was ich auf's Spiel ſeze bei dieſem Beſuch, ſo ſchaudre ich und lache über mich furchtſamen Kriegsmann. Liebe oder Nichtliebe, gleichviel; ich kann das Wortgekrittel nicht dulden. Ich muß wollen; denn die Natur will.

Das Herz des Menſchen hat eine eigenwillige Natur. Läßt man ihm ſeine Freiheit, ſo wird es nicht wild, aber Zaum und Gebiß iſt ihm Qual, und hat es Kraft genug, ſie zu zerreiſſen, ſo rennt es dahin fürchterlich und unaufhaltbar.

* * *

Abends.

Ich wollte Lauretten beſuchen. Sie war ausgefahren. — Adieu, San Giuliano!

XVIII.

Laurette von Wallenſtädt an Friderike von Glanzow.

Billet.

Den 17ten früh.

Wacht ſie ſchon, die liebe Patientin? — Daß ja niemand ſie wecke, wenn ſie noch leiſe ſchlummert, wie die Göttin der Liebe auf Roſengewölk, umgeben von der ſüßen berliniſchen Luft, die auch ihren Trauten umgiebt! In Traumgeſtalt müſſe er ihr erſcheinen, ſanft in der Pracht ſeiner flammenden Wangen, den Königsblick umdämmert von bittender Liebe!

Es war eine harte Prüfung, die uns geſtern der Himmel auflegte, unſre Herzen nicht ergieſſen zu dürfen, wegen der Gegenwart Ihres Vaters. Wiſſen Sie was? Ohne mich an Etikette zu kehren, bin ich dieſen Mittag nach 11 Uhr mit meinem Wagen vor Ihrer Thür. Sie ſezen ſich zu mir ein und wir fahren zuſammen ſpazieren.

Amor ſchwebe um deine Toilette, liebes Mädchen, falte dein Buſentuch und ordne die Blümchen in deinen Haaren!

XIX.

San Giuliano an Donamar.

Bautzen, den 14. Nov.

Wär' ich ein Gott, der Herz und Sinnen lenken kann, ſo wäre mein Donamar geborgen. Aber Rath ſollte ich ihm geben, wie ich beinah unwillkürlich zu thun in Verſuchung gerieth? Rath gegen Liebe? —

Einen Rath wüßte ich doch, der ſo ſicher helfen würde, als du ihn nicht befolgen wirſt. Stecke dein Schiff in Brand und rette dich durch Schwimmen! Suche die Wallenſtädt zu verführen, wenn das Wort hier das rechte iſt! Ueberliſte die Liſtige! Genieß ihrer mit allen Sinnen und rette dein Herz! Und dann flüchte dich in meine Arme!

Mein Donamar! Weißt du's wohl, daß der Liebende die Hälfte von dem wird, was er liebt? Der ſüßeſte Genuß ſchöner Seelen! Aber Maximen einer Wallenſtädt in deiner Seele? — Kannſt du ihr einen Zug anpaſſen von dem, was du mir ſo oft als ſchöne Weiblichkeit prieſeſt? Nur

nur einige von den Gedanken zurück, in denen wir uns ſo einmüthig zuſammenfanden! Und ſind ſie alle ſo weit verirrt, daß du keinen mehr abrufen kannſt, ſo lies in einer müſſigen Stunde die drei Blätter durch, die ich hier beilege ſo incorrekt, wie ich ſie vor einigen Tagen in einer Abendſtunde niederſchrieb.

Einlage.

Vom weiblichen Sinn und Weſen.

Weiber faſſen alles mit ſpizen Fingern an, und wollen ſelbſt ſo angefaßt ſeyn. Das vergeſſen die Philoſophen, die über die Weiber ſchreiben in einem Tone, als ob ſie Nachträge lieferten zum Naturſyſtem des Linnäus.

Die Seele, fügen andre Philoſophen hinzu, hat kein Geſchlecht; folglich was die Weiber anders macht als die Männer, iſt Erziehung, Vorurtheil, Sitte. Wer bedenkt, daß auch Philoſophen behauptet haben, alle Menſchenköpfe wären einander bei der Geburt ſo ähnlich von innen, als zwei Waſſertropfen von auſſen, der wird ſich nicht die Mühe geben, ſolchen Leuten beweiſen zu wollen, daß das Aeuſſere auf das

Innere wirkt wie das Innere auf das Aeuſſere, und daß Körper und Seele ein Ganzes ſind.

Was die Weiber, ihrer ganzen Natur nach, allenthalben auszeichnet und deſſen Mangel ſie mehr verunziert als mancherlei Laſter, ſind drei verwandte Grundeigenſchaften; die heiſſen **Weichheit, Feinheit und Zartheit.**

Weich iſt alles, was beim Druck nur einen ſchwachen, oft lieblichen Widerſtand leiſtet. Weich ſind die Muſkeln des Weibes; weich iſt ihr Herz; empfänglich; bildſam, ſo weit es der lockere Stoff verträgt. Leicht erklingt es beim leiſeſten Anſchlag des Schmerzens und der Freude. Wo der Mann gerührt wird, flieſſen die Thränen des Weibes. Wo der Mann kalt vorübergeht, findet das Weib noch manches Blümchen am Wege. Glätter fließt der Strom ihrer Gefühle, aber oft tiefer als in der Bruſt des Mannes. Darum entſtellt wilde Leidenſchaft den Mann nicht immer, und das Weib jedesmal. Darum darf das Weib unwillig werden, aber nie zornig. Daurender Gefühle iſt das weibliche Herz fähig, wenn es milde Gefühle ſind. Allerwärmender Enthuſiasmus, der mit heiliger Glut jahrelang und lebenslang ſtrebt und arbeitet, hat unter einer harten Bruſt Raum, nicht unter einem weichen Buſen. Aber durch Innigkeit können Weiber die Flüchtigkeit ihrer heiſſern Empfindungen erſezen. — Rechne darum, Jüngling, auf die volle Liebe deiner Geliebten, ſo lange ſie dich liebt; rechne darauf, daß die höchſte Fülle deines Gefühls ſich verliert in der Fülle des ihren, ſo lang' es währt; aber fodre nicht von ihr, was ſie nicht zu geben vermag, ausdaurendes Feuer. Treue magſt du immer noch finden, wenn du Treue nennſt, nicht untreu ſeyn und Wort halten nach alter Sitte. Aber ein Mädchen, die dich treu lieben ſoll, muß dich nie leidenſchaftlich geliebt haben; und auch du mußt ruhiges Herzens ſeyn, wenn du durch ihre ſtille Treue glücklich werden und dich nicht immerdar ſehnen willſt nach dem, was nun einmal für dich dahin iſt. —

Zartheit, Delikateſſe, ganz etwas anders als Weichheit, iſt das ſubtile Zertheilen der Empfindungen, die ſich ſonſt nur in derben Maſſen vorfinden. Wo das männliche Auge nur ſieben Hauptfarben unterſcheidet, da ſieht das Weib tauſend Nüancen. Darum iſt ihr Geſicht in ſo lebendiger Thätigkeit, wenn ſie etwas bemerken. Darum verſtehn ſie ſo gut, Bedeutung in Kleinigkeiten zu finden. Oft muß es ihnen ſchmerzlich ſeyn, wenn ihr zartes Empfindungsſpiel unſerm Herzen unhörbar bleibt. Aber gereizt und verwöhnt durch dieſe Zartheit, die ihnen alle grellen Farben und ſcharfen Umriſſe unerträglich macht, ſind ſie auch nicht leicht fähig zum Auffühlen und Ueberſchauen des Großen und Ganzen. Wie ihr Körper im Ganzen minder ſchön iſt als der männliche, aber ſchöner in einzelnen Theilen, ſo freuen ſie ſich ſtatt der allumfaſſenden Ordnung nur der einzelnen Harmonien. Ihre ganze holde Art iſt gerichtet auf's Schöne im Kleinen, und das gröſſeſte Weib auf dem Throne wird doch immer ihren Staat ordnen wie ihre Toilette. — Anſchlieſſen an den Mann ſoll ſich das Weib und ſeine härtere Art durch ihre Zartheit veredeln. Eben ihr unmerkliches Fühlen und Handeln, das ſich nur in Ahndungen uns mittheilt, erhält uns, wie Stimmen aus der Ferne, in aufhorchender Spannung. Wir glauben immer zu entweihen, und wiſſen oft nicht was. So wird unter weiblichen Händen alles reiner. So entkeimt die wunderbare Blüte der weiblichen Tugend. — Was wäre unſre Liebe, wenn nicht ein Funken des weiblichen Zartſinns, durch entfernte Berührung in unſre Bruſt geſprüht, jeden Wunſch, jeden Gedanken verklärte? Züchtigkeit, Sittſamkeit, wie ihr's genannt wiſſen wollt, das weibliche Schaudern und Zurücktreten, iſt und bleibt die Grundlage aller weiblichen Reize. —

Was die Zartheit im weiblichen Herzen iſt, das iſt die Feinheit in ihrem Geiſte. Es giebt einen gewiſſen Mittelzuſtand zwiſchen Fühlen und Denken, ein kluges Phantaſiren und ein phantaſirendes Urtheilen; von dieſem Zuſtande geht alle weibliche Geiſteseigenthümlichkeit aus. Bei dem denkenden Manne macht der neuentſtehende Gedanke die Reiſe durch das Reich der Einbildungskraft, um ſich anzubauen mitten im Reich des Verſtandes; bei den Weibern läßt er ſich nieder dicht an der Gränze, kann wohl aufſliegen bis zu einer beträchtlichen Höhe, aber aufſteigen auf der Leiter der Schlüſſe nur wenige Stufen. Das Abſtrakte läuft ihm in eins mit dem Wunderbaren oder mit dem Unendlichen. Nie wird ein Weib ſo verſtändig werden, als ein Mann es werden kann; aber da in der Handlungswelt beim gewöhnlichen Lauf der Dinge an feinen Beobachtungen mehr liegt, als an weitreichenden Schlüſſen, ſo ſind im Durchſchnitt die Weiber klüger als die Männer. Weil ſie zärter empfinden, urtheilen ſie feiner; weil ſie wenig Schlüſſe machen, ſchlieſſen ſie ſchärfer; weil ſie aus Empfindungen ſchlieſſen, ſo gerathen ihre Schlüſſe richtiger und raſcher. — Lieblich iſt es zu ſehen, wenn ihr Geiſt viertelſtundenlang thätig iſt, ohne Verkehr zu haben mit klaren Begriffen; und lächerlich, wenn ein Mann durch Räſonniren ein Weib überwinden will. Durch das dichteſte Schlußgewebe ſchlüpfen ſie durch wie Waſſer, und wenn du glaubſt, daß nichts deinen ſichern Schritt aufhalten kann, ſpringen ſie dir in den Weg mit einem blizenden Irrſaz. — Plane machen und ausführen, iſt die Lieblingsthätigkeit des weiblichen Geiſtes; aber der Kreis, in dem ſich ihre Plane herumtreiben, hat leicht zu berechnende Gränzen. Wo es nichts zu empfinden und nichts zu beherrſchen giebt, mögen Weiber nicht denken. Fremd unter den Empfindungen iſt ihnen der Großgeiſt, und das Gebiet ihrer Herrſchaft durch den kleinen Umfang ihrer Empfindungen begränzt. Der Kampfplaz des weiblichen Geiſtes war daher von Eva's Zeit das menſchliche, beſonders aber das männliche Herz. Da wiſſen ſie auszuſpähen, zu vergleichen, zu rathen, zu treiben, zu hemmen, zu lenken, mit einer Fertigkeit, mit einer Anſtrengung, mit einer Geduld, in der ſie kein Sokrates erreicht. Wo von Charakter die Rede iſt, ſeltne Gröſſe des Charakters abgerechnet, da iſt das Urtheil eines Weibes von mittelmäßigem Geiſt zuverläſſiger, als das Urtheil aller Philoſophen des Zeitalters. Nur eine Ausnahme leidet dieſe Regel. Weiber beurtheilen grundfalſch den Mann, den ſie lieben. Die ſtärkre Empfindung der Leidenſchaft läßt die Urtheilsempfindungen nicht zur Sprache kommen. — Von der Liſt der Weiber iſt öfter unter den Weiſen der Erde die Frage aufgeworfen worden, ob ſie gegründet und ob ſie unaustilgbar ſei? Laß nur die Männer theoretiſche Fragen aufwerfen! So lange die Weiber ſie nicht beantworten, iſt's ſchon gut; denn ſie antworten immer praktiſch. Die Natur, die ihnen ſo viele unſichtbare

Winkel zum Verſtecken, ſo viele verborgene Oeffnungen zum Entwiſchen zeigte, hat ſie zur Liſt bevollmächtigt. Nur müſſen ſie nicht liſtig ſeyn wollen; nur müſſen ſie nicht glauben, daß man liſtig philoſophiren kann; oder ein irgend gewandter Mann überliſtet ſie durch angenommene Offenherzigkeit ohne Mühe. —

Süße Geſchöpfe, deren Dichten und Trachten nicht auf's Große geht! Ihr müßt nicht Anſpruch machen auf Bewunderung. Aber eine Huldigung von ganz eigner Art, die euch mehr als Bewunderung ſchmeicheln muß, iſt das allgemeine Anerkennen eurer Liebenswürdigkeit. Liebenswürdigkeit, ganz etwas Höheres als Lieblichkeit, iſt der Inbegriff aller weiblichen Würde. Würdig der Liebe ſoll das Weib auch dem ſcheinen, der ſie nicht liebt; und dieſes kann ſie dem Manne von Männerſinn nie, wenn das heilige Selbſtgefühl der Unſchuld und Sittſamkeit nicht allen ihren Gedanken und Gefühlen den Stempel der Hoheit aufdrückt.

Liebenswürdig, mehr als Grazie, mehr als Heilige, liebenswürdig war ſie —

Mein Donamar! Wenn du ſo glücklich wäreſt

— Aber der Himmel belohnt ſeine Auserwählten nicht! — wenn du ſo glücklich wäreſt, ein Mädchen zu finden, wie ſie, die ich verlor — Thränen des Brudergefühls wollte ich dann weinen, wenn deine Geſtirne dich hinaufführten zur Vollendung alles menſchlichen Glücks, zu der Wolluſt — für ſie zu ſterben.

XX.

Laurette von Wallenſtädt an Friderike von Glanzow.

Billet.

Den 19. Nov.

So wollen Sie denn nicht hören, armes, bethörtes Mädchen? wollen ein Kind bleiben bis an Ihren Tod? wollen vielleicht auf dem Sterbebette noch Buße thun für Sünden, die Sie in Ihrem Leben nie begingen? Sie dauren mich. –

Einen Plan aufgeben müſſen, thut weh; einen Plan aufgeben müſſen, durch den man ein edelgeartetes Weſen glücklich machen wollte, thut ſehr weh. Ehe ich die Hand ganz von Ihnen abziehe, die Sie aus klarem Eigenſinn von ſich ſtoßen, will ich den lezten Verſuch machen, ob es frommt, Ihnen Vernunft zu predigen. Aufrichtig, wie ich bin — und keine Moraliſtin hat dieſe reelle Menſchentugend mehr, als ich — zeigte ich mich Ihnen, weil ich Sie für fähig hielt, mich zu faſſen und den goldnen Kern der

Freude, der mit dem, was die Leute Tugend nennen, eins iſt, abzuſondern von dem ſchwülſtigen Schaalenwuſt, mit dem die Tugendpredigerinnen aus leichtzuerrathender Abſicht ſich zieren. Aufrichtig, wie ich bin, ſchreibe ich Ihnen dieſen Brief; aber bei meiner Kunſt! es iſt der lezte.

Laſſen Sie uns einmal, damit wir einander recht verſtehen, flüchtig zurückblicken auf mein bisheriges Betragen gegen Sie, und auf Ihr Betragen gegen mich.

Ich lernte Sie kennen zu einer Zeit, wo Sie, durch Schwachſinn verſtimmt, durch Krankheit entſtellt, nichts weniger waren als einnehmend. Man beſchrieb mir den Wiz, die Munterkeit, die vor Ihrer Krankheit in Ihnen geglänzt hätten; man ſagte mir die Urſach von dieſer; und von Stund' an ſchwur ich bei mir ſelbſt, mich Ihrer anzunehmen und Sie zu rächen. Warum that ich das? Für wen that ich's — Hatte ich Urſach mit dem Männergeſchlecht zu hadern? — O! Zählten Sie ſo viel frohe Stunden, als ich Triumphe! — Aus Liebe, aus abſichtloſer Liebe zu Ihnen, aus Liebe und Mitleid allein beſchloß ich, Sie glücklich zu machen, wie Ihre Schönheit und Ihre Klugheit es verdienten. Aus Liebe und Mitleid that ich Ihnen Vorſchläge zu Ihrem Beſten. Aus Liebe und Mitleid ſpart' ich keine Mühe, Kundſchaft von Ihrem Donamar zu erhalten. — Iſt das Nichts in den Augen Friderikens von Glanzow? — Wohl; in meinen Augen iſt es auch Nichts. Giebt man doch wohl einem Bettler ein ungewöhnliches Almoſen, wenn er ein gutes Geſicht hat! — Freilich — abſichtloſe Liebe — und dieſer Lohn? Aber wer hieß mich denn Sie lieben? — — Wir wollen das gut ſeyn laſſen.

Donamar, den ich bis dahin nur aus Beſchreibungen kannte, für den ich — die Natur ſei mein Zeuge! — nie ein eigennütziges Gefühl gehabt hatte, erſchien nun vor mir — er, wie er iſt — wie unendlich hoch über eure dürre Beſchreibung! eine Engelſeele im heroiſchen Kleide! ſo hell im Kopf und doch ſo warm unter der Bruſt! ſo ſtark empfindend und doch ſo zart! der reizendſte Mann, den ich ſah; der einzige, für den ich, ſeitdem ich aufgehört habe Kind zu ſeyn, eine ernſtliche Wallung empfand.

Das Weib trete auf, das ſtärker im Selbſtüberwinden iſt, als ich! Aber aufrichtig geſteh' ich, daß mir nie eine Selbſtüberwindung ſo ſchwer ward, als den Abend, wo ich zum erſtenmal Donamarn ſah.

Welchen Genuß ahndete ich! Geliebt werden von einem Solchen! Welche Sicherheit hatt' ich, ihn zu dem Meinen zu machen, ſobald ich wollte! Sein Blick beim Weggehen gab mir das Patent in die Hand. — Und alle die Ahndungen, alle die Wünſche, alle die himmliſchen Plane jagt' ich fort aus meinem Gehirn, verbot mir jede Ausſicht auf ihn, dachte an meinen Schwur, und reſignirte. Nur für Sie wollte ich den Liebling meines Herzens erobern. Für Sie wollte ich Beute machen, wie ein gemeiner Soldat für ſeinen Feldherrn.

Ich ſah den göttlichen Schwärmer zum zweitenmal. Ich ſah in ſeinem blauen Auge die Funken meines Feuers. Ich ſah, daß es nur eines Zephyrhauches bedurfte, und die Funken wurden ſengende Flamme. Ich ſah es, und freute mich, daß — daß Sie mir ſchrieben, Sie wollten kommen. — Seit zehn Jahren hat keine Thräne mein Auge getrübt. Ich hätte weinen müſſen, wenn ich den Einzigen, der groß genug für mich war, abgeliefert hätte an Sie; aber ich hätte ihn abgeliefert.

Glaubſt du denn, Heldin von geſtern, daß es für ein Weib, ſo ſchön wie du und klüger ohne Maaß, ein Alltagswerk iſt, einen ſchönen Mann fahren zu laſſen, zu dem ihre Seele ſie hinzieht? Glaubſt du denn, daß ein Weib, gewohnt zu ſiegen, wie ich, ohne Märtyrergröße ſich die Wonne verſagt, einen ſtolzen Mann zu ihren Füßen zu ſehn? Bedenk, wenn du Erinnerung haſt, wie er mich beleidigte! Und Lauretten von Wallenſtädt hat noch nie ein Erdengeſchöpf ungeſtraft beleidigt.

Wird dir bang, armes Mädchen? Beruhige dich! Weil du ein Kind biſt, vergebe ich dir. Du kannſt meine Handlungen nicht ſchäzen.

Ich bin nicht böſe auf Sie, liebe Friderike, ſobald Sie vernünftig ſind; aber aufzeichnen muß ich Ihnen auch, wie Sie ſich gegen mich betragen haben. So will es die Regel der Gleichheit.

Vom Anfang unſrer Bekanntſchaft an, was

gaben Sie mir für meinen guten Willen? Maſkirtes Mißtrauen. Womit beantworteten Sie meinen vernünftigen Rath? Mit Träumereien, an die Sie ſelbſt nicht glaubten. Was wollten Sie, als ich Sie bat, nach Berlin zu kommen? Sie wollten in der Welt herumreiſen wie eine verwünſchte Prinzeſſin. Was thaten Sie, als Sie kamen und ich ein liebliches Zimmer in meinem Hauſe mit Fleiß aufgeſchmückt hatte für Sie? Sie logirten ſich ein bei der alten bigotten N**, die von nichts weiß als von Thomas a Kempis und ihren Ahnen. — Kein bitteres Wort habe ich Ihnen deswegen geſagt; denn wer geſund iſt, muß der Kranken ſchonen. Aber — o Friderike! — daß Sie ſo kalt und nüchtern gegen mich thaten, als ich Sie mit fröhlichem Herzen empfing; daß Sie ſtumm waren wie ein Bild, als ich mit Ihnen Abrede nehmen wollte bei unſrer Spazierfahrt; daß Sie, — o Friderike! Friderike! — als ich geſtern Abends mit der höchſten Kunſt eine Geſellſchaft veranſtaltete, Donamarn mit Ihnen zu überraſchen, daß Sie ſich da einfältiger nahmen, als ein Bauermädchen am Hochzeittage, — können Sie, wenn

Sie Gefühl für Billigkeit haben, dieſes ſich ſelbſt verzeihen? —

War es Schwäche, oder war es Abſicht, daß Sie, unſrer ausdrücklichen Verabredung zuwider, gegen Donamar demüthig und traulich thaten und gegen mich ſtolz und fremd? In jenem Fall ſind Sie als unheilbar zu beklagen; in dieſem unwürdig aller Hülfe und Liebe, die ſonſt ein freies, gutes Menſchengeſchöpf dem andern gern leiſtet und giebt. Nur ein dumpfes Unbehagen, aus dem Sie ſelbſt nichts zu machen wußten, weil Ihr Verſtand izt in tiefer Ohnmacht liegt, können Sie zur Entſchuldigung anführen. Nur, wenn Sie dieſes frei und aufrichtig thun, verſpreche ich Ihnen, den lezten Verſuch zu Ihrem Beſten nicht zu ſcheuen.

Oder hab' ich keine Anſprüche auf Ihr Vertrauen in Dingen, wozu Menſchenkunde gehört? Ich ſollte doch denken. Sie kennen die Welt kaum vom Hörenſagen; ich habe ſie durchſtudirt. Sie ſind kaum ausgeflogen aus Ihrem Neſt; ich habe zwei Jahr in Paris gelebt. Sie ſind neunzehn Jahr alt; ich vier und zwanzig. Sie ſind ein Mädchen; ich habe drei Jahr im Eheſtande ausgedauert.

Schon in der erſten Kinderzeit, als ich noch meine Puppe aus- und anzog, fühlte ich mich berufen zum Uebergewöhnlichen, und zog meine Puppe anders aus und an, als meine Mitſchweſtern, die aber bald meine Manier nachahmten und eben dadurch meinen Erfindungsgeiſt beflügelten, weil ich's nie dulden konnte, daß ein Mädchen von meines gleichen mir glich. Ueberdrüſſig der Puppen ſehnte ich mich nach einem reellen Spiel. Früher als andre Mädchen wiſſen, was ein Mädchen iſt, hatte ich meine Anbeter und genoß ſtille Freuden. Es bedurfte nicht vieler Beweiſe, um mich zu überzeugen, daß die gütige Natur mich beſchenkt hatte mit ſeltnen Reizen. Aber was ſind Reize ohne das Talent, ſie geltend zu machen nach Ordnung und Plan? Ich beſaß auch dies Talent. Schwanger von großen Gedanken überblickte ich die Zukunft, berechnete meine Kräfte gegen die Kräfte der Welt, wog und prüfte die Freuden des Lebens, und fand, daß das Ziel aller Weisheit iſt — Genuß und Herrſchaft. Beides mir zu verſchaffen, wurde mein Plan; beides in Eine Empfindung zu verſchmelzen, mein höchſter Wunſch. Unumſchränkte Herrſchaft über die Herzen der Männer gab mir alles, was ich wünſchte, und machte mich gleichgültig gegen jede andre Herrſchaft, gegen Ehren und Titel Vertheilen, gegen Einflüſſe in Staatsſachen und Länderwohl. Der Wolluſt Dauer zu geben und der Herrſchaft die ich ſuchte, Sicherheit, fand ich ein kühneres und ehrenvolleres Bemühen, als eine Armee auszuſenden in Feindesland. Die Rolle einer Pompadour iſt für Lauretten von Walleuſtädt zu hergebracht, zu gemein. Aber ämſig, wie eine Biene, der vor dem Winter graut, ſammlete ich Erfahrung auf Erfahrung ein für meinen Zweck, und ſeit meinem Eheſtande iſt mein Syſtem fertig. Mein lieber ſeeliger Mann war ein Pinſel, und wär' er auch nicht ſo früh geſtorben, ſeine Exiſtenz hätte mir nicht geſchadet. Ich heirathete ihn nicht, um Freuden zu genieſſen, die im Eheſtande aufhören, Freuden zu ſeyn; — und welcher Wanderer, der des Landes kundig iſt, bedarf der Heerſtraße zu ſeinem Wege? — nur an dem Titel Frau oder Witwe lag mir, damit ich leben und handeln könnte nach meines Herzens Bedürfniß.

Schade wär' es, wenn meine Lebensweisheit untergehen ſollte mit mir; aber noch habe ich kein Mädchen gefunden, die Genie genug gehabt hätte, ſie zu verſtehn. Sie, liebe Friderike, ſollten — ſo träumt' ich — meine Schülerin werden. Sie wollte ich einführen in mein innerſtes Heiligthum, zu lernen meine Geheimniſſe, zu verſtehen mein Licht und Recht.

Wunderſam verworren iſt das Blumenlabyrinth der Freude; ſehr ſchwer zu finden der beſte Weg zum Mittelpunkt des höchſten Genuſſes. Aber Sie, liebes Kind, dürfen für izt nicht länger wählen. Der beſte Weg für eine Jungfrau iſt der nächſte. Um klug zu werden, müſſen Sie ſobald als möglich einmal glücklich werden im Arm eines Mannes. Aber die jungfräuliche Unſchuld? — Kindchen! Im Stande der Unſchuld brauchte man keine Weisheit und lernte keine. Dieſen Stand im Herzen haben, ſeitdem er auf Erden verloren iſt, heißt nackend gehen nach dem Sündenfall.

Oder fürchtet ſich Friderikchen vor der ſüßen

Nacht, wo die Sonne aufgehen wird in ihres Seele? Hat Mama ſeeliger ſo was verboten? — Wenn ſie noch lebte, die liebe ſeelige Mama, ſo könnten Sie ihr antworten und ſprechen: Liebe Mama! Die Stunde des Falls kömmt wie die Stunde des Todes. Ihr ausbeugen, iſt Unverſtand, aber ſie mit Weisheit einleiten, iſt Tugend.

N. S. Dieſen Mittag ſehen Sie mich.

XXI.

Laurette von Wallenſtädt an Friderike von Glanzow.

Billet.

Den 19ten, Nachmittag.

Gott zum Gruß und alle Engel zum Troſt!

Ehrſames, geſtrenges, tugendbelobtes Fräulein! Beifolgender weiſſer däniſcher Handſchuh ſei hiemit hingeworfen in Euren Schoos, und durch dieſen meinen Brief Euch vermeldet, wie daß ich, Laurette von Wallenſtädt, geſonnen bin, gegen Euch, Jungfrau von Glanzow, von dieſem Tage an in ehrlicher und offner Fehde zu verfahren, ſo bei Nacht wie bei Tage. Wird Euch ſchließlich nicht Wunder nehmen, daß ich bei meinem heutigen Beſuch, wo ich erfand, was an Euch war, mein langes Schreiben von dieſem Morgen aus Euren Händen wieder in die meinen ſpielte durch eine vorläufige Kriegsliſt, ſintemal unſre Urkunden in den Händen des Feindes nicht nüzen.

Der Seegen der ewigen Jungfrauſchaft walte über Euch! Amen.

Antwort.

Eine verworfene Frau, wie Sie, verdient denn doch meinen Dank, daß ſie ſich mir zeitig in ihrem ganzen Lichte gezeigt und dadurch Gelegenheit gegeben hat, ihr die tiefe Verachtung zu beweiſen, mit der ich zeitlebens ſeyn werde u. ſ. w.

XXII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Berlin, d. 24. Nov.

Als ich mich ausgefreuet hatte über deinen Brief und in mich hineingefühlt den Aushauch deines innigſten Selbſt, dachte ich nach über deine Satzungen von der weiblichen Art und über dein ſtolzes, herrliches Warnungswort, ſann, zweifelte und erwog, fand Wahrheit in jenen, Wichtigkeit in dieſem, und bewieß mir zuletzt in deinem Namen, daß die Verzweiflungskur, die du mir vorſchlägſt, ſelbſt nach deiner Theorie für meinen Zuſtand nicht paßt.

Meine Schuld iſt es, nicht die deine, wenn du Lauretten verkennſt. Warum ſchob ich ſo voreilig mein Gefühl dem übrigen unter? Warum warf ich Regeln und Ausnahmen in einen Haufen? — Haben wir's nicht oft genug abgeſprochen, daß der Hang zum Generaliſiren, das Erbübel der Menſchenvernunft, mehr Misverſtändniß und Thorheit in unſre Urtheile bringt, als Aberglaube und Dummheit? Aber es iſt ſo bequem, durchzugreifen mit einem wohlerworbnen Saz, wo man ſonſt bei jedem Individuum alle Sinne anſchaun muß, um ſein Eigenthümliches zu faſſen und dieſes durch ſein eignes, inneres Verhältniß zu erklären. — So, mein hellſichtiger, duldſamer **San Giuliano**, wirſt du mir auch einräumen, daß deine Philoſophie über die Weiber nicht auf alle Weiber paßt, eben weil ſie ächte Philoſophie iſt, allgemeine Regeln feſtſezt, aber keiner Ausnahme den Zutritt verſperrt.

Ausnahme unter den Weibern, wenn es je dergleichen gab, die Ausnahme machen durften, macht Laurette von Wallenſtädt. Wer hat Augen und kann es bezweifeln? Ihr Reden und Handeln, ihr Blicken und Aufmerken, ihr Verſtehen und Antworten, ihr Gehen und Stehen ſogar, iſt einzig und eigen. Und ihre Empfindungen, ihre Maximen ſoll ich nach landesüblichem Canon richten? Welcher geſunde Verſtand rechtfertigte ſolche Foderung? — Wenn irgend eine Regel auf ſie paßte, wäre es dann möglich, daß ihr alles wohl ſtände, was andre Weiber entſtellt? Wär' es möglich, daß mein Herz an ihr hinge?

Laß mich's frei heraus ſagen; ich habe, ſeitdem ich richtiger über die menſchliche Natur zu denken anfange, eine Art von Haß geworfen auf alle ſogenannte allgemeine praktiſche Philoſophie. Was iſt's mit dem Praktiſchen? Was ſoll denn praktiſirt werden? Das Schickſal wirft den Menſchen in ſeinem zerbrechlichen Boot auf den ſtürmenden Fluten des Lebens umher; für Segel und Steuer und Kompaß hat ſie freundlich geſorgt, damit Jeder, wer gute Farth haben will, ſich deren bediene; wer aber mit Grübeln über die Segel und Steuer und Kompaſſe überhaupt die Zeit verdirbt, der muß ſich einem andern Führer auf Diſkretion überlaſſen bei ſeiner eignen und beſondern Farth, oder er ſcheitert. Sinne meinethalb auf Maximen, wer Luſt hat. Meine Maxime iſt, die Augen aufthun zu jeder Zeit, und der Natur folgen, die uns ſichrer führt, als alle Weisheit.

Lieb' ich Lauretten? Lieb' ich ſie nicht? Bei Gott! ich mag es nicht wiſſen. Daß ich ſie bewundre, ſchön, reizend, klug, witzig, freimüthig und hochgeſinnt finde, Stundenlang bei ihr glücklich bin und Jahrelang ſo glücklich zu ſeyn wünſche, das kann mir keine Maxime ableugnen, und an dem Uebrigen iſt mir nicht gelegen.

Ich bin ſchon zweimal bei ihr geweſen, muß ich dir nur ſagen. Eben das Kapitel über Regel und Ausnahme hab' ich weitläuftig mit ihr abgehandelt und gefunden, daß ſie ein großes Weib iſt. Warum dies? Ahnde es, Seele meines San Giuliano! Größe läßt ſich fühlen, aber nicht malen. — Wie ihr feſſelloſes Genie mit Gründen ſpielt! Und ich ſollte ſie beredter als die ſieben Weiſen Griechenlands über Lebensglück philoſophiren hören, und mich zwingen, mit ihr nicht glücklich zu ſeyn? — Von Liebe fällt keine Sylbe zwiſchen uns vor; von Freundſchaft hat ſie, wie ich glaube, den wahren Begriff nicht.

Das Einzige in unſerm Wechſelton iſt eben das ſchönſte darin, und das kann ich dir nun grade nicht malen mit den Farben des A B C. Sie iſt leichtſinnig und ſchwärmend, muthwillig und ernſthaft, naiv und verſchmizt, alles ſo durcheinander, daß mir zu Zeiten Sinn und Gedanken kraus werden und ich nichts kann als ſie groß anſehen und ſchweigen.

Ein abenteuerlicher Komet an dieſem Himmel iſt ſeit acht Tagen — rathe, wer? — Friderike von Glanzow. Strauße und Elephanten hätt' ich eher hier erwartet als ſie; aber lächerlich iſt mir denn doch die Sache nicht. Das Mädchen muß viel gelitten haben, und, ſchuldig oder unſchuldig, ich bin die Urſach. Durch und durch iſt ſie verändert, fromm wie eine Pilgerin und ſtill wie die Nacht. Das große Auge, das ſich mit der ganzen Welt maß, ſchlägt langſam die Wimper auf und läßt ſie ſchnell wieder ſinken. Die ſonſt ſo vollen Wangen ſind wie eingedrückt, und Bläſſe übertüncht ihre verwelkten Roſen. Dabei ſind ihre Worte ſo einfach, ihre Töne ſo mild — ja, ſie hat mich gerührt, und ich wollte ich könnte ihr helfen. — Anfangs glaubte ich wirklich, Laurette ſtecke hinter der Couliſſe; aber nichts von der Art. Sie thut gegen Lauretten, als ob ſie einander gar nicht kennten, und nun verſteh' ich's auch, daß Laurette ihrer gegen mich immer nur von weitem erwähnt hat. Der alte Glanzow hat hier eine alte Bekanntinn, die verwittwete Generalin von R**, bei der er mit ſeiner Tochter wohnt. Mir ſcheint

er

er den Rücken zu, und das kann ich ihm gönnen.

* * *

Den 1. Dec.

Lieber San Giuliano! In Laurettens Hauſe Zutritt haben, ſchäzt man hier unter die ehrenvollſten Begünſtigungen des Glücks. Wohin ich mich wende, treff' ich auf Neider.

Welch ein unbegreifliches, unerreichbares Geſchöpf! Wenn ich zu ihr komme, glaube ich's mit allen Sinnen zu greifen, daß ich ihr lieber bin, als ihre andern Verehrer; und wenn ich weggehe, bin ich halb ſo klug als vorhin. Duette ſingen wir zuſammen voll Glut und Himmelsluſt: und wenn ihre Wangen aufflammen, wenn alles an ihr athmet und lebt, und mein Herz gegen meine gedrückte Bruſt gewaltig anſchmettert, bricht ſie plözlich ab und ſchließt mit einem engliſchen Tanz oder einem tändelnden Liedchen.

Geſtern empörte mich das. Wir hatten zuſammen ein Zauberlied geſungen von, ich weiß nicht welchem italieniſchen Meiſter, und ſie machte das gewöhnliche Nachſpiel.

„Ja, nun faſſ' ich's! — ſagte ich mit Verdruß — Sie können nicht lieben.“ —

Sie ſah mich an. Ihr Auge ſchlug Wunden. Aber eh ich mich aufnehmen konnte, macht ſie eine naive Miene, nickte wie ein eigenſinniges Kind, und ſagte:

„Nein! Ich will nicht!“ —

Ihre Finger hüpften die Töne durch, machten allerlei Sprünge, und ihre Stimme erhub im Tändelton ein flüchtiges Liedchen:

In van luſinghimi,
In van minaccimi,
Figlio di Venere!
Quel giogo impoſtomi
Dolce ó ſpiacevole,
Io piu no'l vò.

Moſtro del Tartaro,
Moſtro dell' Erebo.
Cui di tre vipere
Nutri Tiſifone,
Quel giogo impoſtomi
Nol vó piu, no. *)

---

*) Vergebens lachſt du mir,
Vergebens drohſt du mir,

Da wage einmal eine Liebeserklärung!

* * *

Den 4. Dec.

Laurette iſt ein Weib von großer Seele. Wer noch nicht glauben will, der höre an!

Ich geſtand ihr meine Scene mit der Glanzow, und ſie — beſann ſich kurz und ſtellte mir ſehr ernſthaft vor, daß es meine Pflicht ſei, mich auszuſöhnen mit dem Alten. Auf ihr Anſtiften bin ich zu ihm gegangen, habe ihm auf meine Ehre betheuert, daß zwiſchen mir und ſeiner Tochter nichts vorgefallen iſt, wie er's nennt, und ihn ganz beruhigt. Laurette, nicht zufrieden mit dieſem erſten Schritt, verlangt nun einen zweiten von mir, der eine ganz andre Ueberwindung koſtet. Ich ſoll mich auch ausſöhnen

Gottloſer Liebesgott!
Dein Joch, wie ſchwer, wie leicht,
Ich mag es, kurz und gut,
Ich mag's nicht mehr.

Unhold des Tartarus,
Unhold des Erebus!
Dich hat Tiſiphone
Mit Natternblut geſäugt.
Ich mag dein Joch, nein! nein!
Ich mag's nicht mehr.

nen mit der Tochter! — Und kurz vorher ſagte ſie beyläufig, daß eben dies Mädchen ihr verſchiedene reelle Freundſchaftsdienſte mit Undank vergelten habe! — San Giuliano! Könnt' ich dich doch lehren, Reſpekt zu haben vor dieſer Laurette!

* * *

Den 6ten.

Hart hat es gehalten, eh ich mich entſchloß, Laurettens Vorſtellungen zu weichen; aber der hohe Schwung ihres Herzens riß mich fort. Ich nahm mich zuſammen und ging zu Frideriken von Glanzow.

Noch bin ich erſchüttert von dieſem Tete-a-Tete. Ohne Vorwurf, ohne Bitterkeit, demüthigte ſich das unglückliche Mädchen vor mir, mehr als ich's tragen kann, ſprach ſtill und ſanft von vorigen Zeiten und kein Wort von erlittenem Unrecht. Hingeſtimmt in ihren Ton ſuchte ich ihr leicht zu ſchmeicheln.

“Ein ſanfter Himmel, liebe Friderike, iſt in Ihrer Seele ſo ſchön! Wer ſo glücklich zu ſeyn verdient, wie Sie” —

— “Verdient? — unterbrach ſie mich, und

Thränen füllten ihr Auge, und ihre Hand, die ich ſanft nahm, zog ſich zitternd aus der meinen — Verdient? — Glücklich? — Aber ich hoffe, noch einmal Ihre **Achtung** zu verdienen!" —

Stolz und ſchön, aber mit fieberhafter Anſtrengung, preßte ſie dies Lezte hervor, und ging raſch, ohne mich anzuſehen, und ohne weiter ein Wort zu ſagen, aus einer Seitenthür, durch die bald nachher ihr Vater in den Saal trat. — —

Laurette räth mir, dann und wann hinzugehen und das arme Mädchen bei allen Gelegenheiten ſanft zu behandeln, aber ein zweites Tete-à-Tete zu vermeiden.

* * *

Den 14ten Dec.

Vor vier Wochen und izt! — Bin ich noch, wer ich war? — Iſt es immer die alte Welt noch? —

Stundenlang ſize ich allein und denke und phantaſire und erdenke und erphantaſire nichts, das Nuzen brächte. Wenn man in einem Irrgarten iſt und ſich auſſer Athem darin läuft, welche Empfindung das wohl ſeyn möchte? darüber ſann ich geſtern nach, ohne Veranlaſſung von auſſen. — Es ſtrebt und brennt in meiner Bruſt. — Manchmal mein' ich, Thätigkeit wäre mir heilſam; aber der Ekel überſchleicht mich bei allen den kalten, todten Geſchäften. Und doch, wenn ich denke, daß mein höchſt langweiliges Berufsgeſchäft in wenigen Wochen geendigt iſt und ich dann zur Armee zurück ſoll, ſchaudre ich zuſammen, als ſänke der Boden unter mir ein. —

Wäre Laurette ein Weib für dich, ſo wär'ſt du geborgen auf zeitlebens! Das raun' ich mir, aber ſehr heimlich, zu, und tummle mich, geſchwind Luft zu ſchöpfen — wo? — vor ihrem Hauſe. In ihrer Nähe iſt mir ſo wohl, durch Leib und Seele ſo wohl! —

Anders muß es werden, wie es iſt, und das bald. Es giebt Minuten, fürchterliche Minuten, wo ich die ganze Welt mit meinen Armen umſpannen und liebevoll alles erdrücken möchte, was Leben hat. — O wäreſt du hier!

XXIII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Berlin, den 18. Dec.

Ich liebe ſie! Im Namen Gottes und aller Seeligen! Ich liebe ſie! — Wohin das hinaus will, ſehe ich freilich nicht ein; aber hinaus muß es, zur Rechten oder zur Linken, daß ich nur ein Ziel finde, wo ich ſagen kann: Hier!

Und Laurette — liebt nicht, mich ſo wenig, als einen Andern. So edel und unbefangen iſt ſie, mir das gerade heraus zu ſagen. — Daß ſie noch nicht den Rechten gefunden hätte, ſagte ſie neulich zwar auch; aber ich bin doch nicht der Rechte!

Was mir auffällt, iſt, daß der Ziethenſche Huſarenoffizier, mit dem ich ſie einmal tanzen ſah, oft in ihrem Hauſe aus und eingeht, oft ſogar mir auf der Treppe begegnet, und ſie doch thut, als ob niemand dageweſen wäre. — Iſt dieſer vielleicht der Rechte? — San Giuliano, ich will ſie darum fragen, dreiſt und frei, und erröthet ſie, ſo ſoll auf den Fall mein Pferd geſattelt ſtehn.

* * *

Den 19ten.

So geht's den Weiſen, wenn ſie zu weiſe ſind! — Laurette hat mich herzlich ausgelacht über meine ernſthafte Frage. Der Huſar, dem ich Plaz machen wollte, iſt nichts mehr als ihr Verwandter und geht in wenigen Wochen wieder zur Armee ab.

Aber Friede iſt darum nicht in mir. Ich bin eingeklemmt zwiſchen meinen Empfindungen und ihrem Gleichſinn, kann nicht vorwärts und auch nicht zurück, ſchäme mich, ihr zu geſtehn, wie es in mir hergeht, und fühle mich doch hingeriſſen zum Geſtändniß.

* * *

Den 21ſten.

Hohl der Teufel den italieniſchen Wonneklang, womit ſie meine Sinne bindet, und mein Herz quält!

Dieſen Mittag fand ich mich, eh ich's dachte, wieder bei ihr ein, wurde heiter mit ihr, athmete ſo ruhig, wünſchte nichts zu haben, als was ich hatte, nichts als zu ſehen, und zu genieſſen was ihr ſo wohl ſteht, ihren ſchwebenden Schritt, ſo leiſe wie eines Geiſtes Gang, ihr Wenden und Aufrichten, ihr Nicken und Bücken. Eine flinke Iris, die ſie bedient, huſchte unabläſſig aus und ein, fragte, beſtellte, brachte bald dies und bald das, und verhütete dadurch, ohne es zu wiſſen, den Ausbruch meiner ungeſtümern Gefühle. Bänder und künſtliche Blumen wurden zum heutigen Anzuge ausgeſucht und dein Donamar hatte bei der Wahl ſeine Stimme.

„Sie ſind heute ſo ſanft, lieber Donamar!" — ſagte Laurette, als wir einen Augenblick allein waren, und ihr Ton war ſanfter, als mein Gefühl.

Wir ſtanden nebeneinander, mit den Rücken gegen das Fenſter. Mein rechter Arm lag ausgeſtreckt auf dem Rande der Fenſterbank und ſie lehnte ſich dagegen. — So wie ſie lieber Donamar! ausſprach, ſchlang ſich meine Linke herum zu ihr, und führte ihr ſilbernes Händchen zu meinen Lippen hinauf. Das Händchen ſträubte ſich nicht — und in mir ſangen himmliſche Stimmen.

Noch nie hatt' ich ihr ſo die Hand geküßt. — "Laurette! rief ich — noch nie hatt' ich ſie ſo genannt — "Laurette! Sie lieben dürfen, iſt Glück genug, wenn man auch keine Gegenliebe findet!" —

Es war geſprochen, das große Wort. Mit beiden Armen ſie umfaſſend wollt' ich niederfallen vor ihr, aber hin wand ſie ſich, ſtand mit einem Sprunge vor dem Klavier und fing an zu ſingen:

Guardatevi da quelli, che ſul fiore
De' lor begli anni il viſo han ſi polito?
Che preſto naſce in loro e preſto muore
Quaſi un foco di paglia ogni appetito. *)

In dem kam das Kammermädchen mit friſchen Blumen aus dem Treibhauſe, kramte ſie auseinander und — ich empfahl mich.

* * *

Den 24ſten.

Nein! In große Geſellſchaften darf ich nicht mehr

---

*) Nehmt euch in Acht vor denen, die ſo hold
Aus liebevollen Jünglingsaugen blicken!
Huſch aufgelodert, huſch erloſchen iſt
Das Stoppelfeuer ihrer loſen Liebe.

mehr gehn, wenn ſie auch da iſt, oder ich werde zum Stadtgeſpräch. Sie hat mich mit ihren Blicken und Winken ſo am Drath, daß ich widerſinniges Zeug anfange, ſo oft ſie's haben will. Und wenn dann die gemeinen Geſichter auflächeln, als gäb' es ein Jahrmarktſpiel, ſo brennen mir die Sohlen, eh ich ausſcheiden kann mit Ehren aus dem unſeeligen Menſchengemengſel.

Geſtern ſagte ich mir mit Mördergefühl: Sie läßt dich zappeln, armer Donamar, zappeln wie ein Fiſchlein an der Angel! — und wie ein Blutigel ſog ſich der Gedanke in meiner Seele feſt, ſo daß ich mein Pferd halb todt reiten mußte, um mich ſeiner zu entſchlagen. — So ohnmächtig bin ich alſo? ——

Abends.

Das Herz des Weibes iſt ein Abgrund, deſſen Tiefe der Verſtand nie ermißt, aber aus dem Verluſt ſeiner eignen Kraft, wenn er ſich in ihn hineinſtürzt, mit Schaudern berechnet.

Und ich ſklaviſche Seele klirre vielleicht mit meinen Ketten meiner Deſpotin zur Luſtmuſik? opfre das Mark meines Lebens auf dem Altar einer Gottheit, die meine Wünſche verlächelt?

weine

e Thränen der Männerwuth, weil ein Weib
erbittert? — So verſunken in ſeiner Er-
rigung iſt kein Fürſtenknecht, der aus Grim-
den Fußtritt ſeines luſtigen Tyrannen erträgt.
ich nannte mich in meinem Herzen den Aus-
ählten der Freiheit? — Freiheit? — Wie in
n Spiegel erkenne ich meine Mißgeſtalt in
heiligen Worte!

Morgen iſt der Tag, wo es von mir abhängt,
ich frei ſeyn will oder leibeigen. Mein Ge-
ft iſt geendigt. Wenn ich nicht mit dem
rier, der Morgen abgeht, bei meinem Gene-
eine Krankheit vorſchütze, die mich hier feſt-
, und mir noch auf einen Monat Urlaub
tte, ſo fall' ich unter die Strafe des Kriegs-
ts wie ein gemeiner Sünder. — Merkſt du
Wink, San Giuliano? Das Schickſal, das
) aus dem Gefängniß retten will, führt es
) nicht mit eigner Hand an die geöfnete
rte? Ein einziger Entſchluß iſt die Axe, um
das Glück meines Lebens ſich dreht. —

Das Glück meines Lebens? — Bin ich denn
klich, wo Laurette nicht iſt? Ach! Nur die
t, die ihr Athem durchweht, iſt Lebensluſt

für meine Bruſt ohne Freikraft. Schön iſt nur, was ſie angeht. Nur wo ihre Hand winkt, iſt Friede. — Und ich ſoll fliehen vor dem einzigen Ruhepunkt meiner Gedanken? ſoll ſuchen, was ohne ſie nirgends zu finden iſt? — Eitles Anſtreben gegen die Natur und Laurettens Allmacht! Bin ich verloren, iſt's nicht gleichviel, wo ich erliege? —

Aber bin ich denn wirklich verloren? — Wenn nun der brauſende Geiſt meiner Empfindungen verdampfte, und der ſchönere Reſt, beſchwigtigt durch liebliche Sympathie, Laurettens Herzen die Kunſt ablernte, ohne Anſpruch auf Götterglück und doch mit Hoheit und Kraft fröhlich zu genieſſen und mitzugenieſſen, was ihm werden mag? Wäre das nicht gut und menſchlich? Wär' es nicht Gewinnſtes genug? —

Stilles, ſäuſelndes Ahnden und Wehen! nicht unbekannt meinem Sinn! ſchon empfunden im unausſprechlichen Schlummergefühl, wenn ich dicht neben ihr ſizend, nicht ſie berührend, keine Berührung wünſchend, nur ihrem Geflüſter zuhorchend, ihren kühlenden Athem einſog! —

Würde ich, was ſie war, und ſie ſollte nicht werden können, was ich bin? Schießt die Sonne der Sympathie nicht ihre Strahlen nach allen Seiten? — Ein Herz, wie Laurettens, verſchleiert nur ſeine innere Herrlichkeit, wenn es Leichtſinn bietet der Welt, die des Leichtſinns werth iſt. Wo ſoviel Töne zuſammenklingen, muß Alles Harmonie ſeyn. — Und wenn ſie auf dem Blumenwege des Leichtſinns hinübertanzte zu mir, aushorchte meine Wünſche, erprüfte meine Gedanken, billigte, glaubte, vertraute; wenn ſie dann zu belohnen anfinge, was ich abbüßen mußte für alle die, die bisher ihre Liebe betrogen; wenn ſie ſo, erworben, mein würde — guter Gott! das iſt möglich, und ich will fort? —

Laurette! Laurette! Innig und ewig verwebt und verſchlungen mit dir — Laß mich's nicht malen; oder ich ſtürze mich ohne Rede und Frage hinab in dieſen flutenden Ocean. —

Aber dann? — Was iſt das? — Was will dies dann? — Sind es meine goldnen Jugendträume, die mir erſcheinen? — — San Giuliano, ich will deine Briefe wiederleſen, und blindlings enden.

* * *

Mitternacht.

Rühme mich nicht, San Giuliano! Der Sieg iſt dein. Ich gehe fort; und ſollte ich niederſinken am Wege, ich gehe fort. Der Brief an den General iſt geſchrieben. In ſechs Tagen bin ich bei dir.

Werth bin ich nun eigentlich nicht viel, aber ich will mir weiß machen, daß ich etwas werth ſei. Stolz will ich auf dieſen Brief *dein* Siegel drücken und glauben, ich ſei San Giuliano.

XXIV.

San Giuliano an Donamar.

Bautzen, den 19. Dec.

Wie ein Zugvogel, der ſich verſpätet hat, und den Winter ausdauren ſoll, woran ſeine Natur nicht gewöhnt iſt, ſtreife ich mit allen meinen Gedanken umher.

Donamar! Sohn der Freiheit! Wenn du Bande ſprengen könnteſt —

Meine Arme umſchlingen dich nicht ſo ſauft, als Weibesarme, aber ſie laſſen auch nie los, halten dich noch immer, wenn du auch länderweit weg biſt; und ſo wie das Herz unter dieſer Bruſt, kann denn doch kein Weiberherz an das deine ſchlagen.

Die Wege des Schickſals ſind nicht unſre Wege. Bei dir wäre ich, wenn meine Aerzte und Wundärzte mir eine Reiſe geſtatten wollten. Aber eine halbe Reiſe ſollen ſie mir geſtatten. Wollteſt du wohl, Donamar, einen forcirten Marſch unternehmen, mich auf dem halben Wege zu ſprechen?

Wenn einem ſchönen und klugen Weibe, die alle ihre Maſchinen ſpielen läßt, ein Mann von blühender Kraft und friſchen Sinnen entgehen ſoll, ſo muß Gott ein Wunder thun, oder der Mann ein Gott ſeyn. Donamar! —

Mein Herz iſt in Trauer.

XXV.

Laurette von Wallenſtädt an Donamar.

Billet.

Den 25. Dec.

Graf Donamar, ebenderſelbe, der vorgeſtern ſo feierlich von Liebe ſprach, hat mir geſtern Abends durch ſein vorſäzliches Ausbleiben eine unſchuldige Freude verdorben. Ein Chriſtgeſchenk hatt' ich ihm zugedacht, wie ichs noch niemanden gegeben habe. Er ſollte ſich auch freuen, dacht' ich, am Abend wo ſo viel Freude unter den beſten Geſchöpfen der ganzen Chriſtenheit iſt. Ich könnte ihn erfreuen, bildete ich mir ein, weil ich's ſo gern wollte; aber — o Männer! — — Chriſtabend iſt es alle Jahr nur einmal.

XXVI.

Graf Donamar an San Giuliano.

Berlin, d. 27. Dec.

Sie iſt mein! Und tauſend Stimmen rufen
 Laut in meiner Seele; Sie iſt mein!
An der Liebe Hochaltarsſtufen
 Wein' ich Wonn' in meinen Opferwein.

Auferwekt von ihrem Lebenskuſſe
 Jubelt jede Herzenskraft in mir.
Hin zum ſchönſten Freudenvollgenuſſe
 Winkt der Hofnung flatterndes Panier.

O wie herrlich iſt dies Reich der Klagen,
 Wenn der Liebe ſtille Wunderkraft
Aus Gefühlen, die gen Himmel ragen,
 Gottes Welt zum zweitenmal erſchafft!

In meinem Leben iſt keine Proſe mehr. Sie liebt mich! Sie iſt mein! In dieſem Gefühl, das ich nicht faſſe, ſchwimmen alle meine Gedanken, wiſſen von nichts, auſſer ihr, mahlen auf Wand und Papierblatt, auf Himmel und Erde, ihr Bildniß. — Störe mich nicht, San

Giuliano! Ein glücklicher Menſch iſt ein Heiliger. Ich lebe noch in der Nachfeier des geſtrigen Feſttags. Am zweiten Weihnachtstage bin ich wiedergebohren.

Wegreiſen wollte ich? Dem Himmel entlaufen? — Was wollt' ich doch eigentlich? — Und nun gleit' ich durch's Leben hin an der Hand eines leitenden Engels!

Erzählen wollte ich dir — aber ich kann nicht. — In einigen Stunden, Lieber!

* * *

Noch iſt's zu früh, zu ihr zu gehn, und durchbrechen muß das ſchrankenloſe Leben in mir. So höre!

Meine Bedienten hatten ſchon Befehl, alle meine Sachen zurecht zu legen zum Einpacken. Lange hatte es in mir Wellen geſchlagen, eh ich's herausbrachte, daß es würdiger ſei, Abſchied zu nehmen, als zu entlaufen. Beſchämt, daß ich nur hatte zweifeln können, und doch ſo verwirrt, als ob ich noch fortzweifelte, ſchlich ich hin, der wohlbekannten Treppe zu, wie ein Verbannter. Zitternd trat ich in die Thür. Stumm blieb ich, als ich Laurette ſah. Aber ihr Blick, ſo kalt und fremd, wie nie zuvor, belebte mich juſt durch ſeine Kälte. Sie war ſehr ernſthaft, ſehr ſtill, that wenig Fragen, und ich ſprach nichts ungefragt. Endlich riß ich mir das Wort aus der Bruſt, daß ich abreiſen werde, und ſie — wünſchte mir eine glückliche Reiſe.

Da war ich ja wohl aller Noth los? — Arme Philoſophie! — Die Welt hätt' ich zerreiſſen mögen wie ich meine alten Skripturen zerriß, weil das geſchah, was ich wollte, und niemand mich hielt.

Meine Koffer wurden gepackt. Laurettens Bedienter kam und brachte mir meinen Metaſtaſio, ſchien betreten zu ſeyn, als er die ernſtlichen Reiſeanſtalten ſah, lief eilig nach Haus zurück, und kam nach wenigen Minuten wieder geſprungen mit einer Empfehlung und inſtändigen Bitte, vor meiner Abreiſe noch, auf eine Viertelſtunde nur, bei ſeiner gnädigen Frau vorzukommen, weil ſie mir mündlich eine Beſtellung von Wichtigkeit aufzutragen vergeſſen habe.

Das verſtand ich nicht. Aber mein Genius verſtand es. Eh ich recht wußte was ich ant-

wor

worten ſollte, hatte ich ſchon geantwortet, ich wollte kommen.

Mit zuſammengedrängter Entſchloſſenheit ging ich, ſchritt, ohne mich umzuſehen, raſch durch den Saal, durch den der Weg in das Zimmer der Liebe führt, und wollte unangemeldet die Thür aufmachen, als das Kammermädchen, die wahrſcheinlich im Saale war, mir in die Arme ſprang:

"Ach! Die gnädige Frau iſt krank geworden! Sie wird Sie nicht annehmen können!" —

— "Nicht annehmen? ſagte ich hart; — Sie muß mich annehmen." —

Das Kammermädchen ſprang in die Thür, ſchlug ſie dicht vor mir zu, und ich hatte nun das Herz nicht, zu folgen. Aber die Thür öffnete ſich im Augenblick wieder und — des Anblicks werde ich gedenken, wenn Todesgefühl meinen Geiſt übermannt! — Laurette lag, halbausgekleidet, die Haare verwirrt, die eine Hand unter den Kopf geſchoben, auf dem Sopha der Thür gegenüber. Matt hub ſie ſich auf, als ich hineintrat. Schmelzende Innigkeit überzog ihren Blick und ich — ein Engel hätt' es gemußt, wie ich — — verſtummte.

„Sie wollen abreiſen, lieber Donamar?" ſagte ſie leiſe, und reichte mir ihre Hand.

Ich nahm die Hand, wollte viel antworten, und antwortete tief aus der Bruſt ein langſames, dumpfes: Ja! —

„Mich hat eine Art von Fieber überfallen — ich war gar nicht gefaßt darauf — ſo wenig, als auf Ihre Abreiſe." —

Meine Augenlieder fuhren empor.

„Izt eben fühl' ich glühende Hize. —

Das war's nicht, was ich hören wollte. Meine Augen ſanken wieder.

„Sehn Sie einmal!"

Ich ſah, und ſtotterte halbe Worte.

„Wollen Sie nicht einen Stuhl nehmen?" — Ich war geſtanden bis dahin. — „Oder haben Sie nicht Zeit ſo lange?" —

— „Zeit im Ueberfluß!" ſagte ich haſtig und hohlte mir einen Stuhl, den ich aber, gedankenlos, drei Schritte weit von dem Sopha hinſtellte.

„Sie hatten noch einen Auftrag, gnädige Frau?" — Unruhig ward mir jeder Blutstropfen bei dieſer Frage.

— "Den hatt' ich" — ihr Ton ward Weh- uth — "wenn's Ihnen der Mühe werth ſcheint, ch damit zu beſchweren. Ich wollte Ihnen auf- agen, mich nicht zu vergeſſen." —

Tag und Nacht ſchied ſich in mir mit dieſem orte, ausgeſprochen in dieſem Ton der Liebe. ch ſprang vom Stuhl auf. Ich nahm mit eiden Händen ihre herabhängende Rechte.

— "Ladrette!" — Ihr Name verſchlang mein efühl. Sie richtete ſich auf und ſprach, wehmüthiger noch als vorher:

"Sie laſſen eine kranke Freundin zurück, eine reundin, die mehr" —

Sie hielt inne, legte die Hand vor die Stirn, und ſah zu Boden. Mich trugen meine Knie nicht mehr. — "Deſpotin! Warum treiben Sie mich weg von hier? Warum mishandeln Sie Gefühle, die Sie ſelbſt kennen?" —

— "Treib' ich Sie? Mishandle ich Sie, Donamar? — Kennen Sie mich denn ſchon? Fanden Sie's der Mühe werth, die Zeit abzuwarten, um mich kennen zu lernen?" —

Schmerz und Freude, Stolz und Beſchämung kämpften wie Meeresſtürme um den Beſiz meiner

ner Seele, die das halbe Bewußtſeyn, gelieb
zu werden, mit wallendem Nebel umzog. —
"Ach! — rief ich, und raffte mich auf — wenn
man weiß, was man fühlt, weiß, was man
giebt, und ſo gar keine antwortende Empfindung,
ſo gar keine Annahme findet, dann ſchaudert man
zurück in ſich ſelbſt, und läßt die Hand fahren,
die ſich ſo eiskalt in die unſre legt!"

—"Iſt meine Hand kalt, lieber Donamar?" —
Sie legte ihre Hand an meine Backe und mi
bebte das Mark in den Beinen. — O Donamar! Kluger Mann! — fuhr ſie mit Selbſtgefühl fort — Wo war Ihre Klugheit, als Si
über mich nachdachten?" — Sie hob ſich gan
auf; ich trat zurück; ſie ſtand vor mir. —
"Selbſtbekämpfung heißt in Ihrer Sprache Leichtſinn? Nicht wahr? O ihr Männerherzen! Wan
wird einmal eins von euch die Liebe des Weib
verſtehn? Eure Zwecke liebt ihr; nicht uns
und wenn unſer ſtärkeres Herz ſich an euc
ſchmiegt, wenn euer Unverſtand uns auf's Krankenlager wirft, dann — reiſet ihr davon un
verwünſcht uns. — So reiſe dann glücklich

mei

mein Donamar! Aber verwünſche mich nicht; denn ich liebte dich!" —

Schon hatte ſie die Thür ihres Kabinets in der Hand. Aber meine Arme, ſchnell wie der Wille Gottes, hohlten ſie ein, umklammerten ſie — athemlos fand ſich Mund und Mund — doch hin flog mein Geiſt, hoch hinaus über dieſen gefühlloſen Erdball.

* * *

Den 30. Dec.

Und du, mein San Giuliano, biſt es, der am Ende des wundervollen Jahrs den Glücklichen aufrüttelt aus ſeinem Frieden? Du ſchlägſt mit einzelnen Worten Wunden in meine Bruſt, tiefer als mit bogenlangen Verweiſen? —

Kommen ſoll ich zu dir? — Ich möchte wohl — aber — du gewinnſt, wenn du zu mir kommſt. O komm' und kenne meine Laurette!

* * *

Den 14. Jan. 1759.

Warum ſchließ' ich dieſen Brief nicht und ſchicke ihn dir nicht zu? Lieber, es iſt immer noch ſo viel übrig, was ich dir ſagen will und nicht zu ſagen weiß, und eine halbe Vorſtellung von meinem Glück möchte deine Phantaſie misleiten. Deswegen nahm' ich — wie wunderlich! — die Feder mit einer gewiſſen Bangigkeit in die Hand und legte ſie nieder ohne Befriedigung.

Wie ein Kind an der Bruſt ſeiner Mutter verlebe ich meine Tage. Warum betrübt es dich, San Giuliano, daß ich ſo glücklich bin? — Unſichtbar iſt mir die Bürgerwelt; unhörbar ihr dumpfes Geräuſch. Ein ſtilles Arkadien iſt das Land, wo ich wohne. Heiter wie die Sonne im Mai, erwach' ich mit dem lichten Gedanken an ſie, mahle mir ahndend mit den ſanfteſten Farben den Tag, den ich ihr weihe, ſteige von Minute zu Minute auf einer Stufenleiter der heiligen Stunde zu, wo ich hinfliege zu ihr, ſie mit Einem Blick umſchlinge, mit allem Gefühl, das in mir waltet und wirbelt, in ihren Arm mich ſenke und fühle mit jedem Zuſammenſchlag unſrer Herzen ſie mein. Spiel an Spiel und Wonne an Wonne, heben und wiegen wir einander wie die Wellen des Wieſenſtroms, wenn ein muthwilliger Wind mit leiſem Necken über ſie hinſchwirrt. Ein ununterbrochnes Gedankenconcert iſt unſer Geſpräch. Von uns ſprechen wir; denn wir kennen nichts, auſſer uns; und die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit hat auch nichts, was gegen unſre Herrlichkeit gekannt zu werden verdiente. Weißt du's noch, San Giuliano, aus deiner Zeit, daß die Liebe möglich macht, woran die Einbildungskraft des Philoſophen verzweifelt; daß ſie uns ganz neue Sinne giebt, und mit ihnen neue Seiten des unermeßlichen Ganzen erkennen läßt? Das Herz der Geliebten iſt der Abdruck dieſes unermeßlichen Ganzen und ſeine leiſeſte Regung für unſern Sinn eine neuentdeckte Naturkraft. — Ob ſich unſre Seelen wohl ausreden könnten? fragte ſie geſtern. Ausreden? In Einem Jahrhundert werd' ich nicht fertig damit, das wörtlich zu machen, was in mir wirklich iſt. Und wenn wir zu ſchweigen ſcheinen und nur beiſammen ſind, reden dann unſre Seelen nicht die ſchönſte, reinſte, nie entadelte Sprache?

* * *

Den 1. Jan.

Wer wollte Gefühle verrathen, die ſich ſelbſt einſchlieſſen in das ſtillſte, verborgenſte Kämmerlein des Herzens? Deckt doch ein Gärtner die zärteren Gewächſe mit einer Klocke zu, daß ſie ungeſtörter gedeihen! Heimlichkeit macht das Liebe erſt recht lieb.

Niemand im groſſen Berlin darf wiſſen, wie genau wir einander kennen, ich und meine Laurette. Darum darf ich nur kommen zu beſtimmten Stunden des Tages, wo ſie gewiß allein iſt. Darum haben wir für alle Stunden und Viertelſtunden vier und zwanzig und vier Zeichen erfunden, ſo daß mein Bedienter, der ſehr oft mündliche Botſchaft einholt, den Inhalt ſo wenig verſteht, als ob er ihn verſiegelt überbrächte.

Kleinigkeiten, lieber San Giuliano, ſind in der Liebe ſo wichtige Dinge, daß man nie anders als mit Ehrfurcht davon ſprechen ſollte, wenn jemand eine verlohrne Schleife oder ſelbſt einen Zwirnsfaden, der ſeiner Geliebten gehört hat, wie eine Reliquie verwahrt. Wiegt nicht die Summe von Empfindungen, die an dieſer Schleife, an dieſem Zwirnsfaden hängt, oft das lebenslange Halbgefühl eines Staatskünſtlers auf, deſſen mühſeeliger Triebgeiſt ſelten ein Menſchengeſicht in dem Grade erheitert, als er ſein eignes verſchroben hat? —

Und ſo paßlich iſt Alles in uns beiden! ſo vorbeſtimmt zum Anſchlieſſen und Berühren! Der leichte Schritt ihrer Gedanken übereilt in einem fort meine Schwerfälligkeit; aber ſtatt mich zu erwarten, kehrt ſie um und kömmt mir wieder entgegen. Einförmigkeit iſt bei dieſer Seelenweiſe undenkbar. Wir gehen nur aus einander, um uns zu finden.

Und daß ſie juſt ſo iſt, wie ſie iſt, nicht lebhafter und nicht ſtiller, nicht ernſter und nicht launiger; daß ihre Augen juſt dieſe Augen ſind, ihre Locken juſt ſo fallen! — wenn du das verſtehſt, San Giuliano, was ich hier vergebens auszudrücken ſuche, dann verſtehſt du meine Liebe. — Sie iſt zu klein, würden viele ſagen; aber wenn ſie um einen Zoll größer wäre, wäre ſie nicht mehr meine Laurette.

* * *

Den 10ten.

Wird dir auch das Folgende deutlich ſeyn? — Sie gab ein glänzendes Souper geſtern, wo der ſtrenge Zwang, den ich hatte verſprechen müſſen mir anzuthun vor den Augen des Volks, mich nicht halb ſo viel koſtete, als mit Grund zu befürchten war. Der Glaube ſoll Berge verſetzen können; ich weiß nicht, ob es wahr iſt; aber daß der Glaube an Liebe eine Kraft giebt, Felſenlaſten zu tragen wie Schneeflocken, das hab' ich erfahren. — Unterdeß — der Eigennuz miſcht ſich zu gern in's Spiel — wollte ich auch meinen Lohn haben für die kleine Bekämpfung. Als die Geſellſchaft ſpät Abends aufbrach, mußte ich Wohlſtandshalber auch thun, als ob ich mich empföhle, machte aber durch ein geſchicktes Manöuvre vor der Hausthür Linksum, die Treppe wieder hinauf.

Eben kam ſie aus der Saalthür. — "Ungeduldige Seele!" war ihr ſüßer Zuruf, als ſie mich drei Schritte in einen Sprung verwandeln ſah. — Die Bedienten, die ſchon den Tiſch abräumen wollten, wurden wieder fortgeſchickt und wir ſezten uns in häuslicher Eintracht neben einander. Ein Kronleuchter brannte ſehr hell in der Mitte des Saals.

„Faſt thun mir die Augen weh von allen den Lichtern!" ſagte Laurette.

— „Dafür iſt Rath!" rief ich voll ſeeligen Uebermuths, ſprang hurtig nach einer Lichtſcheere und löſchte zuvörderſt die Wandleuchter aus, eins, zwei, drei, eh ſie rufen konnte: Was machſt du?

„Nun das nenn' ich dienſtfertig ſeyn!" ſagte ſie lachend. Als ich aber Anſtalt machte, eben ſo zu verfahren mit dem Kronleuchter, lief ſie mir in den Arm, und als ich mich an nichts kehrte, ging ſie auf die Thür zu:

„Viel Vergnügen! In der Finſterniß treib du dein Weſen allein!" —

Endlich wurden wir eins um drei Lichter, die am Kronleuchter brennend bleiben ſollten. Kriegsliſtig deutete ich die Convention dahin, daß ich gerade die brennen ließ, an denen nur noch ein kurzes Endchen war.

Still ſezten wir uns, wie die Kinder, wenn der Weihnachtsmann anpochen ſoll, und ſahen den abbrennenden Lichtern zu.

"Wo iſt das Andenken an die, die meine Laurette ſonſt wohl ſo zu ſagen liebte?" — fragte ich ſehr wichtig.

— "Doch nicht in den drei Lichtern?" —

"Juſt da! Sieh nur, wie eins nach dem andern kleiner wird! Bald wird das kleinſte verlöſchen."

— "Es iſt reines Wachs. Der Nachgeruch iſt gar nicht übel." —

"Doch auch nicht lieblich. Ein ächtes Licht muß nie verlöſchen, ſo wenig als die Sonne am Himmel. Sieh, wie jenes ſchwindet!"

— "Das ſagſt du ſo fröhlich?"

"Warum ſollt' ich nicht? Was nicht Kraft hat, zu dauren, vergeht mit Recht."

Das erſte Licht flirrte, dampfte, erloſch.

"Zwei Lichter geben die beſte Helle. Was gut iſt, iſt doch immer zwiefach."

— "Dann bedaur' ich Donamars weiſe Anſtalt. Das zweite wird bald allein ſeyn." —

"Warum erhält es das ausdampfende nicht brennend?"

Wir ſchwiegen und regten uns nicht, bis das zweite Licht abſtarb.

— "Sohn der Finſterniß, wird dir beſſer?" —

"War mir ſchon nicht wohl? Mein Licht iſt in mir."

— "Stolz genug, aber nicht eben galant!" —

"Nicht? Hat Laurette ihre Gottheit oder die Geſchichte des erſten Schöpfungstages vergeſſen?"

— "Die Geſchichte. Wie lautet ſie doch?" —

"Laurette ſprach: Es werde Licht! und es ward Licht."

— "Ich glaube, Donamar überſliegt ſich!" —

"So lange er in Laurettens Luftkreis iſt, wird er nicht fallen."

Eine ſüße Pauſe. — Laurette in meinem

Arm. Ruhig ihr Athem. Still die Dämmerung umher. —

„Donamar wird mich Weisheit lehren!" —

— „Ich? Wie?" —

Das lezte Licht erloſch — und entwiſcht war ſie meinen Armen. Kling! Kling! Kling! ſchellte ſie die Bedienten. „Schlaft ihr, oder wo habt ihr die Gedanken, daß Keiner von euch ſich um die Lichter bekümmert?" —

„Laurette! Das war nicht recht!" ſagte ich etwas empfindlich.

— „Verdiente Strafe der Hinterliſt, die einem Donamar gar nicht gut ſteht. Willig, mein Junge, — ſie ſtrich mir leicht über's Geſicht — willig geb' ich, was ich vermag, aber abgewinnen laß ich mir nicht eine Nuß werth." —

* * *

Den 12. Jan.

Zanken ſollt' ich mit mir, ich, weil ich nicht nach Umſtänden handelte, die ich nicht vorausſehen konnte? So wohlfeil verkauf' ich ein gegenwärtiges Glück nicht.

Du wirſt dich erinnern, Lieber, daß ich in der Unruhe, aber nach meiner damaligen beſten Einſicht, dem General ſchrieb, ich werde in wenigen Tagen wieder bei der Armee ſeyn. Von Rechtswegen, ſagt die Militärordnung, hätte ich gleich einen Courier mit Bitte um verlängerten Urlaub nachſchicken müſſen, wenn es meine Abſicht war, noch in Berlin zu bleiben. Aber — San Giuliano! — konnt' ich denken an dergleichen?

Nun hat mir der General den Text geleſen; und das ſoll ich noch als Güte anſehen? ſoll auf der Stelle in's Hauptquartier kommen? — Nicht alſo. Ich diene nicht um ſchnöden Sold und habe hier Geſchäfte.

* * *

Den 22ſten.

Endlich will ihn ſchlieſſen, den unendlichen Brief, aber nicht anders, als mit dem Bericht eines Meiſterſtücks in der Kunſt zu erfreuen, würdig der Einzigen, Unerreichbaren, die mir ward in dieſem Minutenleben, mich zu umſchlingen mit Seligkeit, mich zu erfüllen mit einem

Allgefühl, als wäre das Himmelsgewölbe mein Werk und der runde Boden unter meinen Füßen mein Erbgut.

Geſtern war mein Geburtstag. Das hatt' ich vor einiger Zeit Lauretten beiläufig geſagt, längſt wieder vergeſſen, und nichts weniger als erwartet, daß ſie Gebrauch machen würde von der Notiz. Unverſtändlich war mir alſo die Einladung zu einem *namenloſen Feſte*.

Räthſelnd und ahndend ſtellte ich zur vorgeſchriebenen Stunde mich ein, und fand, was mit meinen Ahndungen nicht harmoniren wollte, Geſellſchaft. Eine halbe Stunde wurde beim Thee verplaudert. Von Feſtlichkeit keine Spur.

“Meine Herren und Damen! — ſagte Laurette auf einmal — Wollen Sie mir folgen in die heſperiſchen Gärten?” —

Sie ſtand auf und Alles ſtand auf und Alles verſtummte. Vorläufige Komplimente brachen das Staunen zuerſt. Paarweis wie in Proceſſion zogen wir unter ihrer Anführung die Treppe hinunter und machten Halt auf dem Flur vor einer großen Thür, in die ich nie gegangen war. Die Flügelthüren wurden geöfnet, und nichts war da, als eine Bretterwand, etwas erhöht nach Theaterart, in der Mitte ein Vorhang, und davor eine Treppe.

„Ah! Ein Schauſpiel!" — jauchzte ein Herr ohne Ton. Wir ſezten uns auf die Stühle, die für uns da ſtanden. Die Thür ging zu.

Und leiſe liſpelte, wie aus tiefer Entfernung, Muſik durch den Vorhang. Düfte verbreiteten ſich. Alles wurde Sinn. Die Muſik verlohr ſich, und ſchwieg.

Der höchſte Moment der Erwartung war da, und langſam wallte der Vorhang auf. Ein Flammengewirr von zahlloſen Lichtern, ſtillſtehend und in Bewegung, blendete einige Minuten das Auge, eh' es den Himmelsgarten, der vor ihm lag, in voller Herrlichkeit ſah; Roſenſtöcke, Nelken, Narciſſen, Rosmarin, Myrten und Lorbeer, Zitronenbäume blühend und voller Früchte, wie im Feenlande mit Lichtern gruppirt durcheinander.

Heller, als Alles andre, der Hintergrund; drey wirbelnde Lichtkreiſe gaben ihm ein ſchwimmendes Anſehn. Unter dieſen Lichtwirbeln ein offner Tempel. Statt der Ueberſchrift über dem Eingang des Tempels ein Myrtenkranz und in dem Kranze mit grüner Flamme brennend die Zahl XXV. Laurette ſah mich an, als ich ſie fragte um die Bedeutung der Zahl, und das Feſt ward mir verſtändlich.

Lauter hub die Muſik von neuem an, wuchs zur vollſtimmigen Symphonie, und hinter dem Tempel hervor trat ein Amor mit Köcher und Bogen. Die Liebe der Venus zu ihrem Adonis war ſein Geſang, italieniſch die Worte und die Melodie ſchalkhafte Luſt. Adonis verſtehe die Liebe noch nicht, wie es ſeine Mutter verlange, ſang der kleine Schalk, legte ſeinen goldnen Pfeil an und verſteckte ſich hinter den Myrten. Süße Schwermuth im langſamen Schritte kam von der andern Seite Adonis reizend in ſeiner Jägertracht, und ſang nach einem düſtern Recitativ ein ſanftklagendes Lied. Venus liebe ihn nicht ſo warm, als er ſie, meinte der zweifelſüchtige Jüngling, und hui! ſchwirrte ihm der goldne Pfeil in die Bruſt. Er wollte noch lauter klagen, aber Amor ſelbſt ſprang hervor, zog ihm geſchwind den Pfeil aus der unblutigen Wunde, und in ausſtrömende Heiterkeit zerfloß der Nebel um ſeine Stirn. Lauſchend erſchien die Göttin. Er erblickte ſie. Er fiel ihr zu Füßen und bat um Vergebung ſeines Kleinmuths. Sie ſtrafte ihn lächelnd. Ein Wetteifer der Innigkeit zerfloß in ein Duett, und ewiges Vertrauen wurde in dem Tempel der Göttin beſchworen. Ein unſichtbares Chor ſchloß ſich an ihren Wechſelgeſang und endigte mit der entzückenden Stanze des Taſſo:

Coſi trapaſſa al trapaſſar d'un giorno
Della vita mortale il fior e'l verde,
Ne, perche faccia indietro April ritorno,
Si ritorna ella mai, ne ſi rinverde.
Cogliam la roſa in ſul mattino adorno
Di queſto di, che toſto il ſeren perde!
Cogliam d'amor la roſa! Amiamo or quando
Eſſerſi puote riamato amando! *)

So,

---

*) So ſchwindet mit dem Schwinden eines Tages
Die Blumenzeit des Menſchenlebens hin.

Mit

So, mein San Gipliano, durchklangen mich keine menſchlichen Töne, ſeitdem ich Gutes und Schönes empfinden kann. Ein ſüßer Schwindel, durch den Duft der vielen Blumen vermehrt, geſtattete uns nicht lange, die Natürlichkeit dieſer Kunſt, wie Laurette es nannte, auf dem Gartentheater ſelbſt zu bewundern.

"Aber, fragte Jemand Lauretten, was bedeutet die Zahl XXV?

— "Das iſt eine Zauberzahl. Ohne die wäre der Garten nie entſtanden." —

"Und wie heißt das Stück?" fragte ein andrer. — "Das ſalomoniſche Siegel." —

Mit neuen Freuden kehrt der Frühling wieder;
Die Jugend giebt kein Maientag zurück.
Brecht Roſen, izt, am ſchönen Roſenmorgen!
Die Stunde fliegt! Der Abend dunkelt an!
Brecht Roſen, izt, im Roſenhain der Liebe,
So lange Herz und Herz ſich ſucht und findet!

XXVII.

San Giuliano an Donamar.

Bauzen, den 22. Jan.

Sprich kein Wort, Donamar, wenn die Rede iſt von Schickſal und Himmel! Sprich kein Wort, wenn von Leid und Freude die Rede iſt! — Ich glaubte noch geſtern, der Menſch könne doch etwas wiſſen, und heute beweiſ't mir dieſer Glaube, daß ich ein Träumer bin, wie die Andern. — Freue dich nie! Ein Blatt braucht nur vom Baume zu fallen, und du mußt weinen. Aber traure auch nie! Das Schickſal möchte dich durch die unerwartetſte Freude auf der Stelle beſchämen.

Du willſt doch nicht gern zu mir kommen. Komm dann nicht! Ich ziehe auch lieber einer andern Straße nach Frankreich zu, ohne meine Aerzte zu fragen. Denn ſie — deren Grab ich ſeit zwei Jahren ſuche, ſie lebt! Sie lebt, glücklicher Menſch! Das kannſt du doch faſſen? —

Die Nachricht iſt freilich zweideutig. Ich wollte Rückſprache halten mit meiner Philoſophie.

Ich glaubte da zu ſtehen ſo feſt wie ein Eichenſtamm. Guter Gott! Und ein Lüftchen der Wahrſcheinlichkeit ſchüttelt mich hin und wieder? — Ich glaubte große Schritte gemacht zu haben, und ſtehe, wo ich vor zwei Jahren ſtand? So ſchwöre ich denn bei dem Herzen des Menſchen, daß alles philoſophiſche Künſteln am Herzen ein Kinderſpiel iſt, deſſen der Mann ſich ſchämen ſoll.

XXXVIII.

aurette von Wallenſtädt an Donamar.

Billet.

Hier, mein Cephalus, iſt dein Anzug. Meine hantaſie hat gethan, was ſie für ihren Liebling ermochte. Säume aber nicht, den ganzen Ornat nzuprobiren in Gegenwart des Künſtlers, der n bringt. In drei Stunden bin ich fertig. äume nicht, Liebling!

XXIX.

Graf Donamar an San Giuliano.

Berlin, den 11. Febr.

Steigt vom Himmel herab, ſeelige Geiſter! Blikt in dieſes berufene Jammerthal, und lernt einen Menſchen beneiden! — Lebt nicht Frühling in dem Hagelgeſtürm, das gegen meine Fenſter anraſſelt? Blütenweiß iſt der ſtäubende Schnee auf den Dächern,

San Giuliano, ruf alle die Tage deiner Wonne zurück! Denk dir ſie alle zuſammengepreßt in einen! Phantaſire dich von der Stufe, auf der du ſtehen bliebſt, hinauf zur höchſten ſchwindligen Höhe! Nur ſag nie, daß du mein Glück durchfühlſt! — —

Noch ſchlummert ſie, die Unendlichgeliebte! Der Mondſtrahl ſpielt ſich durch zwiſchen den himmelblauen Schleifen und den ſchneeweiſſen Vorhängen ihres Bettchens, und küßt ihr geſchloſſenes Auge. Unter der Decke hat ſie ihre Händchen verſteckt. Nur das Aufbeben des ſeidnen Tuchs verräth das ſüße, heimliche Leben des verborgenen Buſens. — Fromm! Fromm, meine Seele! Doch es iſt ja nur Phantaſie, ſäuſelnder Nachklang! Das Wirkliche vermag der Geiſt nicht in ſich zu faſſen, nicht wieder zu rufen aus den tönenden Hallen der Erinnerung, wo es nie Raum fand. Das Wirkliche iſt nur in dem Augenblicke, wo es iſt, empfindbar. — —

Auf der großen Maskerade tanzten wir geſtern. Aurora war ſie und Cephalus ich. Roſenfarb ihr Kleid, idealiſch geſäumt mit kleinen Guirlanden. Ein orientaliſcher Kopfſchmuck deckte ihr dunkles Haar. Von Diamanten blizte das ſchwarze Diadem und der ihren ſchlanken Leib umſpannende Gürtel. So ſchwebten wir, wie Regenten des Volks im Saale, Arm in Arm und Blick in Blick zweimal die ſtaunende Reihe hinab.

Die Mitternacht war vorbei.

"Ich habe des Getümmels ſatt! — ſagte Laurette — Ich werde nach Haus fahren." —

— "Aber ich habe meinen Wagen erſt gegen drei beſtellt!" —

"Hab' ich's getroffen? — Komm nur, eh man uns bemerkt! — flüſterte ſie ſchnell — Aurora muß ihren Cephalus entführen."

Das ging! Huſch und huſch durch das Gedräng! Eh man uns ſah, ſaßen wir ſchon in der Kutſche.

Und als der rollende Wagen ſtill hielt — "Darf ich noch mit?" fragt' ich ſchüchtern.

"Wenn du artig biſt!" ſagte ſie leiſe.

In dem Zimmer, vor dem wir ſtehen blieben bis das Kammermädchen aufſchloß, war ich noch nie geweſen.

— "Es iſt nicht eingeheizt in den andern Zimmern; — ſagte Laurette — Aber! aber! Sei artig!" —

Ein kleines Elyſium duftete und lachte mich an. Ein weiſſes Bettchen zur Seite! — Rundum gingen meine Gedanken ohne Halt. Sie wollte mich ſtrafen, aber auf ihrem Buſen ſtarb mein Bewußtſeyn. Süße Blize durchzukten mich und vor meine Augen trat Nacht.

XXX.

San Giuliano an Dönamar.

Bauzen, d. 10. Febr.

Mein Urlaub iſt da. Mein Koffer gepackt. In einer Viertelſtunde reiſe ich meinem Schickſal entgegen. — Iſt's Oſten oder Weſten, woher der röthliche Strahl ſo lieblich in meine Seele ſpielt? Wie dem auch ſei — ich reiſe ihm entgegen — lächle zu dem fürchterlichen Dilemma, entweder meine Sonne aufgehen zu ſehen oder auf ewig unter.

Erzählen kann ich izt nichts; aber die Freundſchaft erhält ihr Recht. Du erhältſt hier in unſern Chiffren meinen Lebenslauf, für dich aufgeſezt *). Lies ihn, wann du Zeit haſt! Lies ihn am Rande des Abgrunds! Wenn du hinabgeſtürzt biſt, möchte er dich zur Verzweiflung bringen. —

So

---

*) In der zweiten Sammlung dieſer Briefe wird der Leſer ihn entziffert finden. D. H.

So treiben wir uns Alle mit ſehenden Augen auf ein unſichtbares Ziel zu, und keiner kann dem andern rathen.

Schreib mir nach Brüſſel. Von dort wird man mir, wenn ich auch nicht da bin, deine Briefe beſtellen.

XXXI.

Ferdinand von Seltiz an Donamar.

M**, d. 10. Febr.

Du haſt mich zwar ſeit langer Zeit ſchon vergeſſen, lieber Donamar, aber die Zeit, wo du meiner gedachteſt, iſt mir auch in der Erinnerung ſo ſüß, daß ich mich ſtundenlang in Gedanken mit nichts beſchäftige als mit deinem Schickſal. Zuweilen träume ich dann, daß deine Liebe mich noch einmal wiederfinden wird, und Thränen regen ſich in meinen Augen.

Beſorge nicht, daß ich dir läſtig fallen werde mit Rathſchlägen. Ich würde dich, weil ich nicht wiſſen kann, ob deine jezige Stimmung zu Nachrichten von mir paßt, auch mit dieſen verſchonen, wenn dein Glück mir nicht hineingewebt zu ſeyn ſchiene. Vor einigen Tagen ſprach ich einen Mann aus Berlin, einen geſcheuten Mann, der dich und alles, was du thuſt, auf's genaueſte bemerkt hat, wenn du ihn gleich, dem Anſehn nach, verkannteſt unter der Maſke von Alltäglichkeit, die er nicht ohne Abſicht trägt.

Auch die Wallenſtädt kennt er, und weiß mehr von ihr, als du wiſſen wirſt. Fodre nicht von mir, daß ich etwas erzähle, was ich nur mit der Glaubwürdigkeit dieſes Mannes verbürgen kann; aber in Allem, was ich gehört habe, iſt Zuſammenhang. Solche Dinge, wie er mir umſtändlich mitgetheilt hat, greift man nicht aus der Luft. Meine Pflicht verlangt, daß ich dich auffodre, wenn dir die Ruhe deines Lebens lieb iſt, wenn du nicht, in der Meinung, einen Verbrecher zu ſtrafen, einen Unſchuldigen morden willſt, ſobald als möglich eine offenherzige Unterredung zu halten mit dem Lieutenant Cz** vom Ziethenſchen Regiment, demſelben, den du öfter haſt aus und eingehen ſehen bei der Wallenſtädt. Eine gute Gelegenheit dazu giebt eine verlohrne verſchloſſene Brieftaſche, die der Mann aus Berlin, den ich geſprochen habe, gefunden und aus Gewiſſenhaftigkeit, da er den Herrn derſelben nicht ausfinden konnte, ungeöfnet mit ſich geführt hat, bis ihm hier ein Zufall, durch den das Schloß losſprang, zur Kenntniß davon und vieler andern Dinge verhalf. Ich habe dieſe Briefe, in denen nicht wenig von dir ſteht, gleichfalls geleſen. Dich aber bitte ich bei der Heiligkeit der Freundſchaft, die Brieftaſche, die wir wieder verſchloſſen haben, nicht zu öfnen. Der Lieutenant Cz** iſt ein edler Menſch. Wenn er ſie aus deinen Händen uneröfnet empfängt, wird dies ein Mittel werden, euch beide zur Aufklärung zu bringen über einen Punkt, wo ihr beide betrogen ſeid ſo ſchändlich, daß mich kalten Menſchen ſchaudert, ſo oft ich daran denke. Traue mir diesmal, lieber Donamar. Laß keine Ahndung dich abhalten, einen Schritt zu wagen, der dich um ein augenblickliches Glück bringen wird, um dir innern Frieden wieder zu geben, der doch unendlich köſtlicher iſt als aller geiſtlähmende Taumel. Vielleicht, Lieber, mir Unvergeßlicher, dankſt du mir bald in meinen Armen.

XXXII.

XXXII.

Dorothea Heiſe an den Grafen von Donamar. *)

Leipzig, d. 16. Febr.

Ach, gnädiger Herr Graf! Ich habe es immer geſagt, daß es ſo kommen würde. Nun haben wirs. Aber die gnädige Frau von Wallenſtädt iſt an Allem ſchuld.

Wenn Ew. Gnaden, der Herr Graf, nur auf einen Augenblick zu uns kämen, das würde mein gnädiges Fräulein wieder zu Verſtande bringen. Denn ich weiß nicht, was ich anfangen ſoll.

Ich ſagte es immer zur Frau von R**; das gnädige Fräulein weint ſo viel und ſpricht im Schlafe und ſteht auf — ich habe mich zweimal verkältet über dem Aufſtehen, aber ein armes Kammermädchen darf nicht Muk ſagen — ja, ſagte ich, die muß den Verſtand verlieren. Aber da meinte die gnädige Frau von R**, das hätte gute Wege, und ſagte, ſie ſollte nur alle Abend vor dem Schlafengehen ein Kapitel in der Bibel leſen, und da iſt ſie noch ſchlimmer darnach geworden; denn ſie iſt ja nicht von unſrer Religion.

---

*) Die kauderwelſche Orthographie und Interpunktion dieſes Briefes iſt ungeändert, um dem Leſer die kauderwelſche Diktion etwas verſtändlicher zu machen. D. H.

Als wir wegreiſeten, ſprach ſie noch ganz vernünftig, und ſagte, ich ſollte meine gute Ausſteuer haben; und ich ſagte ihr noch einmal, ſie ſollte doch nicht wegreiſen. Da ſagte ſie, ſie wollte mich aus dem Dienſte jagen, wenn ich nicht den Mund hielte. Denn die Leute ſind ſo in dieſen Zeiten. Es hatten ſich ſchon drei Jungfern gemeldet bei meinem gnädigen Fräulein, um mich vom Brodte zu helfen. Aber ich hatte alles ſo klug eingerichtet, daß wir des Nachts abreiſeten, ohne daß die Frau von R** was merkte, und der Miethkutſcher Hinterfuß — den kennen Ihro Gnaden wohl nicht? — wußte Beſcheid.

Nun ſizen wir hier in Leipzig, und mein armes gnädiges Fräulein hat den Verſtand verloren. Sie meint, ſie tritt immer auf Schlangen. Ich weiß nicht, was ich anfangen ſoll.

Ich glaube, wenn Ihro Gnaden der Herr Graf kämen, das lieſſe ſich im Stillen machen und würde kein Aufſehen. Aber die Frau von Wallenſtädt muß wohl eine böſe gnädige Frau ſeyn, wenn unſrer Art Leute ſo ſagen dürfen.

Da gab ſie mir heute den Brief und ſagte: Dorchen, beſorg das auf die Poſt; und ich ſagte: Es iſt ja nicht zugeſiegelt. Da ſagte ſie: Blindes Mädchen! Da iſt ja das Siegel, da! und wies auf ihr Herz und lächelte; und ich mußte weinen, wie ich das anſah.

Ihro Gnaden der Herr Graf werden am beſten wiſſen, was zu thun iſt.

XXXIII.

XXXIII.

Friderike von Glanzow an Donamar.

(Eingelegt in den vorigen Brief.)

Herzliche, herzliche Verzeihung muſs mir Donamar ſchenken. Das iſt ja nicht viel für ihn. Ich aber habe gar nichts.

Der aufrichtige Donamar hat mich geſtraft, wie ich's verdiente. Aber ich bin ein unglückliches Mädchen.

Donamar betrügt nicht, wie die Frau — Ach! guter Donamar! — Du wirſt betrogen, Du! — Wenn du wüßteſt, wie verrätheriſch ſie mich hintergangen, wie ſie mich in ihre Arme gelockt hat, um mich zu erdrücken — Ach Gott! — Mit Schlangen bin ich umgeben! Wohin ich nur meinen Fuß ſeze, iſt alles voller Schlangen. Sie winden ſich an mir hinauf und ſchlagen Knoten auf meiner Bruſt. — Ach! — Das Herz thut mir ſehr weh. Bald werde ich glücklich ſeyn. —

Ich wollte dir Briefe zeigen, lieber Donamar, Briefe von der Verrätherin, Briefe, die du, lieber Donamar, vor Entſezen würdeſt aus der Hand fallen laſſen. Aber ich kann die Briefe nicht angreifen. Das Käſtchen, worin ſie liegen, iſt ganz voller Schlangen. —

Vorige Nacht träumte mir, ein Täubchen, das ein Geier verfolgte, flüchtete ſich in meinen Schoos. Es ſchlug ſo ängſtlich mit den Flügeln und ſah ſo erbarmenswerth zu mir hinauf. — Mich friert, wenn ich daran denke — Ich bin wohl gar das Täubchen? — Donamar! Donamar! Rette mich! Rette dich! Fliehe! Fliehe!

(Das Uebrige war nicht zu leſen.)

XXXIV.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltiz.

Potsdam, d. 25. Febr.

Es iſt aus mit mir. Und du, Seltiz, magſt es vor Gott verantworten, daß du den Nachtwandler aufriefeſt, der auf ſeiner Felſenſpize ſo unausſprechlich glüklich war. Du haſt deinen Willen. Ich bin geſtürzt. Morſch, zerſchlagen, zerſchmettert, zernichtet bis in's Mark, blicke ich zum Himmel auf und kann nicht weinen.

O daß mir's Luſt machte, den Teufel zu zerreiſſen, der mit meinen heiligſten Empfindungen Kurzweil trieb, der in zuchtloſer Sündigkeit mein Kleinod, mein durch die glühendſten Gelübde, durch die glühendſte Liebe mein, wegwarf, wie man Pfennige unter Gaſſenbuben wirft, um ſich zu ergözen an ihrem Raufen! Aber bei der Heiligkeit Gottes! ich liebe ſie, dieſe verworfene Laurette. Gräßlich iſt's, nur zu denken, daß ich ſie liebe. Aber ich liebe ſie.

Iſt ſie doch noch immer Laurette — noch immer das liebliche Weib — jede Ader voll Leben — jede Miene voll Huld — jeder Blick ein Leuchten zum Himmel. — Iſt ſie laſterhaft? Ha! Die Tugend kann nur in Gott wohnen, wenn im Menſchen das Laſter ſo ſchön iſt. —

Aber für mich iſt dieſe Schönheit auf ewig verloren, dieſe und alle Schönheit, und alle Freude dieſes und des künftigen Lebens. Ein Himmel ohne Laurette iſt ein armſeliger Himmel.

Sie vergeſſen? Vergeſſen meine Laurette? Vergeſſen die Nacht, deren heimliche Seeligkeit das unnennbare Gefühl betender Geiſter entthront? — Ach, guter Seltiz, von ſolchen Nächten hat deiner frommen Seele noch nicht geträumt. — Verloren bin ich, aber meine Erinnerung ſoll mir Himmel und Hölle nicht rauben. Die Glut, die mein Innerſtes verſengt, kann nur durch das Andenken an das Wehn ihres Athems gekühlt werden. Nur das Nachgefühl ihres Herzensſchlags kann dieſes zuckende Herz betäuben. Nur ein Zurückträumen, wie ich in ihren Armen ſo weich lag, kann auf dieſem Felſenlager, in dieſem Abgrunde, meinen zerſchmetterten Gliedern Erquickung antäuſchen.

Aber ſie lieben? — Noch bin ich ſtark genug, mich mit einer Welt herumzuſchlagen für ſie. Aber ſie lieben? Eine Buhlerin, die ſich aus Laune Preis giebt, lieben? Dem Gefühl erliegt meine Kraft. Und zerrt der Widerſpruch, der mein Herz ohne Troſt hin und her reißt, an meinem Leben zu langſam; will keine Kanonenkugel mich finden; ſo braucht's ja nur eines Fingerdrucks, und die große Pforte der Ruhe ſpringt auf.

Und meine Thatenträume? — Gutwillige Seelen! Erinnert doch keinen Todten an das, was Lebende angeht! — Euer Denomar, der Denomar, der Thaten thun konnte, iſt geſtorben in den Armen ſeiner Laurette. —

Wohin ich will, möchtet ihr wiſſen? Nicht zu euch. Was wolltet ihr anfangen mit meinem zerſtörten Kopfe? Nicht zu San Giuliano. Der iſt ſeiner Freude nachgereiſ't; der Arme! — Mit meinem General hab' ich mich ſo überworfen, daß ich meinen Abſchied fodern muß, um meine Ehre zu retten. — Wohin dann nun? Frage eines Kindes! Weg von Ihr, weg von Berlin, aber hin wo ſie war, hin wo ſie ging, hin wo ſie ſtand, jedes Zimmer, das ich ausfragen kann, wo ſie einmal gewohnt hat, will ich beziehen. Jede Stelle, wo ſie geruht hat, will ich küſſen, bis der Reſt von Gehirn, durch den meine Seele noch räthſeln kann, zur dumpfen Maſſe vertrocknet.

* * *

Brandenburg, (den 26ſten.)

Recht ſo, mein Schickſal! Bald wirſt du mich haben, wo du willſt. Brauchte es denn des Aufgebots ſo vieler Kräfte, den zerſchlagenen Donamar zu erdrücken? Aber früher iſt beſſer. Schon fange ich an zu glauben, daß Himmel und Erde tanzen.

Höre doch, Freund Seltiz, ein Stückchen zur unendlichen Kurzweil. Das Leben iſt ja ſo flüchtig! Wir wollen lachen über unſre eignen luſtigen Geſchichten. —

Weg! Weg! klang es in Potsdam in meiner Seele, als würden Kanonen hinter mir abgebrannt. Hätte ich um die Erde rennen können in einer Stunde, es wäre mir Erhohlung geweſen. Aber der Krieg hat die Pferde rar gemacht. Extrapoſt war auf die Nacht nicht zu haben, und mein ſchönes Thier, mein Engländer, liegt ſeit meinem geſtrigen Ritt im Sande geſtreckt am Wege. — Eingewickelt in meinen Wildſchur ſtreifte ich alle Straßen von Potsdam durch und ſtampfte den Schnee. Dann ſezte ich mich nieder an dem großen Baſſin und ſah gedankenlos über das Eis nach dem Inſelhäuschen hin, wo der ehrliche Friedrich Wilhelm ſeine ſüßeſten Stunden in Tobak verſchmauchte. —

Höre doch zu, Seltiz! Ich erzähle gut. —

Als ich zurückkomme in mein Wirthshaus — es war Morgendämmer, und die Lichter brannten noch — irre ich mich in dem Zimmer. Mich wundernd, daß der Schlüſſel ſteckt, den ich meine in der Taſche zu tragen, ſtoß' ich die Thür auf, und vor mir ſteht, halbangekleidet, ein Kammermädchen zur Seite, — knirſche mit den Zähnen, wenn du nicht lachen kannſt! — vor mir ſteht die weibliche Geſtalt, die mir im Walde erſchien vor einem halben Jahre. Starr, als ſchläge Gottes Wetter zwiſchen uns in den Boden, ſtanden wir da. Ich ſtotterte meinen Irrthum und ſchwankte zurück nach meinem Zimmer.

Als ich wieder zu denken anfing, ſtieß mein Poſtillion in's Horn.

Wer iſt die Dame? mußt' ich doch fragen, eh ich mich in den Wagen warf. — "Man weiß nicht;" ſagte die Wirthin zweideutig lächelnd. — Und wohin denkt ſie? — "Nach Berlin." —

Und ich fuhr hinaus zum entgegenliegenden Thore.

Graf Donamar.

Briefe,

geſchrieben
zur Zeit des ſiebenjährigen Krieges
in Deutſchland.

Herausgegeben
von
E. R. T. O. B. U. E. W. K.

Zweiter Theil.

Frankfurt und Leipzig.
1792.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Fragment eines Briefes an den Herausgeber, ſtatt einer nöthigen Vorrede an den Leſer.

— Ihre Abneigung gegen Vorreden und Expoſitionen iſt auch gar zu groß. Sie ſagen, ein Kunſtwerk müſſe ſich ſelbſt erklären, und nichts ſei widerlicher, als wenn der Künſtler, ſtatt wie Apelles hinter dem Gemälde zu lauſchen, ſich mit dem Maaßſtabe der Theorie in der Hand daneben oder gar davor ſtelle. Auch ich bin dieſer Meinung, wenn der Geiſt des Werks, wovon die Rede iſt, in die Sphären der herrſchenden Vorſtellungsart fühlbar eingreift. Aber es giebt Fälle, wo der Berührungspunkte zwiſchen dem Geber und dem Empfänger ſo wenig ſind, daß jener bei der lauterſten Abſicht Gefahr läuft, von dieſem ärgerliche Misverſtändniſſe für Dank einzuernten; und dies, befürchte ich, werden Sie, lieber Freund, mit dem Publikum erleben, dem Sie Ihren Donamar ohne Vorbereitung dargereicht haben.

Sie berufen ſich auf die kleinen Verſe, die als eine Vorrede vor dem erſten Theile ſtehn? Lieber Freund! Glauben Sie denn, daß unſre proſaiſche Welt poetiſche Belehrungen annimmt? Unter hundert Leſern des Donamar haben vielleicht zehn dieſe Verſe mitgeleſen, und unter dieſen zehn hat ſich vielleicht einer die Zeit genommen, darüber nachzudenken. Bei einem Roman, denkt man, bedarf es ſo vieler Umſtände nicht.

Sie berufen ſich ferner auf das Abgeriſſene in den Charakterzügen und Situationen des erſten Theils, das ſichtbar auf einen entfernten Vereinigungspunkt hindeutet? Aber, lieber Freund, haben Sie mir nicht ſelbſt geſtanden, daß ſich dieſer Vereinigungspunkt im dritten und lezten Theile findet? Bis dahin wagen Sie es alſo, die beiden erſten Theile wie eine Uhr ohne Zeiger dem Vorwize Preis zu geben, der ſogleich wiſſen will, wieviel es an der Zeit iſt? Sie glauben, daß man blödſinnig ſeyn müſſe, um dasjenige *zweklos* zu nennen, deſſen Bezug auf's Ganze man nicht vor der Vollendung des Ganzen beurtheilen kan? — Warlich, wenn ich Sie nicht näher kennte, ſo würde ich Sie für einen Neuling in der Welt halten, da ich mich izt nur wundere, wie Sie ſo wenig Schonung für ihr eignes Werk haben können. Denn die Zeit, wo der Leſer ſich mit unbefangener Seele dem Schriftſteller hingab und über den Werth eines Buchs nicht eher entſchied, bis er den ganzen Eindruk deſſelben unverfälſcht empfunden hatte, die gute Zeit iſt vorbei, und daß ſie vorbei iſt, gereicht im Ganzen vielleicht der Litteratur nicht zum

Schaden. Vor etwa funfzehn Jahren hatte es der Schriftſteller gar zu bequem; denn da war unſre Nation im Begriff, das Denken aufzugeben, um die Wahrheit, das Einmaleins ſogar, nur zu empfinden; das führte denn gerades Weges in die Arme der Dummheit. Izt aber will man über Gegenſtände der Empfindung urtheilen ohne zu empfinden; und das führt, wie ſich aus dem erſten Theile der Kritik der reinen Vernunft beweiſen läßt, in die Arme der Narrheit. Unſer Publikum — alſo nicht der ſelbſtſtändige und beſſere Theil deſſelben, ſondern im Ganzen genommen unſer Publikum — glaubt dem Künſtler Gerechtigkeit genug widerfahren zu laſſen, wenn es ſein Werk nach den eingelernten Regeln der Theorie beurtheilt. Von Theorie lebt man; an Theorie glaubt man. Wehe dem Künſtler, deſſen Werke ſich nicht ſo geſchwind, wie man die Hand umdreht, auf Principien ſtellen laſſen! Zwiefach Wehe aber dem, deſſen eigne Principien nicht die modernen ſind! — Misverſtanden zu werden, wäre noch das geringſte unter den Uebeln, denen er ſich ausſezt. Und Sie ſagten mir einmal, verſtanden zu werden ſei das Einzige, um deſſentwillen ſich's der Mühe verlohne, das ſüße Eigenthumsrecht an den Freuden ſeines Geiſtes aufzugeben und es über ſich ergehen zu laſſen, daß man ein Schriftſteller genannt werde? —

Soll ich Ihnen ſagen, lieber Freund, was ich vom Geiſte Ihres Donamars denke? Denn ich möchte gern ſchweigen von drei Klaſſen von Menſchen, die eben dieſen Geiſt dreifach misverſtehen werden und, wenn das einem Geiſte widerfahren könte, auch dreifach mishandeln würden. Unterdeß — es iſt auf alle Fälle gut, ſeinen Freund zu erinnern, daß er ſeiner Nachbarn nicht vergeſſe. So hören Sie denn zuerſt, was ich für drei Klaſſen meine. Die erſte iſt die zahlreichſte. Sie begreift alle Leſer und Leſerinnen in ſich, deren ganze Lectüre ſich mehrentheils auf Romane einſchränkt. Dieſe wagen kein eignes Urtheil, harren aber mit Ungeduld auf den Augenblik, wo ein autoriſirter Herold ſeine Stimme erſchallen läßt, um ihm nachzurufen, er habe ganz aus ihrer Seele geſprochen, und begnügen ſich bis zu dieſem Augenblicke mit dem elenden Genuſſe, Perſonalitäten zu ſuchen, wo keine ſind. Die zweite Klaſſe beſteht aus Ihren Herrn Collegen in der Autorſchaft. Selten iſt der Fall, wo ein Künſtler dem andern, beſonders dem gleichzeitigen und ganz beſonders dem jüngeren, Gerechtigkeit widerfahren läßt; doch giebt es noch einen ſeltneren Fall, und das iſt der, wenn ein Künſtler eine Manier duldet, die nicht zu der ſeinen ſtimmt. Die dritte Klaſſe machen die eigentgentlichen Theoretiker und Zunftmänner aus, welche die freien Spiele der menſchlichen Natur nach Regeln beurtheilen, die ſie von vorhandenen Muſtern abſtrahirt haben. Dieſe Leute haben in unſrer neueſten Zeit eine gewiſſe ruhige Majeſtätsſprache nachgeahmt, die in ihrem Munde zur poſſierlichen Schulmeiſterſprache wird, aber ihnen ſehr zu ſtatten kömmt, alles, was nicht in ihrer Manier gearbeitet iſt, mit den Zunftnamen unreif, unvollendet, ſchülerhaft, zu beflecken. Nun verſteht ſich's zwar unter rechtlichen Leuten von ſelbſt, daß es die läppiſchſte Farce werden müßte, wenn ein Donamar und eine Laurette von Wallenſtädt, die gerade durch die Unruhe ihres Geiſtes zu den meiſten Fehltritten verleitet werden, die ruhige Majeſtätsſprache reden wollten; aber — o armer Donamar! Alle drei Klaſſen Ihrer Leſer nennen noch dazu Ihr Buch einen Roman, nehmen das Wort in ſeiner couranten Bedeutung und — — o armer Donamar!

Doch ich wolte Ihnen ſagen, was ich vom Geiſt Ihres Buches denke. — Sind Sie nur der Herausgeber, wie das Titelblatt ſagt, ſo laſſen Sie mich einmal annehmen, Sie wären der Verfaſſer. Dann ſtelle ich mir die Sache ohngefähr ſo vor.

Es war Ihnen ein verführeriſcher Gedanke, Ihr Gefühl für menſchliche Hoheit in ihren Verirrungen in einer ſchiklichen Form der Redekunſt allen denen mitzutheilen, denen Sie einen Sinn dafür zutrauten. Die hiſtoriſche Form war unſtreitig die anziehendſte. Da nun jede erdichtete Geſchichte mit Recht oder Unrecht ein Roman genannt wird, ſo nahmen Sie ſich vor, wie man ſpricht, einen Roman zu ſchreiben, was Ihnen, wie Sie mir einmal ſagten, bis dahin nie eingefallen war. Nun entſtand die

Frage: War nicht zwiſchen der gewählten Form und Ihrem Zwecke ein gewiſſes unüberwindliches Misverhältniß? Ein treues Gemälde intereſſanter Scenen aus dem gewöhnlichen Leben macht nach den couranten Begriffen das Weſen des Romans aus. Konten Sie möglich machen, daß das Uebergewöhnliche in die Form des Gewöhnlichen paßte? Schon der Verſuch würde eine Thorheit geweſen ſeyn. Aber, fragte ſich weiter, iſt denn der courante Begriff vom Weſen des Romans der urſprüngliche und ächte? Daß ein Gemälde, nach den heutigen Foderungen entworfen, ſein eigenes und beſonderes Intereſſe hat, wer wird das bezweifeln? Aber war der Roman zur Zeit ſeiner Entſtehung nicht ganz das Gegentheil von dem, was er zu unſrer Zeit iſt? War nicht das Ungewöhnliche und Uebergewöhnliche ſein Hauptcharakter? War er nicht eine Liebes- und Heldengeſchichte, alſo mit einem Worte ein heroiſches Gedicht nach dem Sinn der damaligen Zeit? Wie? Wenn man nun einmal verſuchte, einen Roman von der alten Art, aber im heutigen Coſtume, oder eine Liebes- und Heldengeſchichte im Geiſt des achtzehnten Jahrhunderts zu entwerfen? Hat denn unſer Zeitalter, wo man keine Ritterthaten mehr thut, nicht eine eigne Seite, die zum Uebergewöhnlichen und Auſſerordentlichen von eigner Art führen kan? Solte das, wo nicht philoſophiſche, doch wenigſtens philoſophirende Jahrhundert gar keine Früchte von verirrter Hoheit hervorbringen? Wie? Wenn nun einmal mit ritterlichem Freiheitsſinn, der doch, inſofern er Produkt der menſchlichen Natur iſt, in jedem Zeitalter aufſproſſen, wenn gleich nicht in jedem reifen kan, eine ungewöhnliche Vorſtellungsart ſich vereinigte und in dieſer Vereinigung Spielraum gewönne, was würde daraus entſtehen? Etwas, das man alle Tage ſehen kan, gewiß nicht; alſo etwas, das von der Seite der Natur des alten Romans vollkommen entſpräche. Die Helden und Heldinnen eines ſolchen neuromantiſchen Gemäldes müßten nicht nach dem Ideal der Sittenlehre emporſtreben, weil die Kunſt beim Grandiſoniſmus Alles verliert, während die Moralität gar nichts gewinnt. Das führte alſo — zur Darſtellung der menſchlichen Hoheit in ihren Verirrungen. Sie, lieber Freund, ſuchten eine ſchikliche Form für Ihren Zwek, und die urſprüngliche Natur des Romans begegnete Ihnen auf halbem Wege.

Die Hoheit des weiblichen Charakters iſt von einer andern Art, als die Hoheit des männlichen. Jene in dieſe verſchmolzen giebt ein intereſſantes, aber mehr oder minder widerliches

Bild. Weibliche Hoheit in ihrer Verirrung giebt eine Laurette von Wallenſtädt, ein Weib, bei der alle geiſtigen und körperlichen Vorzüge zu nichts werden, weil der eine fehlt, der den übrigen Adel und wahre Grazie ertheilt. Ihr zum Gegenſtük dient die Unbekannte, mit der wir im zweiten Theile bekannt werden, die unter den ungünſtigſten Umſtänden ihre Würde behauptet. — Eben ſo iſt San Giuliano Gegenſtük zu Dornamar, nur mit dem Unterſchiede, daß beide auf dem unrechten Wege ſind. Jenen hat das Schikſal zu Boden geſchlagen; dieſer richtet ſich ſelbſt zu Grunde. Beide haben gegründete Anſprüche auf unſre Liebe und Bewunderung; aber wir begreifen zugleich, daß der eine zu den Unternehmungen, wofür er ſich geſchaffen glaubt, nie reif werden wird, da der andre ſchon überreif iſt. Die übrigen Charaktere ſind Nebenſache und verdanken ihr Da

Daſeyn mehr dem Zuſammenhange der Begebenheiten, als ihrer innern Wichtigkeit. Alle Charaktere aber ſind, wie billig, mit ſtark hervorſpringender, oder, wie es der Unverſtand nennt, übertriebener Schattirung gemahlt. Der Künſtler, der ſein Werk gefühlt, muß bis zu einem Grade, den keine Kritik nahmhaft macht, ſo arbeiten, als ob der Geiſt ſeiner Bildungen ſein eigner Geiſt wäre. Die Darſtellungsart muß aus dem Dargeſtellten entſpringen. Wenn alſo Ihr Donamar und Ihre Laurette eine Sprache redeten, wie ſie unter Hofdamen und Offizieren *üblich* iſt, dann, lieber Freund, würde mir — ich geſtehe es offenherzig — Ihr Buch unerträglich ſeyn. Einen *ſolchen* Offizier und eine *ſolche* Hofdame muß man noch nie geſehn haben und nur, nach bedachtſamer Erwägung des erhöhten Kolorits, auf eine ähnliche Art wie einen Rinaldo und eine Armide für möglich halten, oder Ihr Roman wäre ein krüppelhaftes Mittelding geworden zwiſchen dem, was er iſt, und dem, was er ſeyn ſoll.

Daß ich die Handlungsart des unruhigen Donamar noch nicht ganz verſtehe, muß ich hinzufügen. Daß er bei der Liebe ſeine Rechnung nicht findet, es mag ihm wohl oder übel gehn, habe ich nach dem Durchleſen ſeines erſten Briefes begriffen. Aber wo wird er ſie finden? — u. ſ. w.

Graf Donamar.

Zweiter Theil.

I.

Geſchichte des Grafen San Giuliano, Nachtrag zum dreiſſigſten Briefe des erſten Theils.

Noch vor einem Jahre hätte ich's, ſelbſt dir zu Liebe, mein Donamar, nicht vermocht, den Nachlaß meiner guten und böſen Tage in ein Gemälde zu ſammlen. Zu viel ſind der böſen, zu dicht ſind mit ihnen die wenigen guten verflochten, als daß ich dieſe wiedergenieſſen könte, ohne jene zu berühren; und der Wiedergenuß der reinſten Entzückung vergütet mir kaum die ſchmerzlichen Koſten der Erinnerung an das, was vorherging und nachfolgte. Da ich indeß fertig bin mit dem Leben, ſo thue ich, ohne zu berechnen, ob es mir Freude oder Schmerz bringen wird, was ich muß, entrichte der Noth und der Pflicht meinen Tribut, und erzähle dir meine Schikſale, weil du ein Recht haſt, dieſe Erzählung zu fodern. Nur die Zerlegung meiner Empfindungen unter dem Eindruk dieſer Schikſale — den eigentlich intereſſanten Theil jeder Geſchichte — mußt du mir erlaſſen. Wie einen Zeitungsartikel ſchreib' ich dir, was mir begegnet iſt. *) Wie es auf mich wirkte, und wie ich dadurch geworden bin, was ich bin, mag dir dein Genius in müſſigen Stunden erörtern. Genug für den, der etwas aus meiner Geſchichte lernen will, wenn er lernt, daß man ohne Wunder das Wunderbarſte erleben kan und darum jedes-

---

*) Der Leſer wird vielleicht das pſychologiſche Vergnügen mit uns theilen, zu ſehen, wie San Giuliano auf dieſen Punkt nicht Wort hält. Es ſcheint, daß Leute von gewiſſer Compoſition ſelbſt einen Zeitungsartikel nicht wie einen Zeitungsartikel zu erzählen im Stande ſind.

d. H.

jedesmal Unrecht hat, wenn man hadert mit ſeinem Verhängniß.

Mein Name iſt Don Pedro Graf von Centella, mein Geſchlecht alt, und unter der Reihe meiner Vorfahren mancher Held, der ſich an den Mauren verſuchte. Schöner als über deinem nächtlichen Horizont ging die Sonne an dem Himmel auf, den meine Augen zuerſt ſahn. Milder und reiner war die Luft, die mein Leben erwekte, als die halbjährige Novemberluft im unlieblichen Norden.

Mitten in Andaluſien von einem Hügel, der wie das Haupt einer weitgedehnten mit Zitronenwäldern bedekten Ebene ſtand, blikte das Schloß meines Vaters Don Manuel herab. Wenn die Sonne unterging, wallte zur Rechten der goldne Guadalquivir und zur Linken dämmerte das ſchwarze Gebirge.

Stolz auf ſein Geld und ſtolzer auf ſeine Ahnen hatte ſich mein Vater hieher zurükgezogen in der Kraft ſeiner Jahre, und ſchmollte mit dem Hofe, der ſeinen Anſprüchen nicht genugthat. Ein eigner Hofſtaat ſchien ihm ein gutes Mittel, dem Könige recht trozig in's Auge zu blizen. Läufer, Mohren, und aller Art bunte Bedientenſchwärme wurden angeſchafft, täglich große Geſellſchaften bewirthet, und italieniſche Tonkünſtler fand man bei uns wie in einer fürſtlichen Kapelle. Mich zu erziehen, daran dachte, beſonders nach dem Tode meiner Mutter, keine Seele auf unſerm Schloſſe; denn der Jeſuit, der mir zum Sittenmeiſter geſezt war, hatte keine ausübende Gewalt über mich, und wenn ich ihn deſpotiſirte, lachte mein Vater vor herzlicher Freude.

So ein ungelenkiger, verwegner, hochfahrender Knabe aber auch in mir erwuchs, ſo gern folgten doch alle andre Knaben meinem Exempel, wenn ich ſie, ohne das Verbot meines Vaters mehr zu achten als die Warnungen meines Mentors, die gefährlichſten Sprünge zu wagen und die höchſten Bäume zu erklettern anführte. Nur eins wagte mir niemand nach. Längs einem breiten Kanal, der ſich in den Guadalquivir ergoß, ſtanden hochaufgeſchoßne Pappeln mit ſehr ſchwanken Stämmen. Wenn ich dieſe bis an den dünnen Wipfel erſtieg und in augenſcheinlicher Todesgefahr mich auf dem ſchwebenden Throne weit hin über das Waſſer wiegte, ſo riefen die

Knaben mir bey allen Heiligen zu, bis ich vorſichtig wieder hinabrükte.

Phantaſien der Kindheit! — Wenn unſer Geiſt nicht mehr den Uebergang finden kan von ſeinem unerfreulichen Reichthum zur glüklichen Armuth jener Tage, wenn er die unbeſchränkte Planloſigkeit, in der alle Kräfte ſich ſo mächtig losſpielen, kaum als möglich denkt, dann ſind uns ſelbſt unſre Unarten aus jenen Jahren erquickende Träume. —

Der unmäßige Aufwand meines Vaters ruinirte unſer Vermögen; und mein Vater wußte es wohl; aber er rechnete auf dreifachen Erſaz durch einen Proceß mit unſern Verwandten, der ſeit funfzig Jahren anhängig war und den er gewinnen zu müſſen glaubte. Eifrig ſollicitirte er bei den Richtern, und gab ein großes Feſt am Tage, wo das Urtheil publicirt werden ſollte. Es wurde publicirt und — der Proceß war für uns verloren.

Die Revolution unſres Glükſtandes war nicht größer als die Revolution meiner Vorſtellungen von dem Augenblik an, wo mein Vater, mir die Hand ſchüttelnd, rief: "Wir ſind Bettler!" —

Die Macht der menſchlichen Verfaſſungen ſolte ich izt anerkennen, und weil ſie meinem Herzen unbegreiflich waren, ſo übte ſich mein Verſtand, ihre Ungültigkeit zu beweiſen.

Eine Reiſe nach Madrid erſchöpfte uns vollends. Während mein Vater, der durchaus wieder ein reicher Mann werden wolte, ſich's angelegen ſeyn ließ, eine Statthalterſchaft in Amerika zu erhalten, gerieth ich über die Bibliothek eines alten Edelmanns, der Wohlgefallen an mir gefunden hatte. Rittergeſchichten und Reiſen nach beiden Indien fand ich hier mit Fleiß, wenn auch nicht mit Auswahl, in großen Bänden aufgeſtellt, und benuzte ſie treflich. Was konnte, nachdem auf dieſe Art ein halbes Jahr hingelebt war, meinem von Abenteuern und Entdeckungen überfüllten Kopfe erfreulicher ſeyn, als daß mein Vater eine Unterſtatthalterſchaft im goldenen Peru erhielt?

Wir verlieſſen Europa mit der Flotte, die von Cadiz abging. — Wie tief unter meiner Erwartung fand ich das goldene Peru! Klöſter, die ich nie leiden mochte, und Gerichtshöfe hätte ich am wenigſten da vermuthet, und faßte —

wie der Zufall auch mit unſern Vorſtellungen ſpielt! — einen ſeltſamen Widerwillen gegen Klöſter und Gerichtshöfe.

Aber ein Glük, das mir in Kurzem mehr galt als alle Ausbeute der Minen von Potoſi, umſchloß mich am Fuße der Cordilleren. Ein alter Admiral, von Geburt ein Sicilianer, aber grau geworden in ſpaniſchen Dienſten, lebte mit ſeinem Enkel, der mit mir von gleichem Alter war, auf einem Landhauſe nahe bei dem, das mein Vater gekauft hatte. Der junge San Giuliano — ſo hieß er, und ſo heiſſe ich nach ihm — wurde eins mit mir. Eine Anhänglichkeit, eine Unzertrennlichkeit, eine Freundſchaft endlich, die unter jenen Menſchen noch nie geſehn war, einigte unſre freien Seelen, und trug Früchte, die wahrſcheinlich zum erſtenmale auf peruaniſchem Boden wuchſen. Immer noch überzeugt, daß mein Vater durch ein ungerechtes Urtheil geſtürzt worden ſey, plauderte ich meinen Lieblingsgedanken, die Gerichtshöfe abzuſchaffen, in ſein entzündbares Herz, und bewies ihm, daß die Klöſter ſo wenig als die Gerichtshöfe taugten, weil die Mönche und Nonnen reich wären und doch ſagten, der Menſch müſſe arm ſeyn, wenn er ſelig werden wolle. Solte wohl ein koſmopolitiſches Naturgefühl dieſe Gedanken, die aus einer ſo unlautern Quelle floſſen, ſchon damals in mir veredelt oder wenigſtens befördert haben? — Wir waren beide zwiſchen vierzehn und funfzehn Jahren, alſo in der merkwürdigen Lebensepoche, wo die neue Entwickelung des Phyſiſchen in uns faſt immer verbunden iſt mit einem lautern Anklopfen des Geiſtes. —

Mein Freund unterſchied ſich von mir durch eine Jovialität, die ihn verhinderte, einen Einfall ſo lange feſtzuhalten, als ich. Dafür aber hatte er auch Einfälle, die ich nie haben konnte. So nahm er an der Geiſtlichkeit, als ich ihn einmal darauf geleitet hatte, auch deswegen großen Anſtoß, weil ſie die Freude zur Sünde machte, und an der Juſtiz, weil ſie die Jagdfreiheit beſchränkte. Im Ganzen hatte alſo Jeder von uns ſein beſondres Fernglas, wodurch ſein Verſtand nach der Religion und den Staatseinrichtungen überhaupt hinſah; aber heimliche Kezer und Rebellen waren wir beide. Es bedurfte nur der Zeit und Gelegenheit, unſre Begriffe zu berichtigen

gen und zu erweitern, um uns vorzubereiten zu einer Unternehmung für die Freiheit im Geiſtlichen und Weltlichen. Die Neigung lag entſchieden da.

Als nach und nach die unzeitigen Blüten unſrer Phantaſien abfielen, und beſſere an ihrer Stelle ſich aufzuthun anfingen; als wir beide militäriſch exerciren lernten und ſchon manches vernünftigere Wort zuſammen heimlich ſprachen, ſtarb der alte Admiral und hinterließ ſeinen Enkel der Vormundſchaft eines entfernten Verwandten, der ſchon reiſefertig war, nach Europa zurükzugehn. Mein Freund mußte mit ihm. Das jammernde Lebewohl, das ich ihm nachrief, ließ mich nicht ahnden, daß wir nach wenigen Jahren als reife Jünglinge uns wiederfinden würden auf einer ganz andern Scene.

Noch ſchwamm ich in Wehmuth und Erinnerung, als eine neue Wendung im Schikſale meines Vaters das meine mit ſich fortzog. Der Vicekönig, mit dem er ſich nicht zum beſten vertrug, hatte, ohne ihn zu fragen, in Madrid einen Kabinetsbefehl ausgewirkt, wodurch mein Vater angewieſen wurde, ſeine Stelle in Quito mit einer ähnlichen in Havana zu vertauſchen. Von Herzen gern ging ich mit; denn Peru war ausgeſtorben für mich, ſeitdem ich mich über den großen Ocean hin nach meinem Geliebten ſehnte.

Der Lärm einer Seeſtadt, wie Havana, wo Handels und Wandels wegen jeder Menſch ein verdoppeltes Leben von auſſen führt, betäubte mich, ſtatt mich zu zerſtreuen. Ich war verwöhnt worden, mich mitzutheilen, und ſolte ausdauern unter ganz fremden Menſchen!

In ſchwülen Mismuth verlohr ſich mein geiſtiges Feuer. Schiffsnachrichten und Gebetsformeln abgerechnet fand ſich faſt kein Buch in Havana, und jene dienten nicht wohl, meine ſinkende Denkkraft aufzurichten. Es war Zeit, wenn etwas aus mir werden ſolte, daß ich die Bekanntſchaft des Mannes machte, der vom Schickſale angewieſen war, mich zu mir ſelbſt zu bilden.

Auſſer den mancherlei abenteuerlichen Expeditionen, die ich in's Innere der großen Inſel unternahm, um Entdeckungen zu machen, beſuchte ich öfter die Küſte und hatte meine Freude an der unendlichen Ausſicht auf das Meer. Etwa eine Stunde vom Hafen, wo die flache Gegend ſich emporbildete zu Hügeln und Sandfelſen, ragte eine Erhöhung des Ufers, unterwärts ausgehöhlt von der ſpülenden Brandung, wie eine Sandſcholle ſchräg und halbſchwebend über das Waſſer hin. Auf ihrer äuſſerſten Zunge ſtand von Alters her, wo das Meer noch nicht ſo weit vorgedrungen war, ein hoher Palmbaum, halbzerſtört in ſeiner Krone, aber mit feſten Wurzeln eingeklammert in den lockern Boden. Dieſen gefährlichen Ruheplaz hatte ich mir vor allen andern erwählt, und ließ es, voll Vertrauen auf meine Fertigkeit im Schwimmen, darauf ankommen, einmal mit Grund und Boden und meiner Palme zugleich in's Meer zu ſtürzen. An einem ſchönen Abend bemerkte ich hier, wo ſich ſonſt ſelten ein Menſch ſehen ließ, in einiger Entfernung einen wohlgekleideten Mann ſtehen, der mich aufmerkſam betrachtete. Dreiſter, als jemals, rükte ich dicht auf den Rand der Sandſcholle, und im Augenblik brach ſie auch ein und ich lag unten. Der auf mich ſtürzende Sand machte meine Schwimmerkünſte zu Schanden. Unbehülflich taumelte ich im Waſſer, verlohr meine Beſonnenheit und ſank. — Als ich die Augen wieder aufſchlug und ſah, daß ich noch in der Welt und auf dem Trokuen lebte, erkannte ich ſogleich den Mann, der mich vorher betrachtet hatte und izt triefend neben mir ſtand, als meinen Retter.

Der Mann war — wie ſich's nachher zeigte — ein engliſcher Arzt, der aus Liebhaberei zur Naturkunde die weſtindiſchen Inſeln beſuchte und eben von einem botaniſchen Spaziergang zu Hauſe kam, als ich unter der Palme ſaß. Er hatte den reichſten Güterbeſizer auf der Inſel von einer tödtlichen Krankheit geheilt. Nach deſſen Landhauſe nöthigte er mich mitzugehen, weil es dahin nicht ſo weit war, als nach der Stadt. Als Sohn des Gouvernörs wurde ich mit Höflichkeit überhäuft von meinen neuen Bekannten, vergaß ihrer aber über dem Engländer, deſſen Blik, Miene, Ton und Gang mir ſo reizend als ſeltſam, ſo anziehend als abſchreckend vorkam.

John Clarton — ſo hieß er — war ein Mann von dreiſſig Jahren, nicht groß von Figur, aber feſt. Sein düſter-lebhaftes Auge ſprach ſonderbar zu ſeinem vollen Geſicht. Er redete wenig und ſehr geſchwind. In ſeinem ganzen Betragen war etwas Abgeriſſenes, das aber keine Unruhe verrieth.

Es wäre eine Reihe von Gemälden, immer des Malens werth, wie der Geiſt dieſes Mannes den meinen ſo bald ausfand und doch ſich ſelbſt ſo lange von mir ſuchen ließ. Da aber nur das Reſultat meines vertrauten Umgangs mit ihm, der etwas über ein halbes Jahr dauerte, auf meine weiteren Schikſale Einfluß hat, ſo theile ich dir izt auch nichts mit, als dieſes.

Ein Bote des Lichts war John Clarton für meinen zum Nachtwandeln nicht geſchaffenen und doch mit lauter Nacht umgebenen Geiſt. Wenn ich mich freuen kann, daß kein mythologiſcher Traum und kein metaphyſiſches Schallwort in meiner Vernunft eine bleibende Stelle findet, ſo verdanke ich's ihm. Wenn ich, umgeben von Millionen, die in dumpfem Unterthänigkeitsſinn die Ruthe des Deſpotismus küſſen, einer der Wenigen bin, die Freiheit und Menſchenadel in voller Klarheit erkennen und fühlen, ſo verdanke ich's ihm. Wenn die Grundſäze meines Thuns und Laſſens unabhängig von der Aufſicht eines höchſten Geiſtes und der Erwartung einer vergeltenden Ewigkeit in ſich und durch ſich ſelbſt beſtehen, ſo verdanke ich's ihm. Er war — mit einem Wort — für mich der Apoſtel der Wahrheit.

Was ſeiner Philoſophie den Zutritt zu meinem unaufgeräumten Verſtande erleichterte, war eben das, was ihr bei einem gebildeteren Kopfe die größte Schwierigkeit in den Weg geſtellt haben würde. Zum Glauben war ich angewieſen worden, zum Denken nie. Alle die ſubtilen Knoten, wodurch die natürliche Wahrheit mit der übernatürlichen zuſammenzuflechten eine gewiſſe temporiſirende Sekte verſucht, kannte ich nicht. Ich war zu katholiſch, nur mir etwas abdingen zu laſſen von meinem Glauben; aber ein Lehrer, der gar nichts glaubte, machte mich leicht zum Proſelyten. —

Der Zufall, der mir meinen Lehrer zugeführt hatte, veranlaßte bald auch einen näheren Umgang zwiſchen dem Hauſe des reichen Mannes, der mich aufnahm, und meinen Vater. Der reiche Mann hatte eine einzige Tochter, der nach ſeinem Tode ſein Vermögen zufiel, ein feuriges, frühreifes, orientaliſch-geſinntes Mädchen zwiſchen vierzehn und funfzehn Jahren. Mein Vater erkundigte ſich ſehr angelegentlich bei mir, wie mir dies Mädchen gefiele, und war vergnügt, als ich ihr, eigentlich mehr aus den Sinnen als aus dem Herzen, eine Lobrede hielt. Zutraulich erzähle ich dies meinem Engländer. Auf einmal verändert der Mann, den ich von dieſer Seite für unverwundbar hielt, die Farbe, verliert alle Beſonnenheit und bittet mich, ihn auf der Stelle allein zu laſſen. Ich gehe. Aber noch keine Viertelſtunde bin ich fort, ſo kömmt er mir ſchon nach, und offenbart mir — der Mann kannte mich! — ohne Rükhalt, daß er für dies Mädchen eine unauslöſchliche Leidenſchaft fühle, daß ſie allein ihn an den weſtindiſchen Himmel feßle, und daß ſie längſt die Seine ſeyn würde, wenn nicht ihr Vater, der von keiner der erſten Familien war, darauf beſtände, ſeinen Reichthum durch den ächt-alten Adel eines ſpaniſchen Grande in ſeinem Schwiegerſohne vergütet zu ſehen.

Es bedurfte keiner Bedenkzeit bei mir, um den guten Clacton ganz zu beruhigen von meiner Seite. Aber ein Projekt zu hemmen, welches die beiden Väter ſchon einverſtanden ſchienen, war nicht ſo leicht; und Clartens Abſichten durften nicht laut werden. Hin und her zogen ſich die Intriguen unter uns, bis endlich mein Vater geradeaus mit mir ſprach, mein wunderliches Betragen gegen das Mädchen ſchalt, und mir kurz und gut andeutete, daß unſre Verbindung beſchloſſen ſei. Als ich aber eben ſo kurz und gut dagegen zu proteſtiren anfing, nannte er mich — ich war gerade zwanzig Jahr alt! — ein Kind. Meine Einwendungen nur einmal anzuhören, hielt er für überflüſſig.

Vielleicht hätte das ſonderbare Verhältniß, worin wir Alle gegen einander geſchroben ſtanden — wir glichen den bezauberten Rittern au dem Schloß der Alcina, die an einem Orte ver ſammlet waren ohne einander zu erkennen — au Jahr und Tag ſich erhalten, wenn mein philoſophiſcher Freund vorſichtiger geweſen wäre den geheimen Zuſammenkünften mit ſeinem Mädchen. Aber das Spiel wurde verrathen. De beiden Vätern gingen auf einmal die Augen au und ihr vereinigter Unwille ſtürzte ſich auf d armen Clarton. Ohne Rückſicht auf das, w er dem Hauſe des reichen Mannes geleiſtet hatte, wurden ſeine Beſuche verbeten.

Izt war die Reihe des Handels an mir. Dem Manne, den ich mit ſchwärmeriſcher Dankbarkeit wie einen Propheten verehrte, wie ein Stein im Wege zu liegen, gab mir ein abſcheuliches Gefühl. Böſe Auftritte erfolgten zwiſchen mir und meinem Vater; und das Ende von Allem war, daß Clarton plötzlich verſchwand, und kein Nachſuchen und kein Nachfragen meinem zerſtörten Herzen einige Kundſchaft von ihm gab.

Man ließ mich ausweinen. Erſt nachdem ich ſtill geworden war, klopfte mein Vater ſehr freundlich und ſehr leiſe mit den alten Verträgen an. Ich, feſt entſchloſſen, es folge daraus was da wolle, nun und nimmer mein Haus zu gründen auf den Trümmern eines andern, das ich umgeſtürzt hatte, gab kurzen Beſcheid; und als dieſer abermal für Scherz aufgenommen wurde, that ich den feierlichſten Schwur, eher zu ſterben, als mich zu verſündigen an dem, der mir das Leben gerettet habe und mich zum Menſchen gemacht. In dieſer traurigen Minute zerbrach die verſchloſſene Heftigkeit meines Vaters alle

Feſſeln. Er nannte mich einen ungerathenen Sohn, einen Baſtard; er wolte mich mishandeln; er hieß mich fortgehn und ihm nie wieder vor die Augen kommen. Mit der ſtummen Wuth eines Verzweifelten ergriff ich den Befehl, ſtürzte auf mein Zimmer, raffte alles, was ich von Gold und Koſtbarkeiten beſaß, zuſammen und rannte damit nach dem Hafen. Wäre an dieſem Tage kein Schiff abgegangen, welch einen ganz andern Gang hätte dann mein Leben genommen! Aber die Kataſtrophen unſres Schikſals hängen an Augenblicken. Ein franzöſiſcher Kauffahrer, der eben unter Seegel gehen wolte, nahm mich auf, und nach einer Stunde dämmerte die Küſte der Inſel hinter mir in grauem Nebel.

Die Reiſe nach Breſt, wohin unſer Schiff beſtimmt war, erfoderte Monate. Ich hatte alſo Muße, während das Einerlei von Himmel und Waſſer mich von keiner Spekulation abzog, zu überlegen, was ich gethan hatte und was ich thun wolte. Aber Beides koſtete mich kein Beſinnen. Ich war mit mir zufrieden und umarmte ſchon im Vorgefühl meinen Freund in Sicilien.

Wir landeten vorläufig auf einige Tage zu Port-au-Prince auf St. Domingo, wo unſer Capitain Geſchäfte hatte. Während das Schiff vor Anker lag, trieb ich, wie die übrigen Mitreiſenden, die Unterhaltung ſuchten, mich von einem Orte der Stadt zum andern umher, ohne zu finden, was mich an ſich zog, bis wenige Stunden vorher, ehe die Reiſe weiter gieng, meine Seele reichlichen Stoff erbeutete zur Selbſtbeſchäftigung auf dem Waſſer. Ein kleines zu Luſtparthien eingerichtetes Fahrzeug, das ſchon lange das Volk im Hafen intereſſirt hatte, ſtieß, als es mit Pauken- und Trompetenſchall gerudert kam, gegen ein größeres eben auslaufendes Boot und ſchlug um. Wer von uns helfen konte, ſtürzte ſich hin, und ich war keiner der Lezten; aber unſer Aller guter Wille hätte denen nicht helfen können, die ſich gar nicht auf's Schwimmen verſtanden, wenn nicht die Menge Negerſklaven aus dem umgeſchlagenen Fahrzeug uns zuvorgekommen wäre, ihre ſinkenden Gebieter und Gebieterinnen im Waſſer ſchwebend zu halten, bis wir ſie aufnehmen konnten in unſre Boote.

Mehrere prächtig gekleidete Frauenzimmer, alle halbtodt, zogen unter den Geretteten die meiſte Aufmerkſamkeit an ſich. Mich hatte die Achtſamkeit auf das Ganze verhindert, eine ſchöne Ohnmächtige, die wir in unſer Boot gezogen hatten, näher zu betrachten; als aber der Tumult vorüber und nichts mehr zu thun war, wandte ich mich zu ihr. Blaß wie eine entſchlafene Heilige, die Augen geſchloſſen, das durchnäßte Kleid dicht geſchmiegt an einen Wuchs wie aus dem griechiſchen Himmel, lag ſie halb aufgerichtet. Zwei Matroſen, ernſthaft und ehrerbietig wie ich noch nie einen Matroſen ſah, hielten ſie, und einer rieb mit ſeinem braunen ſeidenen Halstuch ſanft ihre Schläfe. Sie erhohlte ſich, als ich eben ſie mitanfaßte, um ſie aus dem Boot zu tragen. Auf mich fiel ihr Blik, als ſie die Augen wieder öfnete. Und in dem Moment erſcholl von unſerm Schiffe das Zeichen zur Abfahrt. —

Ich ging nicht, wie ich gekommen war; das fühlte ich beſonders nachher, als ich, ohne zu wiſſen warum? auf der offnen See vom Verdek unſers Schiffs herab ſtarr auf die raſtloſen Wellen

len ſah. Wie ein Menſch ohne ſonderlichen Verſtand kam ich mir vor, weil ich nicht zu Port-au-Prince geblieben war, wo es mir nie hätte an Gelegenheit fehlen können, mit andern Schiffen hinüber zu kommen nach Europa. — Nach ſieben Wochen ſahn wir die Küſte von Frankreich, und ich nahm mir vor, wenn ich meinen Freund beſucht hätte, zurükzureiſen nach St. Domingo. —

Das menſchliche Herz ſpielt nur dann mit Luftbildern, wenn es von Sehnſucht leidet und den Genuß des Wirklichen verſchmäht. Der erſte Tritt auf europäiſchen Boden rükte mir das Bild meines Freundes, den ich nun, die kleine Ueberfahrt von Neapel nach Sicilien abgerechnet, zu Lande erreichen konte, ſo dicht vor die Augen, daß ich auf meiner fliegenden Reiſe queer durch Frankreich und Italien, nur ihn ſah, und nur das dachte, was ich ihm ſagen wolte. Und als ich in Palermo ihn, ganz wie er war, in meinen Armen wiederfühlte, verſank mir die Zeit unſrer Trennung in ein ſolches Dunkel, daß der einzige helle Funken darin ſich unmerklich verlohr.

Mein

Mein Freund war, ſeiner Neigung gemäß, Officier bei der Marine geworden. Sein Vormund, bei dem er wohnte, bekleidete eine anſehnliche Stelle bei der Regierung von Palermo, und gab, als ein Mann von Geiſt und Geld, in den Zirkeln der dortigen glänzenden Welt den Ton an. Unter dem Namen des neuen Pylades, der von der andern Hemiſphäre gekommen ſei, ſeinen Freund wiederzuſehn, wurde ich den Damen vorgeſtellt, und hatte bald Gelegenheit zu finden, daß wahrer oder eingebildeter Heroiſmus irgend einer Art, von milden Tugenden eingefaßt, die ſicherſte Empfehlung bei weiblichen Herzen iſt. Läſtig fiel mir's freilich, daß ich meinen Namen nicht verdiente; aber ablehnen durfte ich ihn nicht, um die nächſte Veranlaſſung meiner Abreiſe von Havana nicht zu offenbaren.

Die Erzählung meiner wahren Begebenheiten, die ich meinem Freunde allein gab, hing zuſammen mit meiner neuen metaphyſiſchen und politiſchen Erleuchtung, oder, wie ich es in Clartons Sprache nannte, dem Triumphe meiner freien Menſchenvernunft über den Deſpotiſmus der ſichtbaren und unſichtbaren Tyrannen. Das ſüße Gefühl, zu lehren, was ich eben gelernt hatte, ſezte mich in Begeiſterung, und die Begeiſterung durchſtrömte mich ſo mit Licht, daß ich ſelbſt in eben dem Maaß immer weiter ſah, wie es mir glükte, meinen Freund von Stufe zu Stufe zu den hellen Höhen der Wahrheit zu erheben. Auch unſre Temperamentsverſchiedenheit kam mir bei meiner Selbſtkultur zu ſtatten. Durch einen Naturzug meines Geiſtes zum Ungeſtüm hingeriſſen, wo Alles um mich her träg und kalt iſt, wurde ich der Kältere und Vorſichtigere, ſobald meines Freundes Geiſt Flammen ſchlug.

Wenn doch die Zeit der Begeiſterung auch die Zeit der Erfahrung wäre! In größeren Abſichten, als wir, vereinigte ſich wohl nie ein Bruderpaar. Das nächſte Reſultat unſrer verknüpften Träume war, wir wolten das ſchöne Sicilien, die Perle der Inſeln, von der ſpaniſchen Herrſchaft befreien, republikaniſche Gleichheit unter den Bürgern einführen, die Pfaffen als dem Lande jagen, und eine freie Vernunftreligion predigen, nach der jeder Menſch ſein eigner Prieſter ſeyn und ſeinen Gott verehren ſolle nach ſeiner eignen Erkenntniß. So viel Beſonnenheit behielten wir aber mitten im Sturm unſrer Phantaſien, daß wir begriffen, zur Ausführung eines ſolchen Werks würden Männer erfodert und nicht Jünglinge. Wir ſchloſſen alſo nur einen Bund für die Zukunft und fingen ſehr vernünftig unſre Vorbereitung an mit dem Studium des Macchiavell und der römiſchen Autoren.

Die Politik mußte ſich vertragen lernen mit der Galanterie. Mein Freund dachte — und hatte nach ſeinen Erfahrungen recht, ſo zu denken — von den Weibern etwas libertiniſch. Nicht ſowohl ſein Beiſpiel — denn Beiſpiele haben mir nie Schaden gethan — als die zahlloſen Geſchichtchen der ſchönen Welt von Palermo, die mir durch ihn und Andre erzählt, und bald durch einige, die ich ſelbſt erlebte, beglaubigt wurden, zogen meinen ernſthaften Sinn nach und nach in ein Flatterleben, das mir zur Erhohlung nicht übel deuchte. Hier ſammlete mein Geiſt die Materialien zu ſeinen nachmaligen Meditationen über die Weiblichkeit.

Ein ganzes goldenes Jahr ſchwebte mir wie ein Sommermorgen vorüber. Unzertrennlich von meinem Freunde lernte ich, um einen Eintritt in die Staatswelt zu finden, und weil die Ausrüſtung einer Flotte mit in unſern Plan gehörte, den Seedienſt. Meine Gunſt bei den Großen war ſo wirkſam, daß ich früher, als ich's erwarten konnte, die gewünſchte Uniform trug.

Ein Kreuzzug ſolte unternommen werden gegen die Korſaren. Mein Freund ruhte nicht, bis wir beide von der Parthie waren, und mit Ruhm beſtanden wir unſer erſtes Seeabenteuer. Nach langem Umherſchwärmen auf dem mittelländiſchen Meere jagten wir endlich zwei tuneſiſche Galeeren auf, eroberten ſie nicht ohne Blut und brachten ſie ein im Hafen von Neapel. Mein Betragen im Gefecht hatte Folgen. Der Commandör unſrer Flotille fand es für gut, mein Lob zu verbreiten. Der König ließ mich zu ſich kommen, beſchenkte mich, und ernannte mich zum Hauptmann.

Izt war der neue Pylades — denn dieſen Namen konnten die ſchönen Sicilianerinnen nicht vergeſſen — nach ſeiner Wiederkunft in Palermo zum zweitenmale der Held der Geſpräche. Fortuna ſchien ihren ganzen vollen Schoos auszuſchütten über mich. Die Roſen in meinem erſtgewundenen Lorbeerkranze dufteten dem Neide zum Troz. Am Arm meines Freundes träumt' ich eine Zukunft, die einen Engel belohnen konte und einem Welteroberer genügen.

In einer ſchönen Mondnacht, wo, nach dortiger Sitte, eine Menge Menſchen auf den öffentlichen Spaziergängen zu Fuß und zu Wagen langſam hin und her zogen in lieblicher Heiterkeit, und ich mit meinem Freunde nicht ohne Mutwillen eine Muſterung hielt über alle Weiberköpfe, die, verſchleiert und unverſchleiert, der verſchönernden Feerei des Mondlichts genoſſen, ſtießen wir auf einen unbekannten und ungewöhnlichen Zug. Vier ſtattlich gekleidete Mohren mit hohen Turbanen ſchritten wie Trabanten neben einem offnen Wagen her, worin zwei verſchleierte Frauenzimmer ſaßen. Zwei Bediente, ganz vergoldet und verſilbert, ſtanden hinten auf. Wir erkundigten uns, wer die Damen wären; aber Jedermann, den wir fragten, war ſo neugierig und ſo unwiſſend als wir. Unſre Laune trieb uns, dem Wagen in der Entfernung zu folgen, bis er die Promenade verließ; und als er ſtill hielt vor einem anſehnlichen Hauſe, drängte ich mich dicht hinan. Das Frauenzimmer, das zuerſt ausſtieg, warf den Schleier zurük. Ich ſah ihr in's Geſicht, und ſie mir. Starre Verwunderung band unſre Blicke zuſammen. Aber eh das Bild des Mädchens von St. Domingo, die ich aus dem Waſſer hatte retten helfen, in meinem Gedächtniß auflebte, ſchlüpfte ſie in die Hausthür. —

Da wär' ich denn, mein Donamar, an der Gränze des zweiten Theils meiner Geſchichte; aber dieſen ſeinem wahren Inhalt nach zu erzählen, reichte meine Lebenszeit nicht hin., Sammle, wenn du kannſt und willſt, die Farben und Linien einzelner Theile des Gemäldes, das ich nicht malen kan, aus unſern Geſprächen zurük, und laß, was du von dem Gang meiner Liebe weiter wiſſen möchteſt, für künftige Geſpräche bewahrt ſeyn. Nichts, als was zur Chronik gehört, zeichne ich hier auf.

Wenige Tage vergingen; und die Ankunft der zwei merkwürdigen Weſtindianerinnen war ruchtbar in ganz Palermo. Länger währte es, eh man ihren Stand und Namen erfuhr; und erſt nach drei Wochen traf ich ſie in einem angeſehnen Hauſe in Geſellſchaft. Die ältere von ihnen nannte ſich Marquiſe de Poncet und die jüngere, eine Nichte von jener, Gabriele de Montluçon. Was Beide bewogen hatte, einen Ort zu ihrem Aufenthalt zu wählen, wo ſie niemand kannten und von niemand gekannt wurden, blieb ein Geheimniß. Manche Zungen flüſterten Böſes; aber der edle und feine Geſellſchaftston der Marquiſe und die hohe Sittſamkeit ihrer Nichte, deren ſichtbare und geiſtige Schönheit wie die aufgehende Sonne Licht und Leben in alle Zirkel ergoß, unterwarf ſich das Gerücht. Unbekümmert um ihre Geheimniſſe nahm man ſie für das, was ſie waren. Sie glänzten in den erſten Häuſern und waren von Verehrern umringt.

— Die ganze große Schule der Liebe, alle Arten und Grade der Sehnſucht, der Verzweiflung und der wiederkehrenden Hoffnung mußte mein Herz durchfühlen, eh der erſte Kuß von meiner Gabriele mich auf einen Thron hub, von dem ich die ganze Welt wie einen Sandkorn unter mir ſah.

Mein Freund, der ſich mir nicht nachſchwingen konte, ſtörte mein Glük durch kein unzeitiges Erinnern an unſre vorher gemeinſchaftlich geglaubten und befolgten Maximen. Die Marquiſin wolte mir ziemlich wohl. Die ſüßeſte Heimlichkeit ſicherte meine Freuden. Aber als auch Gabrielens Herz ganz mein war, entdekte ſie mir doch nur die wenigen Fragmente von ihrer Geſchichte: Sie ſei aus einer deutſchen Familie, ohne Vermögen und ohne Eltern, durch einen Eid gebunden, ihren Geſchlechtsnamen zu verſchweigen, und ganz abhängig von der Marquiſe. Dieſe habe ſie zur Erbin ihrer Reichthümer eingeſezt unter der ſtrengen Bedingung, daß ſie nie eine Heirath einginge, gegen die die Marquiſe eine Einwendung machte.

Eine Seele, wie die meine damals war, mußte das Sonderbare dieſer Verhältniſſe mehr freuen als beunruhigen: und Intereſſe für Nebenſachen war nie mein Fehler geweſen. Aber die Marquiſe ſo zu gewinnen, daß ſie meiner Gabriele erlaubte, mir ihre Hand zu geben, war eine misliche Unternehmung; denn dieſe bei aller Verſtändigkeit am zeitlichen Mammon klebende

Frau hatte erklärt, daß ſie bei ihrem Leben ſich nicht von dem Ihrem ſcheiden und Gabrielens Hand keinem Manne zugeſtehn würde, der auf ihren Tod warten müſſe, um ſeine Gattin aufzuführen mit Glanz und Ehren. Was konte ich mit meinem unzuverläſſigen Glüksſtande von ſolchen Entſchlieſſungen erwarten? Oefter hatte ich ſchon, ſeitdem ich meine Rolle ſpielte in Palermo, an meinen Vater geſchrieben; aber kein Schiff brachte mir Antwort mit.

Während ich ſo, bei aller Urſache, den Muth ſinken zu laſſen, voll Selbſtvertrauen und Hoffnung der Zukunft vergaß über der Gegenwart, und unter andern auch Deutſch lernte von meiner Gabriele, wurden die Korſaren wieder übermüthig. Es kam Befehl vom Hofe, mit einer verſtärkten Eskadre gegen ſie auszulaufen und Tunis zu bombardiren. Amt und Ehre zogen mich mit. Die gewagte Rechnung auf eine Beute, die mich zum reichen Manne und Gabrielen zu meinem Weibe machen ſolte, unterhielt meine Phantaſie und unterſtüzte mein Herz.

Schon am zweiten Tage, nachdem wir ausgelaufen waren, trennte ein Sturm unſre Eſkadre.

Die Fregatte, die ich commandirte, trieb ſechs Stunden auf gut Glük umher; der Sturm legte ſich; aber wir waren allein. Nach langer Anſtrengung der Arme und des Geiſtes, unſre Flotte wieder zu finden, entdekten wir endlich zwei Schiffe, arbeiteten freudig, ſie einzuhohlen, und erkannten ſie zu ſpät für barbariſche Galeeren. Das ungleiche Gefecht ging an. Ich ſtürzte auf dem Verdek, von einer Flintenkugel getroffen; meine Leute geriethen in Verwirrung, und wir waren verlohren. Die Barbaren enterten mit dem Säbel in der Fauſt. In Ketten kam ich wieder zu meinem Bewußtſeyn. —

Der ſich beim öffentlichen Verkauf der Beute und der Sklaven in Tunis das Eigenthumsrecht über meine Perſon erwarb, war ein alter Aga. Ob er mich gleich Maladetto anredete, faßte ich doch Vertrauen zu ſeiner Miene. Aber zum erſtenmal ſeit meiner Gefangenſchaft ſchlug ich hoffnungslos meine gefeſſelten Hände zuſammen, als ich mit den übrigen Sklaven des Aga abgeführt wurde nach einer ſeiner Beſizungen tief im Lande. War es wahrſcheinlich, daß eine Ranzion mich dort jemals erreichen würde?

de? — Der alte Aga folgte uns bald nach, und beruhigte mich dadurch, ohne es zu wiſſen, wenigſtens ſo weit, daß ich den Gedanken, meinem verunglückten Leben ein raſches Ende zu machen, wieder aufgab.

Nur wenige Tage nach der Ankunft am Ort unſrer Beſtimmung wurde ich wie die andern Sklaven behandelt. Sobald der Aga, ein großer Liebhaber der Muſik nach orientaliſcher Weiſe, erfuhr, daß ich verſchiedene Inſtrumente ſpiele, ließ er mich die Probe machen auf einem barbariſchen Flageolet, und ſprach mich frey von aller harten Arbeit. Aber was war mir dieſes? Mein Herz litt mehr als mein Körper, und nun härter, da es Ruhe hatte, zu leiden.

Wenn ich mit meinem hoffnungsloſen Geſicht die Töne der Freude ſehr disharmoniſch begleitete, ſah mich der alte Mann ſehr aufmerkſam an und ſchien mich tröſten zu wollen. Aber die Verſchiedenheit unſrer Sprachen machte alle nähere Mittheilung unmöglich. Monate vergingen, eh ich ſo viel türkiſche und arabiſche Wörter geſammlet hatte, daß ich verſtehn konte, wie gut er's mit mir meinte. Unterdeß wurde er immer freundlicher gegen mich, ließ ſich's zuweilen ordentlich angelegen ſeyn, mich zu zerſtreuen, und machte mir kleine Geſchenke. Endlich, als ich ihm meine Geſinnungen verſtändlicher zu machen vermochte, wuchs ſeine Zuneigung zu mir nach und nach zu einer väterlichen Zärtlichkeit.

Begreiflich war mir's nun auch, daß ſich niemand meldete, mich zu ranzioniren. Der gute Alte geſtand mir, daß er mir geben wolle, was ich verlangte, aber mich miſſen um keinen Preis. Was ich als eine wundergleiche Wohlthat des Schikſals dankbar empfangen hatte, ſchien nun die Ausſteuer der Verzweiflung zu ſeyn. —

Nach etwa anderthalb Jahren fiel mein Verpfleger — denn als Herr hatte er mich längſt nicht mehr behandelt — in eine tödtliche Krankheit. Sein jüdiſcher Arzt rieth ihm, ſein Haus zu beſtellen. Da er ohne Kinder war, vertheilte er ſeine meiſten Schäze unter die wenigen Weiber ſeines Harems, gab mir nächſt der Freiheit hunderttauſend Zechinen, und befahl mir, ihm die Augen zuzudrücken wenn er todt ſei. — Guter, herzlicher Yuſſuf! Mein Herz ſchlägt bei deinem Gedächtniß, und wehmüthige Dankbarkeit überſchwebt deinen Namen. Hätte mein Lebenswohl in deiner Hand gelegen; dann würde dein Schatten ein erfreulichers Opfer empfangen.

Nicht anders wähnend, als daß mich das Schikſal über den Felſenweg in's Paradies geführt habe, lief ich mit meinem Schiff, wie ein Held auf einem Triumphwagen, im glüklichen Haſen von Palermo ein. Ich drükte meinen Freund an mich — und dieſe Minute war die lezte reinglükliche meines Lebens.

Gabriele hatte mehrere von der Marquiſe begünſtigte Liebhaber mit reichen Anträgen ausgeſchlagen, ohngeachtet ſie mich als todt beweinte, war darüber mit ihrer Patronin zerfallen, und in ein Kloſter geflüchtet. Der Tag, wo ſie das Gelübde ablegen wolte, war ſchon beſtimmt. — Ueber dieſe Kundſchaft erſchrak ich nicht. Die Entführung einer Nonne war, wie ich durch Beiſpiele wußte, eins der möglichſten Dinge. Statt aber mit geordneten Vorſtellungen auf Mittel zu ſinnen, wie ich den Pfaffen — die freilich eine ſo ſchöne Beute feſt zu halten pflegen

gen — meine Gabriele gütlich entziehen könnte, machte ich das, was als leztes Zufluchtsmittel immer übrig geblieben wäre, zu meinem erſten Entſchluß. Mein Freund ſtimmte in meinen Sinn. Jm Rauſch der Ueberraſchung und um die Weitläuftigkeit zu vermeiden, — was war uns nicht izt ein Augenblik! — willigte ſelbſt Gabriele, der mein Freund ſogleich ein Billet von mir zuzuſpielen wuſte, in die vorgeſchlagene Entführung. Jn drei Tagen wurde das berühmte Feſt der heil. Roſalia mit der gewöhnlichen Laternenpracht die ganze Nacht durch gefeiert. Der Abend vorher, wo Jedermann im Kloſter mit Zurüſtungen beſchäftigt war, ſolte der Abend unſres Glüks werden.

Wenn du das, was nun geſchah, verſtehen willſt, mußt du zweierlei im Voraus wiſſen. Bei meiner Abreiſe von Tunis hatte ich einen Ruderſklaven, weil er ſich einen Sicilianer nannte, von der Galeere losgekauft. Der Kerl blieb bei mir als Bedienter und ſein verſchmizter Kopf ſchien mir eine vortreffliche Acquiſition zu ſeyn zur Berichtigung meiner Angelegenheit mit allerlei Leuten, deren Dienſte ich izt bedurfte. Ich rechnete nicht auf ſeine Dankbarkeit, aber auf ſein eignes Intereſſe, und bedachte nicht, daß er dies anderswo vielleicht noch beſſer finden könte. — Mein Freund hatte während meiner Abweſenheit ohne hinlängliche Seitenblicke meine metaphyſiſche und politiſche Lehre verkündigt, eine Anzahl junger Leute in unſre Myſterien eingeweiht, und vergeſſen, daß zwar kein grauſames aber doch immer ein furchtbares Inquiſitionstribunal über ihm wachte. —

Als der große Abend gekommen, ein Schiff im Hafen für uns bereit und Alles weiter zu Beſorgende durch meinen ſchlauen Diener beſorgt war, hielt ich mit meinem Freunde in einem Wagen unter einer Bedeckung von bewafneten Bedienten nicht weit vom Kloſterthor. Der Schlaue, als Träger gekleidet, mußte ſich, als ob er dort Verrichtungen hätte, in das Kloſter wagen und Gabrielen das verabredete Zeichen geben. Im Augenblik, wo mein ganzes Lebensgefühl im Schwindel der Erwartung gewirbelt wurde, ſtürzte er athemlos aus dem Kloſterthor auf uns zu und beſchwur uns bei allen Heiligen, auf eine Viertelſtunde in eine Seitengaſſe zu fahren, weil wir ſonſt alle verloren wären. Blindlings gehorchten wir dem Befehl dieſes Menſchen. Nach einigen Minuten flog er wieder zu uns, flüſterte aber nur im Fluge, es werde Alles gut gehen, wenn wir dort blieben, und verſchwand wieder. Wer hätte in dieſer Geſchäftigkeit das durchtriebenſte Bubenſtük vermuthet? Die Folterſtunde meines Lebens war dieſe. Ich hielt ſie aus; und der Böſewicht kam nicht wieder. Izt erſt ſchöpfte mein Freund Verdacht. Wir lieſſen den Wagen halten und rannten aus der Gaſſe nach dem Kloſterthor. Kein bekanntes Geſchöpf ließ ſich blicken. Als wir ſo, wild und zitternd, umherlauſchten und ſpähten, kam ein Zug mit Gewehren und Fackeln auf uns zu. Wir wolten ihn vorbei ziehen laſſen, und ſiehe! er umringte uns, und der Anführer ſprach das hölliſche Wort: **Im Namen der heiligen Inquiſition!** — —

Nun, Lieber, iſt meine Geſchichte zu Ende. Was zwiſchen dieſer Stunde und der, die mich mit dir vereinigte, geſchehen iſt, hab' ich eigentlich nicht erlebt. Wie eine unendliche Nacht liegt die unabgebrochne Reihe dumpfer Empfindungen, in denen ich mein Daſeyn fortgeſchlummert habe, vor meinem Gedächtniß.

Mein Freund ſtarb nach fünf Monaten im Kerker. Ich habe ihn nicht wiedergeſehn. Mich befreiete ſein Vormund durch eine Beſtechung, wozu er die Hälfte meiner bei ihm abgelieferten Zechinen verwandte, nach vierzehn Monaten. In den Gewölben, worin er mich verheimlichte, als ſchon ein Preis auf meinen Kopf geſezt worden war, las ich einen Brief, der mir den Tod meines Vaters meldete, und hörte, daß Gabriele an eben dem Abend, wo ich in Verhaft genommen wurde, im Kloſter vermißt und nicht wieder gefunden ſei. Wie ſie entflohen iſt? und wohin? davon habe ich nicht einmal die Spur einer Nachricht entdecken können, und deswegen geglaubt, ſie müſſe geſtorben ſeyn, bis ich, kurz nach deiner Abreiſe von mir, in einem franzöſiſchen Deſerteur einen meiner ehmaligen Bedienten wiedererkannte, der mir betheuerte, er habe Gabrielen noch vor einem Jahre zu Valenciennes im franzöſiſchen Flandern geſehen. Sie habe ein Fenſter aufgemacht ſchräg gegenüber der Stelle, wo er auf dem Poſten geſtanden ſei, und ihn lange und ſtarr angeblikt. Weiter aber wußte er nichts. —

Ich ſchlieſſe meinem Lebenslauf etwas an, was ich dir durch ein Verſprechen auch ſchuldig geworden bin, das Glaubensbekenntniß, das mir die Verfolgung der Inquiſition zugezogen hat. Lies es izt oder ein andermal! Vor allen Dingen aber bewahre es ſorgſältig, daß dir nicht ein Gleiches wiederfahre wie deinem Freunde!

* * *

Vom Höchſten und Beſten.

Eine Meinung.*)

Was iſt wahr? Was iſt gut? fragte ſchon mancher unruhige Menſchenſohn, ohne zu bedenken, daß er vorläufig hätte fragen ſollen: Wer biſt denn du, der du fragſt? — Von ſich, in ſich und durch ſich weiß der Menſch, was er weiß.

---

*) Die Meinungen der Menſchen ſtehen mit dem, was man ihren Charakter nennt, nicht in ſo wirkſamer Verbindung, wie die flüſſigen Theile eines organiſirten Körpers mit den feſten, und das große Beiſpiel, daß von den erſten gläubigen Chriſten der eine ein Johannes und der andre ein Judas ſeyn konte, möchte den Werth aller und jeder natürlichen oder — unnatürlichen Dogmatik verdächtig machen. Weil indeß Einige unter den Leſern dieſer Briefe vielleicht wiſſen wollen, was ein Mann wie S. Giuliano für Meinungen gehegt hat, ſo ſind ſie hier mit abgedrukt worden: Die Leſerinnen aber würde S. Giuliano ſelbſt gebeten haben, dieſe metaphyſiſchen Blätter zu überſchlagen, da mit den von ihm feſtgeſezten Grundeigenſchaften der Weiblichkeit nichts im Himmel und auf Erden weniger ſich reimt, als Metaphyſik.

v. H.

Wer glaubt, daß er iſt — und wer das nicht glaubt, verdient nicht zu ſeyn — muß auch glauben, daß auſſer ihm Dinge ſind. Denn in dem Ich liegt ſchon eine Abtrennung von dem, was Eindruk macht auf mein Ich, folglich kein Theil meiner ſelbſt iſt. Was Dinge ſind? iſt eine Frage für ſich. Nur ihre Realität iſt bewieſen aus der Möglichkeit, von einem Dinge Vorſtellungen zu haben.

In dem Anerkennen der Exiſtenz liegt ein Anerkennen von Eigenſchaften. Denn Eigenſchaften allein machen Abſonderungen möglich, und ohne Abſonderung beſteht keine Vorſtellung von der abgeſonderten, das iſt, wirklichen Exiſtenz eines Dinges. Ich weiß alſo etwas von den Dingen, weil ich weiß, daß ſie ſind. Der Hauptſchlüſſel zu allen Kammern der Natur iſt mir gegeben in der Vorſtellung von mir.

Das Sinnengefühl iſt die Kette, durch die ich zuſammengeknüpft bin mit den Dingen, oder mit der Welt. Eine Kraft unſrer ſelbſt, die wir Denkkraft nennen, verwandelt die Sinnengefühle in Wahrnehmungen. Die

Summe dieſer Wahrnehmungen nennen wir unſre Erfahrung.

Erfahrung iſt alſo die Mutter der Weltweisheit. Wer aber lehrt, daß es auſſer der Erfahrung keine Weisheit und Erkenntniß gebe, leugnet eben dadurch die Möglichkeit der Erfahrung ab und widerſpricht ſich ſelbſt. Denn Erfahrung iſt nicht ein Bild auf Leinwand oder ein Klang auf dem Schallbrett, ſondern eine durch die Selbſtnatur des denkenden Ichs beſtimmte und in beſtimmter Form gedachte Erkenntniß. Die Selbſtnatur eines denkenden Weſens nennen wir ſeine Vernunft. Die Erkenntniß der Grundwirkungen der Vernunft hat alſo mit der Erfahrungserkenntniß gar nichts gemein.

So gäbe es dann zwei Wege, eine Antwort auf die Fragen **Was** iſt? und **Wie** iſt es? zu finden, und die gefundene Antwort würde Wahrheit heiſſen. Jeder dieſer Wege führt aber in ein andres Gebiet, der eine in das Reich der Sinne, der andre in das Reich der denkenden Selbſtnatur. Daß die neugierigen Menſchen dieſe Wege nicht wohl unterſcheiden, hat böſe Folgen gehabt. Die größere Menge, die durchaus Etwas finden wolte, glaubte überſinnliche Wahrheit gefunden zu haben im Reich der Sinne, und der auf die umgekehrte Art betrogene Haufe der Allesbezweifler leugnete alle überſinnliche Wahrheit ab, weil ſie auf dem Sinnenwege nicht zu finden war.

Wenn vom Daſeyn oder von den Eigenſchaften eines Dinges außer uns ſelbſt die Rede iſt, ſo kan die Vernunft durch ſich allein weder Ja noch Nein ſagen; denn alle Erkenntniß von Dingen iſt nur durch Erfahrung und Sinnengefühl möglich. Wo das Sinnengefühl aufhört, iſt nicht nur die Gränze der Welt für uns; ſelbſt das vernünftige Anerkennen der Möglichkeit hat da ein Ende; denn was ich für möglich halten ſoll, darf nicht vernünftig-undenkbar ſeyn; eine Welt jenſeits der Sinne iſt aber nur träumeriſch, nicht vernünftig denkbar. Dahin gehören denn die berufenen Fragen: Iſt die Welt endlich oder unendlich? Giebt es Geiſter oder nicht? — Alle Menſchenerfahrung hat weder Anfang noch Ende der Welt erlebt, hat ſo wenig erwieſene Nachricht von Geiſtern als von Mondbürgern erhalten. Weder Bejahen noch Verneinen, nicht einmal ein vernünftiges Zweifeln gilt hier. Die ganze Frage iſt keine menſchliche Frage und hebt ſich ſelbſt auf.

Aber wofür wären denn **Beweiſe**? Ein Beweis muß ſich gründen auf einen Schluß; ein Schluß aber iſt nichts als eine Subordination der beſondren Erfahrung unter die allgemeine. Wo alſo die Erfahrung überhaupt aufhört, gelten weder Schlüſſe noch Beweiſe.

Aber die **mathematiſchen Beweiſe** gründen ſich doch nicht auf Erfahrung? — Wie man's nehmen will. Sie drehen ſich alle um die beiden Wahrheiten, daß Zwei mal Zwei Vier macht und ein Viereck kein Zirkel werden kan; und dieſe zwei Wahrheiten umſchlieſſen alle Wahrnehmungen auf eine Art, daß ſich ſchwerlich begreifen läßt, was für eine Art von Erfahrung ohne ſie herauskommen würde. Ein mathematiſcher Beweis auſſer den Gränzen der Mathematik hebt ſich ſelbſt auf.

Was ſoll man nach dieſen ohne tiefe Spekulation begreiflichen Vorderſäzen zu den Bemühungen des Verſtandes ſagen, der auf einer Schlußleiter in's Unendliche emporſteigen und ein höchſtes Weſen erreichen will auf ſeinem Weltenthron?

thron? — Schließt er von Wirkung auf Urſach immer *aufwärts*; wer hat ihm das Recht gegeben, den Punkt, wo er Halt machen muß, zu vergöttern? Ein Verfahren, das als methodiſch-gut in der Sinnenwelt gelten kan, wenn gleich auch hier nur die *unterwärts* gehenden Schlüſſe reelle Bündigkeit haben, iſt übel angewandt auf das Unerreichbare jenſeits der Sinne.

Ein Gleiches iſt es, wenn man aus der nach unſern Begriffen kunſt- und zwekmäßigen Ordnung der Natur das nothwendige Daſeyn eines ewigen Kunſtmeiſters darthun will. Kennten wir den Kunſtmeiſter und ſeine Zwecke, eh wir die Ordnung der Welt dagegen hielten, dann erſt lieſſe ſich aus der Vergleichung beider finden, ob die Ordnung *ſeinen* Zwecken genugthue. Vorwizig aber und eitel iſt es, eine Ordnung, die *uns* im Ganzen gut deucht, darum, weil ſie dies thut, für das nothwendige Reſultat eines höchſten Verſtandes zu erklären und ſo unſre Menſchlichkeit zu vergöttern. Der unbeſcheidene Sterbliche, der ſich hinausſchwingen will über die *Naturgeſeze* und es für Unſinn erklärt, dieſe für ewig und zwekwirkend zu halten, denkt nicht daran, daß er auf ſeinem Weltpunkt nur drei Schritte weit ſieht, den lezten Zuſammenhang aller wirkenden Kräfte durchaus nicht kennt, und mit ſeinem Leib und Geiſt, alſo auch mit ſeinen Begriffen von Zwekmäßigkeit, ſelbſt eingefugt iſt in die große Ordnung.

So lieſſe ſich denn das Daſeyn eines Weltſchöpfers und Weltregierers gar nicht beweiſen? — Beweiſen? Ich ſehe nicht, auf welche vernünftige Art. Aber unvernünftiger noch ſcheint es mir, Alles, was ſich nicht beweiſen, das heißt, durch Schlüſſe darthun läßt, leugnen oder bezweifeln zu wollen. Kannſt du mir beweiſen, daß Zweimal Zwei Vier macht? Kannſt du beweiſen, daß die rothe Farbe roth iſt? daß die Sekunde in der Muſik dein Ohr beleidigt und die Terze es erfreut? — Daß du mich liebſt — daß du biſt ſogar — kannſt du mir das beweiſen?

Wahr iſt nicht nur, was ſich beweiſen läßt, ſondern alles was unſre Selbſtnatur bejaht; und alle Beweiſe ohne Ausnahme haben zu ihrer Baſis einen unbeweislichen Saz, ein Axiom. Die Vernunft, die das Fühlen und

Denken und Trachten und Glauben in ein Ganzes vereinigt, iſt eine autokratiſche Königin, die keine Einwendungen gegen ihre Ausſprüche duldet. **Was wahr iſt, iſt vernünftig; was vernünftig iſt, iſt wahr.** Wer ſich daran nicht genügen läßt, hat für ſich die Freiheit, zu zweifeln nach Wohlgefallen, muß aber nicht mit vernünftigen Weſen, die nichts beſſers ſeyn können als vernünftig, diſputiren wollen über die Vernunftmäßigkeit der Vernunft. In der Frage: Iſt das, was wahr iſt für uns, auch in ſich wahr? liegt kein Sinn; denn das Wort Wahrheit kan nichts andres bedeuten, als das Verhältniß eines Dinges zu einer erkennenden Selbſtnatur.

Laß uns ſehen, was wir mehr ſind, als ſinnlich erkennende und genieſſende Bewunderer, Freunde, Verächter, Verſchönerer und Verwüſter der Welt.

Weſentlich wie die Vernunft iſt der Menſchennatur die ſelbſtbeſtändige unveränderliche Vorſtellung von Recht und Unrecht; nicht von dem, was recht oder unrecht iſt; denn dies entſcheidet der Augenblik und das Bedürfniß;

ſondern die Grundvorſtellung, wodurch der Begriff von Recht und Unrecht in allen und jeden Fällen möglich wird. — Der dachte wohl eine große Entdeckung gemacht zu haben, der zuerſt die Moralität des Menſchen in eine vernünftige Selbſtliebe ſezte und Alles, was Gutes in uns iſt, zurükführte auf Selbſtheit; und wirklich konte für die niedrige Menſchheit kein einleuchtenderes Glaubensſyſtem geprediget werden; aber beſſere Seelen konten ſich nicht anders damit vertragen lernen, als wenn ſie vorläufig den Glauben an moraliſche Freiheit aufgegeben hatten als einen nothwendigen Selbſtbetrug.

Sieh hier eine der unſeeligſten Früchte der anmaßlichen Metaphyſik, die von einer überſinnlichen Welt etwas erſchlieſſen will. Wenn das unendliche Gewebe von Wirkungen und Folgen etwas Reelles, und vollends, wenn es das Reſultat eines allmächtigen Oberwillens iſt, ſo wird die Vertheidigung der Freiheit eines Unterwillens, wie er der Menſchennatur zukömmt, Unſinn und Blaſphemie zugleich. Dann müſſen und dürfen die Entſchlüſſe unſrer Seele ſo wenig aus der Bahn der Nothwendigkeit gleiten, als die Sterne am Himmel. — So trugen denn auch die Weiſen voll vernunftloſer Frömmigkeit kein Bedenken, die Selbſtkraft ihrer eignen Natur wegzuleugnen, um die luftigen Eroberungen ihrer Metaphyſik zu behaupten. Und doch iſt Alles, was der Verſtand zuſammenklügelt über das Lezte der Dinge und die Weisheit ihres Regierers, geradezu unvernünftig, wenn es nicht gedacht werden kan, ohne daß eine wirklich exiſtirende Kraft unſrer Selbſtnatur weggedacht wird.

Der Menſch hat die Kraft, unabhängig von Gewinn oder Verluſt, recht oder unrecht zu thun nach ſeiner Erkenntniß. Selbſtachtung folgt auf Recht; Selbſtverachtung auf Unrecht. Wer aber recht thut in der Abſicht, das ſüße Gefühl der Selbſtachtung zu erbeuten, betrügt ſich. Folglich kan der Quell dieſes Gefühls nicht die Selbſtliebe ſeyn; vielmehr muß ſie entſpringen aus der Achtung vor Etwas, das wir höher halten als uns ſelbſt, wovon aber die Achtung auf uns ſelbſt reflectirt wird. Dieß Etwas iſt das moraliſche Geſez.

Willſt du wiſſen, was das moraliſche Geſez ſei? Frag den Wilden, der lebt und ſtirbt um ſein Wort zu halten. Er weiß dir beſſer zu antworten, als deine Schriftgelehrten, die ſich zanken, ob die Tugend ein Gefühl oder ein Begriff heiſſen ſoll. Läßt ſich die Möglichkeit faſſen, wie die Sinnenerkenntniß, die ſonſt nur Lehre giebt, irgend eine Lehre erheben können zum Geſez? Läßt ſich's faſſen, wie das Mißvergnügen, das wir empfinden, wenn uns eine Abſicht fehlſchlägt, oder wenn wir uns geirrt haben, jemals zu der Selbſtverachtung werden könne, die unmittelbar auf den Ungehorſam gegen das moraliſche Geſez folgt? Alſo läßt ſich dies Geſez weder zu den Gefühlen einordnen, noch zu den Begriffen, die wir empfangen auf dem Wege der Sinne. Unterdeß dringt das Sprachbedürfniß auf ein Wort, und Gefühl iſt das Wort aller Wörter — warum ſollten wir es hier nicht gelten laſſen, wenn wir es richtig kennen?

Ein ſchwächlicher Zweifelgedanke iſt es, daß ein Geſez unſrer Selbſtnatur, wenn es nicht auf Erfahrung ſich ſtüzen ſoll, auch ohne Erfahrung in einer beſtimmten Formel und gleichſam geſchrieben mit Buchſtabenſchrift in der Seele ſich finden müſſe. Das Bedürfniß der Anwendung auf dieſe Sinnenwelt lehrt aber den Verſtand die Formel bald nach ſeiner Bequemlichkeit bilden. Das Moralgeſez ſagt weiter nichts, als: **Thue kein Unrecht.** Was Unrecht iſt, muß die Erfahrung lehren *).

Mit Kräften und Trieben geſchmükt und gerüſtet tritt der Menſch in die Welt, zu genieſſen und zu wirken mit ſeinen Brüdern, die an der Welt und ihrer Schönheit gleiches Recht haben, wie er. Zu groß iſt bei allem Sinnesunterſchied die Gleichheit der Menſchenweiſe, als daß nicht Viele zuſammenſtoßen ſolten mit ihren Wünſchen,

---

*) Den Freunden der neuern kritiſchen Philoſophie — wenn einer von ihnen dieſe Briefe lieſt — wird es unangenehm zu bemerken ſeyn, daß unſer ſpaniſcher Philoſoph, der bisher wie von einem Kantiſchen Genius inſpirirt ſprach, auf einmal in einen Querweg beugt. Doch ſcheint ſein Räſonnement, ſo ſpaniſch es Einigen vorkommen mag, nicht ohne Zuſammenhang zu ſeyn.

d. H.

Kraft und Gelegenheit finden ſich. Unterdrückung muſte daſeyn, ſobald Menſchen da waren. Aber im wildeſten Tumult aller Kräfte weiß es der Unterdrücker, daß er unrecht thut.

Freiheit und Selbſtbeſtand, die Adelſtufe der Menſchlichkeit, zu erreichen unter den treibenden und ſtrebenden Menſchen, wäre unmöglich, wenn nicht das moraliſche Geſez in uns wäre. Das natürliche Mitempfinden mit dem, der leidet, macht das Herz milder und ſtiller; aber es hat keine gebietende Autorität über den ganzen Menſchen. Die Vortheile der Ordnung machen den Frieden für ſelbſtſüchtige Gewinnſucher erfreulich und helfen ihn auf dieſer unruhigen Erde immer hier oder dort ſtiften oder erhalten; aber die Selbſtſucht kan ſo wenig dem Unedlen als dem Edlen Geſeze geben. *Gerechtigkeit!* iſt das erſte Geſchrei des Unterdrükten.

Eine wunderliche Philoſophie hat die Wörter *Tugend* und *Laſter* in Gang gebracht als Klaſſennamen der moraliſchen Würde. Tugend heißt im alten und ächten Sinn eine ſchöne und treffliche, Laſter eine gehäſſige und ſchädliche Eigenſchaft eines Thiers ſo gut als eines Menſchen=

ſchen. Die Befolgung einer regiſtrirten Sammlung von dieſem oder jenem Kopf nüzlich gefundener Weisheitsmaximen hat mit der moraliſchen Würde nichts zu thun, und wenn ſie Tugend heiſſen ſoll, ſo iſt der Name an ihr das Beſte. Es giebt keine Weisheit für alle Fälle, ſo wenig als für alle Menſchen; und wer einen andern Grundſaz hat, als den, das Auge ſeines Geiſtes zu ſchärfen mit aller Kraft, um das Beſte zu finden für jeden Lebensfall, wenn es Noth thut, ſpannt ſich in ein chineſiſches Joch, ohne ein beſſerer Menſch zu werden. Wozu alle ſogenannte Tugendlehre? Wozu alle Caſuiſtik? Gerechtigkeit iſt die einzige moraliſche Tugend; und dieſe lernt ſich ohne Lehre.

Jede Kraft unſrer Natur iſt heilig; jeder Trieb, jeder Wunſch, jede Leidenſchaft ſogar iſt eine verehrungswürdige Weiſung zu dem Ziele, das zunächſt für mich und keinen Andern ein Ziel iſt. Das unwillkürliche Getriebe meiner Empfindungen lehrt mich meine Beſtimmung kennen und giebt mir mein eigenthümliches Daſeyn. Aber ſowenig ich vermag, mir eine Kraft, eine Phantaſie, einen Gedanken zu ſchaffen, ſo ganz iſt es meine Sache und meine Pflicht, nie durch die Aeuſſerung meiner Wünſche und Kräfte ein andres Geſchöpf zu drücken oder nur zu beſchränken, wenn nicht die Noth mich zwingt, ein großes Uebel zu wenden durch ein kleines. Die Gerechtigkeit dämmt den Strom meines Geiſtes und Herzens in ſein gehöriges Bette.

Alle Sittengeſeze, Regeln, Vorſchriften, Maximen, wie ſie heiſſen mögen, müſſen ein freies, ſelbſtſtändiges Weſen nicht zu knechtiſchen Skrupeln über die Rechtmäſſigkeit ſeiner Herzenswünſche verleiten. Wen ſeine Natur zum Handeln und Helfen treibt, der iſt beſtimmt zum Handeln und Helfen; und wer ruhen will, iſt berechtigt zum Ruhen.

Kein Gebot liegt in dem weltkundigen: Liebe deinen Nächſten wie dich! Denn wer kan Liebe gebieten? Welches Gefühl meiner Seele iſt unabhängiger als Liebe? — Liebe iſt angebohrner Adel; ihre Stufenleiter iſt der Maaßſtab der unerworbnen Vortrefflichkeit; ihre Glorie vergöttert uns ohne unſer Zuthun. Die Gerechtigkeit macht den Menſchen der Liebe werth, aber die Liebe erhebt ihn zum Engel.

Mit dem vollen Gefühl der Liebe blicke in die Natur zur Zeit, wo ſie dir alle Schätze des Lebens aufthut, und dann frage deine Vernunft, ob ein Gott iſt? Und wenn dir ein beſcheidener Glaube zur ſüßen Nothwendigkeit wird, und ein Plan der Liebe dich anſpricht aus der unendlichen Schönheit und Fülle, zu deren Genuß auch die geringſte der fühlenden Kreaturen ihr beſonderes Organ empfangen hat; dann rufe die auf dem Gange der Spekulation als unnütz verlaſſenen Beweiſe zurück! Beweiſe können ſie freilich nicht ſeyn und nicht werden; aber eine Vernunftnothwendigkeit erhebt ſie in jeder von reinem Menſchengefühl durchdrungenen Seele zu Axiomen. Findeſt du Einen, dem dieſe Ueberzeugung nicht genug thut, ſo findeſt du Tauſende, die, ohne es zu wiſſen, eben die Stimme in ſich hören, wie du ſie hörſt. Ziehe ein Jeder friedſam auf ſeiner ſchmalen oder breiten Straße einher! Gerechtigkeit und Liebe iſt unabhängig vom Glauben. Wer irgend eine von Menſchen verkündigte Theologie gut findet, hat das Recht ſie gut zu finden, ſo lange er ſie keinem Andern aufdringt. Nur gegen die Intoleranten muß man intolerant ſeyn.

II.

Graf Donamar an San Giuliano.

Leipzig, d. 28. Febr. 1759.

Wo biſt du, Verfolgter, vom Schikſal Geſchlagener? — Weine nun auch einmal um mich, wie ich um dich geweint habe! Wir ſind nun wirklich verbrüdert.

Eh ich wußte, was du getragen haſt, glaubte ich ſchon dich zu kennen, zu vernehmen den behutſamen Schritt deines Herzens, zu begreifen den Gang deines Geiſtes? Ich kluger Knabe! Hatte ich denn eigene Selbſterfahrung, um die deine zu faſſen? Wußte ich etwas, weil ich viel geſehn hatte und viel gehört? Hm! — Sehen und Hören giebt nicht Erfahrung; Betrogen werden, wo wir vertrauten, liebten, anbeteten, das giebt Weltſinn und Kunde.

Mein Guter! Dich hat die verkehrte Ordnung der Dinge überwältigt; aber weißt du auch, was das iſt, allen Lebensgewinn einbüßen für ſeinen Glauben an menſchlichen Adel? —

In dieſer lebendigen Welt ſteh' ich nun da wie ein Schatten, wie ein Luftbild, ſtrecke die matten Arme aus und kan nichts mehr greifen noch halten. Alles, was iſt, iſt für mich nicht. Die große Natur bewegt mein Herz nicht mehr. Mein Vaterland liegt mir ſo weit aus dem Geſicht wie deine peruaniſchen Silbergebirge. Nur um mein Nichts zu fühlen, ſchmiege ich mich minutenlang an ein geträumtes Etwas; und wenn ich einmal einen denkenswerthen Gedanken erhaſche und er mir dann ſo geſchwind wieder entſchlüpft, ſeh' ich ihm nach wie ein Kind, dem ein Vogel aus der Hand fliegt.

Schwiegen nur, wie mein Geiſt ſchweigt, auch die rebelliſchen Wünſche meines verrathenen Herzens! Aber mit unbezwinglicher Wildheit umſtürmen ſie mich, die Erinnerungen an meine verdammten Freuden. Ich hänge an dem, was mir ein Abſcheu iſt. Unglüklicher Freund! Weißt du, was das ſagt?

* * *

Den 1. März.

Wie weit es doch mit mir gekommen iſt! Das ſchöne Gefühl, im reinen Licht der Beſonnenheit zu denken und zu wollen, kenn' ich nun gar nicht mehr. Ein Ding, ohne Selbſtkraft, automatiſch gezogen und geſtoßen von albernen Phantaſien, bin ich mit Seel' und Leibe, und muß mich zuweilen ernſtlich verwundern über meine erhabene Beſtimmung.

Nahm ich nicht geſtern die Feder zur Hand, dir etwas zu erzählen, wobei mir immer iſt, als hätt' ich dir's ſchon tauſendmal geſagt und geſungen? Und was hab' ich aufgezeichnet? Dorfküſterſprüche? einfältige Variationen von O und Ach; aber keine Geſchichte, wie man ſie ſonſt von verwirrten Köpfen ſich vorläufig erzählen läßt, um den Schlüſſel zu den Thoren ihres Verſtandes zu finden.

Ob es mir heilſam ſeyn wird, durch eine Erzählung dich aufzuklären? — Laß den Kranken, der dem Tode ſchon zugehört, immerhin verbotene Speiſe genieſſen, wenn ſie ihm noch eine Art von Lebensgefühl giebt in ſeinen lezten verlohrnen Stunden.

Ja, ich bin glücklich geweſen. In meinem luſtigen Paradieſe ſchwebte und flog ich wie ein Genius in den Tagen des Feenreichs. Freundliche Sylphen umhüpften mich. Ein goldner Nebel lag auf der Welt. Wachend ſchlummerte ich wie von Orangendüften mit ſüßer Betäubung umwölkt, und ſchlummernd wachte ich im Traum des Tages. Der Athem der Natur ſpielte mich an wie der Flüſterhauch meiner Geliebten. Was brauchte ich da zu ſinnen und zu fragen für die Welt oder für mich? Der Wunderſtab meiner Königin hielt Himmel und Erde in Feſſeln. Solange ſie wolte, war Jahr aus Jahr ein ewiger Mai und ich in meinem Myrtenſchatten unſterblich. — —

* * *

Es geht ſo nicht. Ich muß in die Erzählung hineinrücken ohne Aufſchub.

Hier haſt du einen Brief von Seltiz an mich; *) den lies zuerſt; und nun laß mich fortfahren.

Als

---

*) Wahrſcheinlich den XXVIſten der erſten Sammlung.

Als mich der Lieutenant Cz** mit der rothen Brieftaſche in der Hand auf ſein Zimmer treten ſah, ſtand er wie eine Säule. Auch mir rieſelte ein kaltes Vorgefühl durch die Glieder. Jedes Wort, das ich ihm ſagen wolte, hatte ich zu unſerm Beſten im Voraus geordnet.

Er ſah mich wild und ſchmerzlich an, als er die Brieftaſche nahm. — „Sie haben ſie nicht geöfnet?“ —

Ich unterdrükte mich. — „Sie iſt mir verſchloſſen zugeſtellt worden.“ —

Er ging im Zimmer auf und ab. Ich erzählte noch einmal die ganze Geſchichte der Brieftaſche, wie ich ſie durch Seltiz wußte. Meine erzwungene Faſſung hob ihn.

„Wohl — ſagte er — wir müſſen uns verſtehen.“ — Dann riß er das Schloß auf, nahm die Briefe, beſah einen nach dem andern, legte ſie ſtillſchweigend vor mir auf den Tiſch und ging in eine Seitenthür. So gewitterhaft mir zu Muth war; die Art des Mannes gefiel mir.

Mit zwei Piſtolen in der Hand kam er wieder, und legte ſie neben die Briefe.

— „Nun eine kleine Frage, Herr Graf! Es thut mir Leid, daß ich mich dazu genöthigt ſehe. Sie können eine Beleidigung darin finden, wenn ich gleich keine hineinlege. Auf dieſen Fall bin ich Ihnen Genugthuung ſchuldig.“

Er zeigte auf die Piſtolen. — „Sind Sie der Frau von Wallenſtädt mehr als Freund?“ —

Der Schmerz in ſeinem Ton feſſelte meinen zuckenden Arm. — „Haben Sie ein Recht zu dieſer Frage?“ —

Seine Blicke lagen auf den Briefen. — „Ein Recht? Wenn Sie keins haben, mir eben die Frage zu erwiedern, ſo hab' ich es zwiefach. — Geſprengt muß die Mine werden; und mich ahndet, wir werden beide in die Luft fliegen. — Ich weiß ſchon genug, um Alles mit Ihnen zu wagen. Leſen Sie dieſen Brief, und dann folge das Weitere.“ —

Einen Brief von Laurettens Hand — einen Brief voll Liebe und Flammen — einen Brief voll Erinnerung an genoſſene Freuden — den ſchlug der unglückliche Menſch vor mir auf.

Kaum vermocht' ich zu leſen durch den Nebel, der mir vor die Augen trat; dennoch las ich zweimal und berechnete das Datum des Tages. —

Mit ohnmächtiger Zuckung und klappernden Zähnen rief ich: "Wir ſind Kameraden im Abgrunde."

"Gewiß?" ſtürmte es mich an.

"So gewiß, als wir beide betrogen ſind durch die letzte Bürgſchaft der Liebe. Wollen Sie mehr, ſo kommen Sie mit mir."

Er ging nicht mit und kam auch nicht nach. Noch in derſelben Stunde hatte ich Berlin im Rücken.

* * *

Den 2. März.

Eine arme Leidende, die auf dem Wege zu meinem Herzen ihren Verſtand verlohren hat, wie du aus den Beilagen ſehen wirſt, zu tröſten, bin ich hieher gereiſet. Aber was kan ich thun für ſie? — Man ſoll nie hadern mit ſeinem Verhängniß, ſagſt du? So erkläre mir doch dieſes unnatürliche Gegeneinanderſchrauben der

Herzen, die unter andern Verhältniſſen ihrer ſelbſt froh werden und einander erfreuen können! — Mich trifft denn doch kein Vergeltungsrecht? — Wann hab' ich's darauf angelegt, mich anzubauen in dieſer Seele, die ich ſo traurig verwüſtet ſehe? Daß ſie mir nie gefiel und nie gefallen wird, iſt dies mein Unrecht? — Alſo bin ich, ich ohne Urſach Gezüchtigter, zu gleicher Zeit die Zuchtruthe für Andre in der Hand der unſichtbaren Hoheit? — Ein tröſtlicher Gedanke!

Die arme Friderike kennt mich nicht mehr. Sie hat eine Reihe Hirngeſpinnſte zuſammengeträumt, woraus ſie ſchließt, ich ſei vergiftet worden. Mich, ſo wie ſie mich ſieht, hält ſie für meinen Geiſt, der aus dem Grabe geſtiegen ſei, um ſie an ihren Tod zu erinnern. Wenn ich ihr nahe komme, flüchtet ſie ſich in eine Ecke des Zimmers, hält abwehrend beide Hände vor, macht Kreuze und ruft, ſie wolle ja gern ſterben.

Und dieſes Bild des Jammers muß ich anſehen mit hülfloſem Erbarmen? —

* * *

Da mein Hierſeyn nichts frommt, ſo thäte ich wohl gut, wenn ich mich weiter treiben lieſſe von Wind und Wellen. Aber die Briefe von Lauretten, die mir noch Aufſchlüſſe geben ſollen, muß ich nothwendig vorher leſen. Warum nothwendig? — Willſt du es wiſſen? Weil es Laurettens Briefe ſind. — —

Es war denn doch keine Einbildung, kein Alltagsgefühl, als die lieblichen Rebenarme mich mit Leib und Seele umflochten, als der rothe Morgen unter den weiſſen Wölkchen der Schläfe für mich aufging und das hüpfende Flammenlicht ihrer Augen jede Faſer meines Herzens erreichte!

Laurette! — Laurette! —

* * *

Den 4ten.

Ich habe die Briefe geleſen geſtern Abends — und dieſe ganze Nacht durch bis tief in den Morgen hinein ſo ſüß, ſo unvergleichlich geſchlafen, daß ich mich keines ſo balſamiſchen Schlafs erinnere aus meiner ganzen Lebenszeit.

Kunſt war alſo mein ganzes Glük, eigennüzige Theaterkunſt, der ich vom Anfang an dienen muſte als ein ſchiklicher Stoff zum langen Spiele? — Weil es der Künſtlerin mit der erſten gar zu auſſerordentlichen Rolle nicht glücken wolte, ſo trat ſie ihre arme Competentin in den Staub, um die zweite und natürlichere zu ſpielen. — Oder war die Maſchinerie noch ſubtiler, und zuſammenhängend das ganze Spiel? — Wie dem auch ſei; Spiel war es Alles. Kronen von Goldpapier machten die Majeſtät. Blize von Kalſonium ſezten mich armen Sünder in Schrecken.

Nur gemach, meine gute Seele! Der magiſche Nebel zertheilte ſich und deine drückenden Gefühle ſind lichtſcheu. Wenn es hell um dich iſt, ſiehſt du keine Laurette von Wallenſtädt mehr, und es kan wohl noch einmal hell werden.

Denk' ich nicht ſchon izt manchen beſſeren Augenblik an etwas Unſchuldiges und doch Schönes, an die Walderſcheinung, die das Idol meiner Träume war, eh' ich von einer Frau von Wallenſtädt etwas wuſte? — Ich habe ſie zum zweitenmale geſehn, dieſe Erſcheinung, gerade als ich in den Wagen ſteigen wolte, um aus Potsdam zu fahren, aber nichts weiter erfragt, als daß ſie nach Berlin ging, und auch nichts weiter erfragen mögen. Izt merk' ich doch, daß ich ſie zum zweitenmal geſehn habe! —

* * *

Den 7ten.

Der alte Glanzow wird in dieſen Tagen kommen, ſeine arme Tochter abzuhohlen, und ich — verſuch' es abermal mit dem Soldatenglük. Ich gehe zur Armee des Herzogs Ferdinand und will mechaniſch mitwirken, das Land zu ſäubern von den Franzoſen *).

Ein

---

*) Patriotiſcher junger Mann! Wenn du das Volk der Franzoſen als freie Nation ſäheſt, als Nation, die auf die Antipoden deines Sinnes, die Weiland-Franzoſen (Les cidevant-François) ſo tief, als du, herabſieht, ſollteſt du wohl beharren im Stolz auf deinen Vaterlandsrang, oder der Wahrheit das Geſtändniß zum Opfer bringen, daß es uns zwar izt ſo wenig als zu deiner Zeit dienſam ſeyn möchte, der geadelten Nation nachzuahmen, aber auch unmöglich oder unendlich ſchwer, jemals unſre Sache beſſer zu machen?

d. H.

Ein Einſiedler zu werden, war erſt mein Gedanke; aber ich kenne mich, und weiß, daß mir zu eng iſt in mir ſelbſt. Und die Geſpenſter und Dämonen, die mir ſchon izt das Leben ſchwer machen, würden mich in einer Klauſe aus allen vier Ecken angrinſen.

III.

Laurette von Wallenſtädt an die Marquiſin von Fougeres zu Caſſel.

Berlin, d. 6. März.

Welche Muſe, welcher Genius hat ſie, liebe Freundin, begeiſtert, als Sie den geiſtigen und herzigen Brief aufſezten, den ich heute erhielt? Denn der Einfall, mich auszuſpotten, um mich zu tröſten, iſt ſo poetiſch, ſo himmliſch-ſchön, daß ich ihn keinem Sterblichen zutraue.

Denn Spott ſoll er doch ſeyn, der ernſthafte Ton, worin Sie meinen Schmerz beklagen?

Er ſoll und muß es ſeyn; denn ich will Achtung behalten vor Ihrem Geiſt; und die würde ich auf immer verlieren, wenn ich denken müßte, Sie hielten mich im Ernſt für beklagenswerth.

Sagen Sie mir doch, was hat man Ihnen eigentlich geſchrieben von dem Grafen Donamar und meinem Verhältniß zu ihm? Ich erzähle es gewiß nicht weiter. Auch Ihren Kundmann können Sie mir daher nennen, ohne gegen ihn meinen Zorn anzulocken. Ich habe es recht gern, wenn die närriſchen Menſchen meine kleinen Hausangelegenheiten auskundſchaften wie Staatsgeheimniſſe, und meine Liebesthaten in fremde Länder berichten wie Schlachten und Revolutionen.

Alſo, was hat man Ihnen von mir und meinem jüngſt entwichenen lieben Donamar gemeldet? Daß ich ihn meines vertrauten Umgangs gewürdigt habe? Iſt ſehr recht berichtet; und ich kan hinzufügen, daß er vor Allem, was männlich heißt, dieſe Ehre verdiente. Weiter! Daß er in mich verliebt geweſen iſt? Iſt ſehr recht berichtet; und ich hoffe zu allen Liebesgöttern, er ſoll es noch ſeyn. Weiter! Daß ich in ihn verliebt geweſen bin? Iſt ſehr unrecht berichtet; denn Laurette von Wallenſtädt verliebt ſich nie; aber ſie erkennt Alles, was in ſeiner Art das Vortreflichſte iſt, mit hellem Bewußtſeyn und ſucht ſich's zuzueignen ſo innig als möglich.

Sie kennen, liebe Freundin, von guten alten Zeiten her mich und meine Weiſe. Sie wiſſen, wie ich von den Männern denke, und haben Gelegenheit gehabt zu beobachten, daß meine Handlungen meinen Grundſäzen nicht widerſprechen. Den treuen Knecht ſchäze ich, und dem, mit deſſen Dienſt ich vollkommen zufrieden bin, verweigere ich ſeinen Lohn nicht. So habe ich eine ziemliche Zeit mein Reich regiert, und — das Einzige, was man vom menſchlichen Leben hat! — Unterhaltung gefunden. Ich ſaß weich auf meinem Thron und meine lieben Getreuen waren zufrieden.

Einen Freund wählt man auf Lebenszeit; einen Günſtling auf ſolange er uns gefällt. Einen Mann, den die Natur begabt hätte mit dem, was ihn fähig machen konte, mein Freund zu ſeyn, mit Mannſinn und Männlichkeit, Verſtand und Herz, Wiz und Phantaſie zugleich, ſolch einen Mann ſuchte ich in Süden und Norden vergebens. Mit Günſtlingen mußte ich meinen Geiſt und meine Sinne abfinden.

Was bei ſchwächlichen Herzen Flatterſinn heißt — Werden Sie nicht ungeduldig, liebe Freundin, über dies lange philoſophiſche Recitativ! Eine Braveur-Arie ſoll nachfolgen. — Alſo, was ſonſt Flatterſinn heißt, iſt bei mir nichts, als ein beſtändiges Streben meines nie ermüdeten Geiſtes nach Beſchäftigung. Wo war der Mann, der mich beſchäftigen konte auf die Länge? Ohne Widerſtand, blindlings, inſtinktsmäßig ergaben ſie ſich mir alle. Statt mir zur Freude des Sieges zu verhelfen, ließ ihre zuvorkommende Unterthänigkeit mir kaum Zeit, Anſtalten zum Streit zu machen. Zu ihrem eignen Beſten, damit ſie doch auch einen Begriff davon erhielten, was Leben ſei, quälte ich Jeden, der zum Ziele kommen ſolte, eine gute Zeit, eh er dahin kam. Denn wenn ich dieſen Leuten ihre Herzens Wünſche gewährte, was hatten ſie dann noch an mir? Was hatte ich an ihnen? —

Laſ

War indeß, wie es die Ordnung mit ſich brachte, einer nach dem andern dahin gelangt, den Apfel des Paradieſes zu koſten, ſo mußte er augenbliklich ſich wieder zurükziehen durch die Pforte, wo der Cherub mit dem flammenden Schwerdte ſtand. Durch dieſe untrügliche Politik wurde der Beglükte wieder zum Sehnſuchtsvollen, und ich verhütete das Auswandern aus meinen Gränzen.

Bei ſolchem Stande der Sachen, welch ein kümmerliches Geſchöpf wär' ich geweſen, wenn ich die Palme nie an Mehrere ausgetheilt hätte zu gleicher Zeit! Wie unverzeihlich hätte ſich da meine Vernunft von einer kindiſchen Gewiſſenhaftigkeit hintergehn laſſen! Das Leben iſt kurz, und eine Götterminute einzuleiten, dazu gehört manche Stunde. — Genug, wenn jeder Glükliche glaubte, daß er der Alleinglükliche ſei. Ob er's war, was lag daran? Ich führte die Männerherzen wie das unergründliche und doch heilige Schikſal uns Alle führt. Jeder diente meinen Zwecken, indem er ſich für das Centrum des Ganzen hielt, und war ſo glüklich als er's nach ſeiner Natur ſeyn konte, aber nicht auf die Art, als er's zu ſeyn glaubte.

Einen Mann ganz andern Schlags, als meine ſchwirrenden Sommervögel, die kaum Kraft genug hatten, ihren Tag auszuflattern, einen großgeſinnten, hochreizenden Mann, werth eines beſſern Glüks als der flüchtige Nektartrunk geben konte, mit dem ich die Andern berauſchte, fand ich in meinem Donamar.

Faſſen Sie einmal, liebe Freundin, das Ding von allen Seiten! Dann werden Sie nicht überraſcht werden von der Nachricht, daß es eine Revolution veranlaßt hat in allen Entſchlüſſen, die meinen Lebensplan angehn.

Donamar allein unter allen Männern fühlte meinen vollen Werth und — ſträubte ſich mein zu werden. Als er mein war, überredete er ſich, er habe nichts mehr einzuwenden gegen mein Inneres ſo wenig als gegen mein Aeuſſeres; aber ich erkannte die Anſtrengung, die es ihn koſtete, die Gewalt, die ſein Sinn ſeinem Herzen anthat, um mich mit ganzer Seele zu lieben. In den ſüßeſten Stunden der vollen Ergebenheit entdekte ich ſeine geheime Abneigung gegen mich. Noch mehr; ich entdekte in jedem unſrer Geſpräche, daß die Wurzel dieſer Abneigung zu tief lag, um ſich jemals ausreuten zu laſſen und daß ſie immer neue Sproſſen treiben würde bei der geringſten Veranlaſſung. Sehn Sie, Freundin! Das war die froheſte Entdeckung meines Lebens. Darauf gründete mein Geiſt die Hoffnung einer ewigen Anhänglichkeit an dieſen Mann. Wir beide hingen ſo feſt zuſammen, daß Natur und Kunſt uns nicht trennen konten; und doch zogen feindſeelige Kräfte uns unabläſſig nach entgegengeſezten Seiten. Zeitlebens hatten wir zu thun, einander die Liebe lieblich zu machen; deswegen konten wir uns zeitlebens lieben.

Kommen Sie nun meinem Geiſte auf die Spur, liebe Freundin! Ich ſelbſt ſtuzte ein wenig, als der Gedanke: Den Mann mußt du heirathen! mit ſeiner ganzen Armatur von Gründen wie eine Minerva in meinem Kopfe aufſprang. Aber ſeit Jahren geübt, der Vernunft allein zu gehorchen, ließ ich keine Laune mich abhalten, ihn in ſeiner ganzen Macht zu beleuchten. Gab es mir nicht ſchon izt dann und wann Langeweile, mit den unelaſtiſchen Männerherzen mein Ballſpiel zu treiben? Wenn ich mein leibliches Antliz im Spiegel betrachtete, zupfte mich die Weisheit beim Ohr und flüſterte mir mit ihrer Baſenſtimme zu, daß alles Fleiſch wie Heu vergehe. Noch kont' ich zwar manche Nacht allein oder ſelbander ſchlafen, eh mir bang zu werden brauchte, daß das Alter ſeine Heuerndte anfinge auf meinem Geſichte. Aber kont' ich eben ſo ſicher rechnen, daß mir ein Donamar geflogen kommen würde gerade dann, wenn ich ſeiner bedurfte? Muß die Ausſaat nicht im Frühling geſchehen, wenn man im Herbſt erndten will? Es war alſo wohl gethan, Donamarn nicht nur zu heirathen, ſondern bald zu heirathen.

Eh ich aber mein Schlafgemach ausſchmücken konte zur Brautkammer, mußte ich mir die ſämtlichen Junker vom Halſe ſchaffen, die den Schlüſſel dazu aus Amors Hand empfangen zu haben glaubten; und das war eine ſchwerere Aufgabe als Filetſtricken. Manche unter ihnen, wenn ſie ſich auch mit keinem Donamar meſſen konten, hatte ich doch zu lieb, um ſie vorſäzlich zu betrüben, und — wer ſich eines ernſtlichen Glüks berühmen konte, mußte ſo verabſchiedet werden, daß er in ſeinem Leben nie das Herz hatte, zu plaudern.

dern. Unter andern hatte ich einen harten Stand gegen den Lieutenant Cz**, einen jungen, friſchen, lebendigen Herzensmann, den Beſten und Schönſten ſeines Geſchlechts nach Donamar. Die Zahl der Schwierigkeiten voll zu machen, fiel die Zeit ſeiner Belehnung gerade zuſammen mit der Zeit, wo Donamar den erſten Zutritt in meinem Hauſ und Herzen erhielt. Ich ſuchte ihn hinzuhalten; aber er war kein Schrittgänger, und Donamar, der es noch weniger iſt, rükte an wie eine preußiſche Armee. Es war mit meinem Intereſſe für dieſen ſchon dahin gekommen, daß es mir widerſtand, dem armen Cz** ein Glük zuzutheilen, daß ich nun nicht mehr in ſeiner Fülle mitzugenieſſen vermochte. Aber die Noth drang. Sollte es nicht zwiſchen meinen beiden Rittern zum Hauen und Schieſſen oder, was zehnmal ſchlimmer war, zu gegenſeitigen Eröfnungen kommen, ſo mußte ich den ungeduldigſten von ihnen befriedigen und dadurch ſicher machen in ſeinem Glauben. Mögen die Grillenfängerinnen das Ding anſehen, wie ſie wollen; die Gabe, die der glükliche Cz** erhielt, war im Grunde ein Opfer, das ich Donamarn brachte.

Ueberſtiegen war der Berg. Ich dachte nun gemächlich das gelobte Land zu erreichen; und auf einmal, wie ich in beſſer Ruhe mich umſehe, iſt mein Held fort in die Welt.

Der Streich war zu unerhört, um mich nicht auf einen halben Tag ein wenig ſchwindlicht zu machen; aber auch nur auf einen halben Tag. — Was iſt denn für ein Unglük geſchehen, wenn wir's beim Licht betrachten? Die Karten ſind mir aus der Hand gefallen als ich eben à-tout ziehen wolte. Hab' ich darum mein Spiel verloren? — Nur Geduld, Freundin Fortuna! Wir nehmen die hingefallnen Blätter ruhig wieder auf und ſpielen anders aus zu unſerm Vortheil.

Weiſe der Erde! Was konte mir Herrliches begegnen, als dieſe Auffoderung, alle meine Kräfte zu ſpannen, um einen Sieg zu erfechten, wie er noch von keinem Weibe iſt erfochten worden? Triumph ſei mein Geſang!

Qual Donna canterá, ſe non cant'io,
Che ſon contenta d'ogni mio deſio? *)

Iſt

---

*) Wenn Ich nicht ſinge, welches Weib ſoll ſingen? Was meiner Bruſt genügen kan, iſt mein.

Izt aber gehört es in meinen Plan, mich allen meinen Verehrern auf einmal aus den Augen zu rücken, und von einem Orte aus, wo mein verirrtes Lamm ſeine Hirtin nicht vermuthet, Kundſchafter auszuſenden, die mir jeden ſeiner Tritte und Schritte berichten. Welcher Ort wäre dazu bequemer gelegen, als der, wo ich zugleich im erneuerten philoſophiſchen Umgang mit einer vortrefflichen Freundin meine Nebenſtunden auf's edelſte nüzen kan? Ich komme zu Ihnen, liebe Freundin, in den erſten Tagen der nächſten Woche.

Aber ſolten Sie errathen, in weſſen Geſellſchaft ich komme? Ihr lieber Landsmann, der Marquis von Creſſy, iſt hier, und ſehnt ſich nach Rath und Troſt, den Sie ihm vielleicht beſſer geben können als ich. Solch ein eigener Donquichot iſt mir denn doch noch nicht weiter in den Wurf gekommen. Noch immer ſchleppt er ſich mit ſeiner zagenden Lukrezia durch die Welt umher, vermag in keines Herrn Lande ihr nur ein freundliches Schnippchen abzugewinnen, und verliert dennoch die Geduld nicht. Das Artigſte dabei iſt, daß er auch noch immer keine weltliche Abſichten mit ihr hat, und das arme Ding nur deswegen ſo unabläſſig ängſtigt, damit ſie ſeine Ehefrau werde aus Luſt oder Verzweiflung. Wo und auf welchem Wege er ſie erhaſcht hat, darüber läßt er ſich bei aller ſeiner Geſchwäzigkeit nicht aus. — Hübſch iſt das Lukrezchen; das muß man ihr gutwillig einräumen. An Geiſtesgaben ſcheint's ihr auch nicht zu fehlen; aber ſie thut ſo rar damit, als ob ſie befürchtete, darum beſtohlen zu werden.

Du armer Marquis! Hätteſt du doch nur ſtatt des Eulenſchnabels, der die rechte Seite deines Geſichts von der linken ſcheidet, eine ordentliche und geziemende Naſe, ſtatt der orangefarbnen Seitenwände, die deine Augenknochen mit den Kinnladen verbinden, ein Paar wohlgeformte und wohlfarbige Backen; hinge dein kluger Kopf nicht ſo weit vor, und wären deine Knie nicht ſo ſpiz; wer weiß, was ich für dich thäte!

IV.

Graf Donamar an San Giuliano.

Lager bei Hersfeld, d. 12. März.

Haſt du wohl einmal die Brandſtätte betrachtet, wenn ſo eben das einſtürzende Gebäude die Flammen ausgelöſcht hat und der Schutthaufen in wüſter Verwirrung dampft? Das ſei dir ein Bild meiner Seele.

Was hab' ich nun, da ich wieder Soldat bin? Kann ich mich eines ſolchen Willens rühmen, als der war, mit dem ich in preuſſiſche Dienſte gieng? Bin ich hier, um etwas Rechtes zu thun oder zu lernen? — Und Alles, was der Menſch thut, wenn er's nicht ernſtlich und um der Sache ſelbſt willen thut, iſt Lohndienſt, ein kläglicher Behelf, um gemeine Zwecke zu erreichen oder ſich ſeiner ſelbſt zu entſchlagen. Meinem Sinn ekelt vor ſolch einem Thun.

Wenn ich mich ſo unter meiner eigenen Laſt gedrükt fühle, kömmt mir's vor, als flöſſe ſtatt des geſunden Lebensbluts, das mir ſonſt jeder Arzt beimaß, Pech und Schwefel durch meine Adern.

In der Nachtwache, wenn die Sterne ſo langſam und ſo ordentlich hervordämmern über den Horizont und immer heller flimmernd ſich heben, umfängt mich zuweilen eine beßre Ahndung. Ich fühle ein gewiſſes Vertrauen zu dem Ordnungsgeiſt, der durch das Unermeßliche herrſcht, und weine einige Tropfen.

* * *

Den 20ſten:

Auch Ich hieß einſt der ächte Sohn der Freude.
Von Lebensfülle klopfte meine Bruſt.
Frohlockend baut' ich hohe Luſtgebäude,
Und herrſchte drin nach ſüßer Herzensluſt.

So herrlich ſah nur ich die Sonne glänzen;
So lieblich ſah nur ich des Himmels Blau.
Die Horen küßten mich in Wechſeltänzen,
Wie Bienen eine Blum' im Morgenthau.

Da reicht' ein Weib mir eine goldne Schaale,
Und meine Stirn umſpielte ſüßer Trug.
Ich trank — und hingeſtreckt vom Höllenſtrahle
Lieg' ich im langen Todesathemzug.

Laurette! Arme Selbſtverrathne! — Weſſen
War Alles, was ich hatte, fühlt' und ſann?
Wann — ſprecht, ihr Geiſter! — ſah voll Selbſtvergeſſen
Ein Mann ein Weib mit ſolchen Blicken an?

Das kleinſte Winken deiner Augenlieder
Schuf einen Thron, den ſiegend ich erſtieg;
Und trümmert' ihn ein zweites Winken nieder —
Du thateſt es — ich bükte mich und ſchwieg.

Du konteſt dich an meiner Liebe lezen;
Du ſchwureſt es; und haſt mich nie geliebt?
Du gabſt die Welt mit allen ihren Schäzen,
Dich gabſt du mir; und haſt mich nie geliebt?

So treffe denn — kein Fluch für Melodien,
Durch die dein Geiſt mein irres Herz erſchlich;
Kein Strafgericht feindſeeliger Harpyen,
Der Selbſterkenntniß Fackel treffe dich!

Und wenn dein Aug', unglückliche Laurette,
Im Baſiliſkenſpiegel ſich erkennt,
So weine, eh an deinem Sterbebette
Der Todesengel meinen Namen nennt!

* * *

Den 26ſten.

Immer hinab, wie der Strom will! Immer mit den gleitenden Wellen hinab! Sind es Waldberge, die ſeitwärts ſich zurükziehen hinter dir; ſind es Fruchtfelder oder duftende Auen; was hilft es dir, wenn du dich umſiehſt? Deutet der Strudel dort auf verborgene Klippen; was ſchadet es, wenn du ſcheiterſt? —

Nach Athemzügen hat die Natur deine Lebensſtunde berechnet; und du läſſeſt dich von der Sorge um eine Minute betrügen? —

Was wird dem Lichte dafür, daß es leuchtet? Was gewinnt das Meer dadurch, daß es Welttheile verknüpft? Die Natur geht ihren Gang und die Menſchenkreatur muß ihr wie Licht und Waſſer gehorchen.

Schwingt dich dein Sinn empor zu hohen Dingen? Folge dir! Und haſt du gethan, gebaut und gegründet, was Andre nicht vermochten, ſo freue dich und ſprich: Es mußte ſo kommen! Aber ſporne dich nie, etwas zu thun, es ſei ein Großes oder ein Kleines! Du biſt immer in deiner Beſtimmung.

Alles, was ich ſonſt gewünſcht und geglaubt habe, kömmt mir izt parador vor. Wenn ich nun ſo bei meinem dumpfen Vorwärtsdenken in einen Dickigt von Phantaſien gerathe, wo weder Steg noch Weg die Gegenwart oder Nähe eines mitdenkenden Weſens anzeigt, ſo glaub' ich denn doch zuweilen, wie ein vernünftiger Wandersmann, daß ich abgekommen bin vom rechten Wege.

* * *

Den 4ten April.

Es ſolte billigerweiſe Niemand ſich unterfangen, über die menſchliche Natur überhaupt zu ſpekuliren, der noch in ſeiner eignen Natur Räthſel an Räthſel zählt.

Werde ich meinen Credit bei dir behalten, wenn ich dir ſage, daß ich ſeit einigen Tagen an Lauretten von Wallenſtädt nicht öfter denke, als an meine Unbekannte? — Nie ſah' ich ſie Beide zugleich; aber ein Bild ſpielt ſich in das andere über, und das lezte, was mir verſchwindet, ſind — die unbekannten Augen.

Und

Und wenn es das Alles wäre! — Aber in tollen Augenblicken bild' ich mir ſogar ein, ich hätte nie Lauretten von Wallenſtädt, ſondern in ihr den wunderbaren vorhergegangnen Eindruk vergöttert, durch den ich eigentlich nur empfänglich geworden war für verwandte Reize. Süß wie das Flüſtern der Hoffnung hör' ich in meinem Innerſten kaum vernehmliche Stimmen und komme mir vor wie in meinen Kinderjahren wenn ich beim Blindekuhſpiel jemand zu erkennen glaubte durch das Berühren mit einem Stabe.

Lezte Nacht hatte ich einen Traum. Ich lag in einem unbekannten Lande krank, und ſtatt des Arztes kam zu mir ein langbärtiger Zeichendeuter mit Büchern und Inſtrumenten. Ich hieß ihn ſogleich zur Thür hinaus gehen; aber er pakte ſeine Geräthſchaften aus, zog unter ſeinem weiten Mantel mehrere Pergamentrollen hervor, überreichte mir eine nach der andern, und fragte bei jeder: “Kennſt du die und liebſt du die?” — Es waren Gemälde; ſchöne Weiberköpfe. Wohl ein halbes Duzend hatte ich betrachtet, ohne ein bekanntes Geſicht darunter zu finden, als auf einmal das leibhafte Porträt Laurettens mit ſeiner entwafnenden Herrlichkeit mir in's Auge ſchoß.

"Liebſt du die?" fragte der Zeichendeuter. — "Ja!" ſagt' ich. — Und der Mann riß mir verdrießlich das Porträt aus der Hand, pakte ſeine Sachen haſtig zuſammen und murmelte in den Bart: "Das iſt ein Misverſtändniß."

"Ein Misverſtändniß?" rief ich, und fuhr aus dem Schlafe auf. — "Ein Misverſtändniß?" klang es, als ich ſchon wachte, in meinen Ohren nach. Was denn für ein Misverſtändniß? fragte ich und frage es noch dieſe Stunde.

V.

San Giuliano an Donamar.

Valenciennes, d. 1. März.

Wenn dir, mein Donamar, dein Phantomenglük noch genügt, ſo ſoll dich die Lehre deines Freundes nicht ſtören. Ich habe das Recht, dir etwas Gutes zu ſagen, verwirkt.

Bekannt mit dem Sturmgewühl unruhiger Kräfte könte ich dir viele Erfahrungen anbieten, um, wo nicht auf deinem ganzen rauhen Wege, doch auf einigen Schritten dir nüzlich zu ſeyn. Aber ich fange an, meinen eignen Erfahrungen zu mistrauen, wenn ich Vortheile daraus ziehen will für meine innere Ordnung.

Als ich in dem Gaſthofe hier zu Valenciennes, wo, nach der genauen Beſchreibung des franzöſiſchen Deſerteurs, meine Gabriele gewohnt haben ſoll, keine Spur von ihr fand und mit aller Malerei meiner Seele nicht einmal ihr Bild auffriſchen konte in den gemeinen Köpfen dieſer Menſchen, die ſie doch geſehn und gehört haben mußten, vergaß ich Alles, was ich ſonſt von ſolchen Menſchen überhaupt erprüft und erſonnen habe, und ergoß unbarmherzig den bitterſten Hohn über ſie, weil an ihrem ſtumpfen Organ das Vortreffliche wie das Gemeine abglitſcht. Mein dienſtfertiger Wirth gerieth in Aufruhr mit allem ſeinem Hausgeſinde, und ich habe vieles wieder gut zu machen.

Nun weiß ich alſo nicht einmal, ob Gabriele jemals dieſe Gegend geſehn hat, kan aber den

Glauben nicht auswurzeln aus meinem Herzen und muß von neuem anfangen ſie zu ſuchen.

Wie? Wohin? — In drei Welttheilen hab' ich das Ziel meiner Irrungen nicht gefunden. Wo mag es zu finden ſeyn? — Donamar! Wo werden wir uns wieder treffen? —

VI.

Graf Donamar an San Giuliano.

Caſſel, d. 18. April.

Wohlgemuth! Der Krieg in Deutſchland wird mir nun die Haare nicht vor der Zeit bleichen, und auch dir, mein San Giuliano, nicht. Du irrſt deinen Zug fort wie der Dulder Ulyſſes, und ich — ſieh da mein Heldenglük! — habe zum zweitenmale einer verlohrnen Schlacht beigewohnt und bin izt in dieſer Stadt Caſſel wohl verwahrt — als franzöſiſcher Gefangner.

O Menſchenplane und Menſchenthorheit! Wodurch unterſcheidet ihr euch von einander, wenn man euch vergleicht nach den Folgen? —

Einen trefflichern Heerführer, als wir, wer konte den haben? Und wir ſind geſchlagen worden bei Bergen ſo gut wie Friedrich bei Kollin. Wie dies zugegangen iſt, ſuche nach in den Zeitungsblättern. Wie es aber mit meiner Gefangennehmung zugegangen iſt, kan ich dir mit drei Worten erzählen. Ich ſtand, wo ich ſtehn ſolte, wurde da mit meinem Häuflein umringt, und die Komödie war aus.

Wer iſt der wahre General, der wahre Staatsmann, der wahre Reformator in dieſer Welt? — Der Zufall. Wenn der nicht dein Werk beſorgt, während du wähnſt, es ſei dein Werk, ſo verthuſt du Geiſt und Kraft wie ein ſpielender Knabe. Willſt du es ja zu einer Art von Ueberlegenheit bringen, ſo mußt du, wo etwas Rechtes zu thun iſt, der Mann an der Spize ſeyn, und mit deinem Kopfe mehrere tauſend Paar Arme bewegen. Biſt du aber eingefugt in deine reſpektive Stelle, oder dienſt du nur als Hebezeug zur Bewegung der ſchwerfälligen Maſſe, ſo haſt du mit dem Geiſt der That ſo wenig zu ſchaffen, als der Mörſer, der ſeine Bombe wirft und eine Stadt in Brand ſteckt. —

Laß den Stolzen demüthig werden und den Gedemüthigten ſich erheben bei der frommen Betrachtung, daß manches herrliche Feldherrngenie hingeſchmettert neben den gemeinen Leichen liegt, während der Herr Commandör zehn Pferde müde reitet, um Einen Gedanken aus der Luft zu erjagen.

Und dies ſei das lezte Mal, daß ich mit ſtumpfem Schwerdt gegen den Zufall und das Weltregiment fechte, nun meine beſſeren Waffen franzöſiſche Beute ſind. Dafür will ich aber recht philoſophiſch alles Gute aufſuchen, was mir dieſe neue Kataſtrophe gewährt hat.

Wirklich fühl' ich ſchon in mir eine Gelaſſenheit, die ſich weder auf Reſignation noch auf Ermattung gründet. Meine Kraft kehrt wieder, nun ich ſie nicht gebrauchen kan, und macht mich lächeln. Wenn mir dabei meine alten Meinungen durch die Seele fahren, ſo laſſe ich mich ſanft von ihnen wiegen und finde, daß jede Meinung zur rechten Zeit die rechte iſt.

Hinter dem Hauſe, wo ich wohne, giebt es ein Gärtchen von etwa zwanzig Quadratfuß, zierlich beſtellt von ſeiner Eigenthümerin, einer feinen, ruhigen Predigerwitwe, die in ihrem ſechs und dreiſſigſten Jahre ihren lieben Mann verloren hat, und nun noch der Blumen pflegt, von denen er ein großer Freund war. Da giebt es auch einen Verſchluß, den die gute Witwe ihre Laube nennt. In dieſer Laube ſteht eine ſchmale verwitterte Bank beweglich auf ihren morſchen Beinen. Hier gedenk' ich mich, zur ruhigen Beleuchtung der obengenannten Materie, niederzulaſſen und zur Abwechſelung in der Thätigkeit die hervorkeimenden Blätter der Zeitloſen und Tulpen zu zählen.

Noch wehn die Lüfte etwas zu friſch durch die blätterloſen Zweige, aber das Erdreich iſt ſchon ganz aufgethaut; und wenn die Zeit kommt, wo die Hainbuche und der ſpaniſche Flieder ausſchlägt, wird mich hier die Sonne recht warm beſcheinen.

* * *

Den 20ſten.

Welch ein köſtlich Ding iſt doch die Gemüthsruhe! — Dabei fällt mir eine pragmatiſche Geſchichte ein, die ich kurz vor meiner Gefangenſchaft zu erleben das Vergnügen hatte.

In einem proteſtantiſchen Dorfe, wo ein Theil unſrer Truppen durchzog, hörte ich viel reden und rühmen von der ganz beſondern Gemüthsruhe eines Herrn Paſtors in der Nachbarſchaft. Mein Geiſt trieb mich, den Mann zu beſuchen.

Mit der ganzen Zentnerlaſt ſeines Leibes hatte er ſich nicht ſo geſchwind aus dem Polſterſtuhl erheben können, als ich, gerade weil ich auf ſolch einen Anblik rechnete, eine weitläuftige Meldung an die Thür ſeines Wohnzimmers anklopfte und hineintrat. Ein andrer Mann in ſchwarzem Ornat, aber um einen guten Theil ſchmächtiger von Wuchs und Miene, ſtand vor ihm und ſtopfte ihm eine Pfeif-Tobak.

"Was befehlen der Herr?" erhub ſich der gemüthsruhige Mann gegen mich ohne alle Verlegenheit und nahm zugleich, um ſoviel als möglich auf einem Wege zu beſorgen, die gefüllte Pfeife aus der Hand ſeines Collegen, der mich ſo ängſtlich anſtarrte, als ob ich gekommen wäre, ſeinen Hirtenlohn zu ſchmälern.

"Sezen Sich der Her!" ſprach der ruhige Mann weiter, und ließ ſich ſelbſt, ohne ſich von mir und meiner Antwort auf ſeine erſte Frage abhalten zu laſſen, zurükfallen in den Polſterſtuhl.

Meine Erwartung, durch nepenthiſche Sprüche erquikt zu werden von dieſem Weiſen, ſchlug bei der Unterhaltung mit ihm freilich fehl, und ich ging von ihm verdrießlich, nur einen Schritt ſeinetwegen gethan zu haben. Aber ſeine Weisheit, die von der ächten und praktiſchen Art iſt, rächte ſich an meinem ungläubigen Geiſte.

Wir waren noch nicht weit marſchirt, als, ich weiß nicht wie? in dem Dorfe des ruhigen Paſtors Feuer aufkam und mit ſolcher Wuth um ſich griff, daß auch wir uns aufmachten zu helfen. Das Pfarrhaus ſtand in hellen Flammen.

"Ja, wenn er nur aufſtehen wolte!" ſagten die Bauren, die geſchäftig waren zum Retten.

— "Wer denn?" fragte ich.

"Unſer Herr Paſtor. Er hält eben ſein Mittagsſchläfchen. Nun haben wir's ihm geſagt, daß ſein Haus brennt; aber er will ſich nicht ſtören laſſen, und ſchlift noch." —

Izt fing ich an, der verkannten Größe dieſes Mannes ihr Recht angedeihen zu laſſen. Aber als er ſich, ohne aufzuſtehen, da das Feuer ſein Zimmer ergriff, von ſechs ſtämmigen Kerlen mit dem Bette hinaustragen ließ auf den Kirchhof und auch dort geruhig liegen blieb, bis die Minute gekommen war, wo er gewöhnlich aufzuſtehn pflegte, da hätt' ich ihn anbeten mögen.

* * *

Den 23ſten.

Iſt's Tag oder iſt's Nacht? Werd' ich von böſen Geiſtern gejagt, oder bin ich zum Wunderglauben geboren? —

Abgeſchieden von der Welt, die mich ein für allemal nichts mehr angehn ſoll, zieh' ich mich heute Mittag in der Aue, dem hieſigen Luſtgarten, umher. Der klare Tag hatte viel Volks zuſammengelokt. Meiner Laune gefielen die Nebenwege beſſer, als die wimmelnden Alleen; aber das durchſichtige Gebüſch hub faſt allen Unterſchied der Wege auf. Man ſah allenthalben, und wurde geſehn.

In allen groſſen Alleen flankirten auch einige Kutſchen und leichte Wägen. Indem ich aus einem Seitengang um die Ecke beuge und rechts hinauf ſehe, kömmt aus dem Hintergrunde der Ausſicht ein raſches Fuhrwerk daher geflogen. Die muntern, iſabellfarbnen Pferde kamen mir mit ihrem kurzen Gallop ſo bekannt vor! — Ein wildes Gefühl zügelte mich zurük um die Ecke; ein andres ſpornte mich vorwärts. So blieb ich ſtehen — erkannte den Phaeton — die hellblauen Räder wirbelten ſich dicht vor mir vorbei — Lauretten von Wallenſtädt zur Seite ſaß — Nun wer denn? — Wer? — Biſt du ein Seelenkundiger, und erräthſt es nicht? — Ihr zur Seite, ſag' ich, ſaß meine unbekannte Erſcheinung und der Franzoſe ihr gegenüber.

* * *

Abends.

Ob ſie mich erkannt haben? — Aber wie ſolten ſie nicht? — Ich ſtand ja wie eine Säule da und ſah ſie ſtarr an, als wären feurige Zeichen vorüber gezogen am Himmel.

Vielleicht haben ſie mich noch beſſer betrachtet als ich ſie; denn da meine Augen ſie einmal ſicher hatten, ſah ich eigentlich nichts weiter, und weiß dir mit keinem Wort zu erzählen, ob ſie weinten oder lachten, vorwärts blikten, oder ſeitwärts. Sobald ſie aber vorüber waren, rannte ich wie ein Ausreiſſer zum Garten hinaus. —

Fernher gegrüßte, liebe, freundliche Ruhe, nun haſt du dich wieder verloren hinter den grauen Wolken? —

Die Thore der Stadt ſind geſchloſſen für einen Gefangnen. Umſonſt flattert der Vogel gegen die Stäbe ſeines Käfichts. Der weite Luftkreis liegt auf mir wie ein Mühlſtein. Ich keuche wie ein triefendes Wild, das den Fang des Jägers erwartet.

* * *

Den 24ſten, Mercurs.

Und auch du, ſchönſter Sohn der ſchaffensmüden Natur, du, mein Buſenfreund und unſchuldiger Schmeichler, guter Schlaf! auch du biſt mir abermal untreu geworden? — Mit ſybaritiſcher Sorglichkeit pflegteſt du mein noch vor wenigen Tagen, und dein Mohnblumenkranz ſchien mir preiswerther als Friedrichs Lorbeer! —

Das iſt nunmehr mein einziger Stecken und Stab, daß ich weiß, was ich thun will. Aber, wenn mir's auch gleich gilt, ob die Frau von Wallenſtädt aus allgemeinen oder beſondern Gründen gerade izt nach Caſſel gekommen iſt, kan mir's eben ſo unwichtig ſeyn, wie ſie ſich verhält zu der Unbekannten, und wie ſich dieſe verhält zu dem Franzoſen?

Könt' ich nur meiner Seele das Fragen abgewöhnen, glaube mir, ich wolte mich geiſſeln und ſtäupen wie ein Karthenſermönch. Aber — du kennſt die rebelliſche Natur dieſer Seele.

Mit Lauretten von Wallenſtädt iſt's nun dahin gekommen, daß ich heute früh ihr Bild, mit der Devotion eines Engländers, der den heiligen Vater auflodern ſieht, förmlich zu Staub und Aſche verbrannt habe. Als die Flammen einen Zug nach dem andern abnagten von dieſem Geſicht, in deſſen Anſchauen ſich einſt mein verrathener Geiſt ſo ſeelig berauſchte, ſah ich recht ſcharf zu, und meine Bruſt klopfte von fürchterlichem Entzücken. Als aber die lezte Flamme erloſch, und auch die hüpfenden Fünkchen nach einander auf dem ſchwarzen Zunder erſtarben, kont' ich's nicht länger anſehen, ſtampfte mit dem Fuße das Spektakel zu Aſche, und ſeufzte: Baſta!

Mein Sinn wird verwildern, wenn ich ihn ſo fort arbeiten laſſe; das iſt gewiß.

So lange die Erinnerung an die unſelige Herrlichkeit meiner Wallenſtädtiſchen Tage in mir nachzitterte, glaubte ich verloren zu ſeyn ohne Rettung, wenn ich jemals die Schöpferin dieſer Herrlichkeit wieder erblikte. Wie iſt es möglich, daß die Folgen ſo verkehrt ausfallen? Ihr Wiederanblik hat gethan, was meine Vernunft wolte und nicht vermochte. Ich könte die Schönheit haſſen, weil Laurette von Wallenſtädt ſchön iſt.

Und dann — warum hatte ſie ſich, als ich ſie wiederſah, in einen ſo gefährlichen Kontraſt geſtellt? Warum hatte ſie ſo viel Zutrauen zu ihrer Linien- und Formenſchönheit, daß ſie nicht die Kolliſion mit einem Geſicht voll Adelsausdruk und reiner Würde vermied? Die beſſere Natur in uns iſt mächtiger, als die Lauretten wiſſen. Und was war es denn für ein Schimmer, wenn wir's recht unterſuchen, der mir von dem Laurettenbilde zuglänzte mit überirdiſcher Klarheit? Das Augenlicht der Unbekannten war es. Fremde Strahlen warf das Laurettenbild in mein Herz zurück, und meine Anbetung — der Zeichendeuter im Traume wußte es wohl — war eine optiſche Täuſchung.

Wer iſt denn nun aber die Unbekannte? Wer kan ſie ſeyn? — Ein Franzoſe ihr einziger Begleiter — eine Laurette ihre Geſellſchafterin! — Wenn dies nicht die Antwort enthält; wo iſt in menſchlichen Umſtänden eine Antwort zu finden? — Das weiß ich alles, ſo gut, als wolte ich eine Abhandlung drüber ſchreiben. Woher ſolte ich den Reſpekt vor meinem Menſchenverſtande nehmen, wenn ich es nicht wüßte? Und doch — —

Sag mir an, ob es nicht ungerecht iſt, was auch die Erfahrung dazu ſagen mag, von jedem unbekannten menſchlichen Weſen nicht das Beſte zu denken? —

Eben darum ſteigt mein Unwille gegen das Laurettenbild in ſchlimmeren Minuten bis zur Erbitterung. Denn unabläſſig drängt und ſchmiegt es ſich an das andre Bild von der beſſeren Art und hängt an ihm wie unzertrennlich. Das ſchuldloſe Vergnügen, jenes allein zu betrachten in mir, verlier' ich dadurch. Gedanken, die nur das eine oder andere angehen, werden auf beide reflektirt, ohne daß ich's hindern kan. Ich arbeite, daß mir der Kopf ſchmerzt, die beiden unnatürlich verbundenen Seitenſtücke loszureiſſen von einander; aber — das geht in der Gallerie hinter der Stirnwand nicht ſo, als wenn die Stücke am Nagel hängen.

* * *

Den 25ſten.

So? So? — Bedürfen Sie meiner noch, ſchöne Frau? Ich dächte, ſie lieſſen mich. Wenn's Ihnen auch gelingen ſolte, mich abermal zu erjagen, was hätten Sie davon?

Da ſchleicht ein Lirian, ein langes Gerippe in ſchäbichter Bedientenlivree mit der vollendeten Phyſionomie eines Lumpenhundes hier und dort und überall hinter und vor und neben mir, und eſkortirt mich, ich mag gehen oder reiten, auf der Straße oder in der Aue. Seh' ich aus meinem Fenſter, ſo ſteht er wie ein verlohrner Poſten rechts oder links an einer Ecke und gafft mir keklich unter die Naſe. Wer ſolte wohl dieſen Spürer gedungen haben, der ſich's ſo ſichtbar angelegen ſeyn läßt, ſein Mittagsmahl zu verdienen? —

Alſo wollen Sie Notizen haben, Frau von Wallenſtädt? Notizen von mir? — Hm! — Warum wenden Sie ſich nicht geradezu an mich ſelbſt? Ich wolte Ihnen einige verſchaffen, die vielleicht zuſammenhängender und ohne Vergleich nüzlicher wären, als die Sie erfahren durch Abgeſandten von der verrufenen Art.

Geſtern fühlte ich Luſt, den Gaudieb beim Kragen zu faſſen und dergeſtalt zuſammenzuhudeln, daß er ſich künftig wenigſtens mit mehrerer Diſkretion betrüge. Aber ich beſann mich. Der Keil ſieht auch wirklich ſo verſchmizt aus, daß er ohne Zweifel ſeine Sache feiner machen würde, wenn er nicht Ordre hätte, ſie grob zu machen. Und warum grob? — Mich zu reizen? Nicht ſo? — Auf eine Mishandlung, die ich im erſten Verdruß dem armen Schlucker angedeihen lieſſe, iſt wohl gar ein Plan gegen mich berechnet? — Bin ich auf der Fährte, meine große Lehrerin? — Sehn Sie, welch einen Schüler Sie gezogen haben in ſo kurzer Zeit! —

So mag denn der Urian, ſoviel an mir liegt, ruhig leben und ſchleichen und ſich ſatt und rund ſehen an mir, wenn anders die Augenkoſt bei ihm anſchlägt.

* * *

Abends.

Nun ja! Auch ſo gut.

Eigentlich muß man, wie ich mich aus meinen Lektionen erinnere, Leute, die uns zu überliſten glauben, in dieſer Meinung beſtärken; aber der Zufall legte mir's diesmal zu nah, als daß ich mich nicht hätte befreien ſollen von den Verfolgungen eines armen Sünders.

Der beſchriebene Urian ſtrich ſeiner Gewohnheit nach auch dieſen Abend, aber ſo dicht hinter mir her, daß ich mit einem Umwenden ihn beim Kragen gefaßt hatte.

Er that einen Sprung vor Entſezen; aber ich hielt ihn ſanft und fragte traulich:

„Wie geht's, guter Freund?“ —

Er klapperte mit den Zähnen; gab keine Antwort.

"Sag mir — munterte ich ihn auf — wieviel bringt es dir ein, wenn du täglich in meinen Fußtapſen wandelſt?" —

Es war umſonſt, ſeine bebenden Lippen zur Sprache zu bringen. Ich zog alſo einen Dukaten aus der Taſche und hielt ihm dieſen vor's Angeſicht:

"Guter Freund, deine hohlen Backen ſagen, daß deine Verdienſte ſehr mager belohnt werden. Nimm dies von meiner Seite, und wenn du Hunger haſt, wende dich nur an mich!" —

Ich warf ihm den Dukaten in den Hut. Maul und Augen gleich weit aufgeſperrt, ſtand er; und ich ließ ihn ſtehen.

* * *

Den 27ſten.

Dennoch? Dennoch? Immer übermeiſtert? Immer aus dem Felde geſchlagen? —

Nun, mein San Giuliano, wird es wieder Ernſt mit meinen Begebenheiten. Ich lärme nicht wie der heilige Antonius, der mit böſen Geiſtern ein Klopffechterſpiel trieb, weil er's zu treiben glaubte. Ich habe — Lauretten von Wallenſtädt geſprochen. Und wenn es dies nur wäre! Die Convulſion iſt überſtanden, und ihre Folgen konten unter andern Umſtänden wohlthätig ſeyn für meine Geſundheit. Aber ich habe ſie zu gleicher Zeit geſprochen mit — der Unbekannten.

Es hält ſich hier eine Truppe italieniſcher Operiſten auf. Du weißt, was Muſik für mich iſt; und doch hatte ich, aus Laune, oder aus Gründen, oder aus beiden zugleich, dieſen Leuten noch keine Stunde zugewandt. Geſtern aber, da eine neue komiſche Oper gegeben werden ſolte, bedrängte mich der Hauptmann W**, ein Mann, dem ich traute wie dem hellen Himmel, ſo lange mit Bitten, bis ich ihm verſprach, mitzugehn, wenn er eine Loge beſorgen wolte für uns beide allein. Meine ehrliche Seele machte ſich keine Zweifel über die durchleuchtende Freude, mit der er meine Einwilligung empfing. Selbſt als er mich noch in derſelben Minute unter dem Vorwande von Geſchäften, die ihm plötzlich eingefallen wären, verließ, dachte ich nicht an die Möglichkeit eines Verſtändniſſes zwiſchen ihm und einer Frau, deren Namen ich nie gehört hatte aus ſeinem Munde.

Erſt um die Stunde, wo das Schauſpiel anfing, kam der Verräther wieder, mich abzuhohlen.

Ich hatte mir vorgenommen, auf den Fall, wenn die Leute in den Nachbarlogen mir nicht anſtehen ſolten, mich bald wieder zurükzuziehen; aber auch von dieſer Seite ſchien der gefällige Hauptmann mein Beſtes beſorgt zu haben. Die Loge zur rechten Hand war mit unbeträchtlichen Geſichtern beſezt, und die zur linken leer.

Das Stük fing an. Eine leichtſchwebende muntere Symphonie ſpannte meine Empfindungen zu einer freundlichen Höhe. Sanftleuchtende Fünkchen von Heiterkeit hüpften auf in meinem Herzen, und ſtilles Wohlſeyn umgab mich. Meine Aufmerkſamkeit war gefangen. Das Stük ſpielte fort; und nicht eher, als bis der erſte Akt ſich zu Ende neigte und ein Geräuſch mich herumzog, bemerkte ich, daß ich allein war in meiner Loge. Ich ſah mich um nach dem Hauptmann. Er war verſchwunden.

Was ich vorher auch nicht von weitem geahndet hatte, fiel mir izt auf's Herz, als wäre ich von einem Schuſſe getroffen. Ich hörte keine Muſik mehr, griff nach meinem Hute und wolte zur Thür hinaus.

Gerade als ich in den Hintergrund der Loge trat und die Hand an's Schloß legte, ging die Thür in der Nachbarloge zur Linken auf. Geſehn werden konte ich nicht; aber auch nichts ſehen. Noch immer die Hand am Schloß, horchte ich einige Augenblicke. Die bisher leere Loge war nun beſezt; das hörte ich. Von wem? Vor der Frage ſchauderte ich zuſammen.

Es war mir unmöglich, fortzugehen, eh' ich nicht wenigſtens einen zuverläſſigen Laut vernommen hatte, und doch ſtieß mich das Gefühl, wenn ich in meinem Dunkel wie auf der Lauer ſtehend entdekt werden ſolte, mit Ungeſtüm fort. Zu dieſem Tumult meiner Seele rauſchte der Schlußchor des erſten Akts der Muſik mit Trompeten und Pauken.

Endlich nehm' ich mich zuſammen und will das Schloß aufdrücken. Siehe! es iſt eins von den Schlöſſern, die man von innen und auſſen nur mit einem Schlüſſel öffnen kan. Ich taſte nach dem Schlüſſel. Es ſtekt keiner. Ich ſuche ihn in meiner Taſche. Aber ich wußte gewiß, ich hatte ihn nicht ausgezogen. Meine beiden Hände tappen auf dem Boden umher. Kein Schlüſſel zu finden.

So mag wohl einem Diebe das Herz ſchlagen, der ſich auf der Flucht beim Rokſchooße gehalten fühlt, wie mir in dieſem unſeeligen Empfindungsgewühle. Unmuth und Schaam, Entſchloſſenheit und Angſt drükten meine ganze Kraft wie in ein Pünktchen zuſammen. Ich erhub mich, mit einem derben Tritt die Thür zu ſprengen; aber der Gedanke, daß ich für einen Tollhäusler gelten würde, wenn ich als der Urheber eines ſolchen Lärm bekannt würde, zog meinen Fuß nieder. Sizen zu bleiben in meinem Hintergrunde war ſchändlich; denn wenn Laurette wirklich in der Loge zur Linken war, ſo ſpielte ich dann gegen ſie die Rolle eines maulenden Kindes. Was mich aber am meiſten zerriß, war die Ungewißheit, ob denn wirklich Laurette von der Geſellſchaft ſei oder ob ich gegen mich ſelbſt handthiere.

Indem ſchloß die Muſik. Die Silbertöne wurden vernehmlich und ohne weiteres Horchen unterſchied ich die bekannte Sirenenſtimme vor allen andern. Der lezte Moment des Entſchluſſes war da. Und ſo biß ich die Zähne zuſammen, ging gerade vor mich hinblickend vorn in die Loge und lehnte mich lang über.

„Irr' ich mich, oder habe ich die Ehre den Herrn Grafen von Donamar zu ſehn?" — tönte es ſogleich franzöſiſch von der Seite herüber.

Ich richtete mich auf und machte gegen die Geſellſchaft eine tiefe Verbeugung. Damit hätte ich nun die Converſation ſchlieſſen und mich wieder zurükziehen können in meinen Hintergrund oder mindeſtens ſtillſchweigen und meine Antworten auf Ja und Nein einſchränken, wenn es beſſer war, vorn zu bleiben; aber — guter Gott, warum gabſt du doch dem Menſchen zu ſeinen Naturgefühlen auch ein Schlendriansgefühl, ein Ankleben an dem Gewohnten, wo Herz und Verſtand nichts wiſſen? Ohne zu denken, was ich ſagte, hatte ich das verdammte: Wie befinden Sie ſich? über meine Lippen gejagt. Die kluge Laurette fing es auf, und ich war gebunden.

Wie die Weiber von Welt die Kunſt, Muth zu machen, unter allen Künſten am beſten verſtehn, ſo zeigte ſich auch die feine Laurette dießmal in ihrer Stärke. Sie fing leicht an zu plaudern, und wenn gleich das, was ſie in den erſten Minuten vortrug, für mein betäubtes Gehör verloren ging, ſo ließ ſie ſich dadurch nicht abhalten, fortzuplaudern, ſo leichtmüthig, ſo artig, ſo bezuglos, über Wetter, über Reiſen, über Schauſpiele, daß ich endlich einen Akkord angeben mußte, um nicht ſtatt ihrer mich ſelbſt auf das gemeinſte zu compromittiren.

Bei dem allen war es für die Weltfrau ein Hazardſpiel, daß ſie mich ſo zu mir ſelbſt kommen ließ, und wer weiß, ob nicht meine Verwegenheit, auf dieſe Art gewekt, der ihren über den Kopf gewachſen wäre, wenn meine Gegnerin nicht Unterſtüzung gefunden hätte von einer Seite, die keiner anweſenden Seele bekannt war, auſſer mir. Die Geſellſchaft beſtand noch aus drei andern Perſonen, und unter dieſen ſah ich nur die mit den Augen voll Wunderlicht; und dieſe Augen blikten mich, eine Sekunde nur, aber doch eine Sekunde, ſchleierlos in heller Herrlichkeit an.

Das ſind Augen, Schönheitskundiger San Giuliano! — Nicht das Brillantenfeuer, nicht der lebendige Zitterſtern, der unter den unruhigen Wimpern einer Laurette Funken wirft; eine ſtille, ſtrömende Klarheit, ohne Verbild und Nachbild in der Natur; ein dunkelblaues leuchtendes Sonnenrund im großen, offnen, weißbläulichen Felde. —

Unbefangen, als waltete die friedſamſte Bekanntſchaft unter uns, ſtellte die wohlgewandte Laurette mich ihrer Geſellſchaft und ihre Geſellſchaft mir vor. Da hieß es denn: Dies iſt der Herr Marquis von Creſſy — er war es leibhaft, der leidige Rabenkopf, der mir im Walde bei M** ſo kek in den Weg trat — und dies die Marquiſin von Fougeres — ein karminrothes, verbrauchtes Geſicht mit prätendirenden Mienen — und dies — warum kam denn die Reihe der Präſentation an die zulezt? — Mademoiſelle D'Aubecourt. Alſo Mademoiſelle? Nicht Frau? Und doch war der Herr Marquis vormals im Walde ſo geſchwind drüber aus, mir zu bedeuten, daß ſie ſeine Frau ſei! — Und Mademoiſelle D'Aubecourt! Alſo wohl eine Franzöſin? Und doch floſſen ihr die wenigen deutſchen Worte, deren Nachklang meinem Herzen ſo wohl thut, ſo deutſch von den Lippen! — Dies alles fuhr mir durch den Sinn, als Laurette von Wollenſtädt den Namen ausſprach; und ſo ging es natürlich zu, daß ich als Compliment auf die Präſentation mit bedeutungsreicher Verwunderung ausrief: "Mademoiſelle D'Aubecour?" —

"Wie? — fuhr Laurette auf — Kennen Sie etwa ein Frauenzimmer dieſes Namens? Oder — ſuchen Sie eins?" —

Laß die Schlange, dacht' ich, ihr Gift verziſchen, und gab keine Antwort. Aber Monſieur de Creſſy, der hizigen Naturells iſt, ſchritt eilfertig an meiner Statt zur Auseinanderſezung unſrer Bekanntſchaft, und erzählte die Geſchichte von der zerbrochenen Axe mit der Ausführlichkeit, wovon er mir ſchon damals eine Probe gegeben hatte.

Während er ſchwazte und die überraſchte Laurette ganz Ohr war, ſuchte ich noch einen Blik von den Augen zu erſtehlen, die mich, wie ich aus dem erſten verſtanden zu haben glaubte, nicht unfreundlich treffen konten; aber ſie ſahen zur Seite, als wäre ich nicht da.

Meine Entſchloſſenheit gab mir einen Beweis ihrer Wiederkehr. Denn noch war der Franzoſe mit ſeiner hiſtoriſchen Erläuterung nicht fertig, als ich — es war bis dahin nichts als franzöſiſch geſprochen worden — die Augen auf deutſch anredete:

"Fräulein D'Aubecourt, ſind Sie glüklicher gereiſet, ſeitdem ich nicht ſo glüklich geweſen bin, Sie zu ſehen?" —

Das blaßröthliche Antliz hub ſich hochglühend auf. Lauretten fiel der Fächer aus der Hand. Dem Marquis ſchmolz das Wort auf den Lippen.

Aber die Holde antwortete mit geſenkten Wimpern:

— "Ihre Theilnahme, Herr Graf, ſcheint gröſſer zu ſeyn, als die Unfälle, die ſie erregen." —

Was war das? Wärme oder Kälte? Wendung oder Meinung? Mit einer leichten Beugung lehnte ſie ſich, als ob etwas ihre Aufmerkſamkeit anzöge, in's Parterre hinab. Mir war wie einem, der in's unrechte Haus gekommen iſt. Laurette wagte denn doch nicht zu lachen.

Der Marquis räuſperte ſich und beendigte ſeine Erzählung.

Nach einer kurzen Ruhezeit zog mich Laurette wieder in's Spiel:

"Von dieſer Geſchichte haben Sie, Herr Graf, mir doch nie etwas mitgetheilt!" —

— "Daran hab' ich ſehr wohl gethan." — Mit der pragmatiſchen Antwort wandte ich mich kurz um, und ſah in's Parterre.

"Nun, nun! — lachte ſie bitter — ſo hat uns Ihr Ausruf bei dem Namen der Mademoiſelle D'Aubecourt deſto mehr mitgetheilt." —

Ich war im Gange, und die Replik erfolgte ohne Beſinnen:

"— Gerade ſo viel, als dieſe Bemerkung von den Geſinnungen der Frau von Wallenſtädt entdekt." —

Aber auch ſie war noch nicht fertig, und ihre Stiche trafen mein Herz ſchmerzhafter, als meine Hiebe das ihre.

"Ein trefflicher Zuſaz, den Herrn Grafen gehörigen Orts zu empfehlen." —

Sie nikte mit einer leichtſinnigen Wildheit gegen die ſtille Geſtalt, die ſich abgewandt hielt von uns Allen. Die karminfarbne Marquiſin lachte überlaut. Er, der Marquis, richtete ſich in die Höhe und krümmte dabei den Nacken wie ein Hahn, der krähen will. Eh ich mit dem neuen Ausfall zurecht kam, wurde der Vorhang aufgezogen und die Muſik machte unſerm Intermezzo ein Ende.

Izt kam auch der Hauptmann W** wieder in meine Loge und entſchuldigte ſich, daß er den Schlüſſel mitgenommen habe in Gedanken. Welche einzige Antwort auf dieſe Frage war ein Blik, den er deuten konte nach Herzensbelieben. Nachdem ich noch ein Viertelſtündchen geſeſſen hatte, empfahl ich mich höflichſt.

VII.

Ferdinand von Seltiz an den Grafen Donamar.

M**, d. 26. April.

Die geſchäftloſe Einſchränkung, in der ſich izt, lieber Donamar, deine Stunden verlieren, geſtattet dir's wohl, einen Brief von deinem Freunde mit Ruhe zu leſen.

Wenn du mir nicht verzeihen kanſt, daß ich dich aus dem Schooße eines Glüks geriſſen habe, das deinen innern Adel beflekte, ſo verzeihſt du mir vielleicht die Bezeugung meiner unwandelbaren Theilnahme an Allem, was dir begegnet. Auch eine Bitte, wenn du ſie gleich nicht erfüllen willſt, kan doch dein Herz nicht für Beleidigung nehmen.

Jeder Schritt, den du, lieber Donamar, thuſt, und jeder den ich thue, ſeitdem wir nicht mehr eines Weges gehen, überzeugt mich mehr und mehr, daß deine Vorſtellungen von Lebensgenuß und nüzlicher Thätigkeit ſich ſo weit entfernt haben von den meinen, daß ich unrecht oder thöricht handelte, wenn ich dir Vorſchläge thun wolte, wie du dich zurükfinden könteſt zu einem oder anderm der Freudenpläzchen, wo wir ſonſt mit der Welt ſo zufrieden waren, als mit uns. Biſt du glüklich — ſei es auf welche Art es wolle — biſt du nur wirklich glüklich, ſo werde ich dich, wenn ich mich auch nicht freuen kan mit dir, doch nie wieder ſtören. Biſt du aber unglüklich, dann, lieber Donamar, gönne es mir, daß ich mit dir weine; dann verſuch es, ob du keinen Troſt mehr finden kanſt in meinen Armen. Komm zu mir, Lieber, wenn du auch nur noch Vertrauen fühlſt zu dem Freunde, der ſonſt deine Liebe beſaß! Komm zu mir! Dies iſt meine herzliche, meine vernünftige Bitte.

Iſt dir der Soldatenſtand noch immer der rechte? Scheint es dir nicht zuweilen, daß du mit deinem weitreichenden, in jeden Kreis des menſchlichen Intereſſe wirkenden Geiſt größere Dinge thun könteſt, wenn du ſo bald als möglich wieder einlenkteſt in die Bahn des Staatsmanns? Du willſt nichts davon hören, wenn man dich einen Philoſophen nennt, und biſt doch ein , ſo ungelehrig du dich auch ſtämmen magſt gegen alle Philoſophie, die nicht auf deinem eignen Boden gedeiht. Deine Sache iſt es nicht ſowohl, einen abgeſonderten Plan zu verfolgen, als zu arbeiten für das Gute im Ganzen. Dein Gefühl für Menſchenwerth iſt die Quelle deines Patriotiſmus. Du biſt alſo, wenn überhaupt Beſtimmung gelten ſoll, weit eher zum Miniſter als zum General beſtimmt, biſt es um ſo mehr, da du in Zeiten lebſt, wo militäriſche Thaten, den Werth, den ſie in ſich ſelbſt haben, abgerechnet, für die Verbeſſerung des Ganzen ſehr wenig wirken. Scheint dir dies nicht der Fall zu ſeyn, ſo iſt dir doch, ſoviel ich dich kenne, die gröſte Wirkſamkeit die liebſte. Wie viel gröſſer aber iſt nicht der Kreis des Staatsmanns, als der Kreis des Soldaten! — Und ſolteſt du auch hierüber anders denken, ſo haſt du doch, ſo wie du izt ſiehſt, noch manchen Schritt zu thun, eh du an dein Ziel kömmſt, und ein kurzes Ausruhen in der Geſellſchaft zweier glücklicher Menſchen könte dir eine gute Vorbereitung werden zum raſcheren Fortgang.

Das Glük, das mir zu Theil worden iſt, wirſt du mir nicht beneiden; denn es iſt nichts, als ein glüklicher Eheſtand; aber meine und meines lieben Weibes Sorgfalt, dir deine Wünſche abzuſehn, dir kleine Erhohlungsfreuden einzuleiten nach deinem Sinn, solte die ganz verloren seyn an deinem Herzen? Solte Wohlwollen und Innigkeit dich nur rühren können und nicht auch erheitern?

Mach' uns Bedingungen, lieber Donamar! Wir wollen ſie alle eingehen. Seze Punkte feſt, die in keinem Geſpräch berührt werden ſollen! Es wird uns nicht ſchwer fallen, in gehöriger Entfernung zu bleiben. Nur, Lieber, mache uns die Freude und laß dich einmal bewirthen an unſrem Heerde!

Eine klein: Nachricht muß ich dir denn doch mittheilen, auf die ich vielleicht nicht verfallen würde, wenn ich nicht noch dieſen Morgen den zweiten Brief wiedergeleſen hätte, den du mir aus dem preuſſiſchen Lager ſchriebeſt.

Dein Auftritt im Walde, der ſo lebhaft auf deine Einbildung wirkte, erinnerte dich, du wußteſt ſelbſt nicht wie? an deine erſte und unſchuldigſte Liebſchaft, an die kleine Franziska, die mit ihrem Vater in Weſtindien ſolte verſtorben ſeyn. Erinnerſt du dich auch noch des Bedienten, den der Hauptmann St** mitnahm, des luſtigen Markus? Dieſer Markus iſt vor einigen Wochen zu uns wiedergekehrt, ſo reich, ſo vornehm, daß ich ihn nur an ſeinen Einfällen wiedererkannte. Unter vielen andern Neuigkeiten von der untern Hälfte der Erdkugel, worin er unerſchöpflich iſt, erzählte er mir auch, daß ſein guter Herr an der Epidemie, wovon wir damals in den Zeitungen laſen, geſtorben ſei und leider nicht in den beſten Umſtänden; ſeine Tochter aber — der alte Markus verjüngt ſich, wenn er von ihr ſpricht — ſei von der Krankheit geneſen. Was weiter aus ihr geworden ſei, könne er nicht ſagen, denn er habe ſich gerade damals verdungen auf ein holländiſches Schiff nach Surinam, und zwei Jahre darauf, als ihn eine Geſchäftsreiſe wieder nach Martinique gezogen, ſei ſie nicht auszufragen geweſen.

Kannſt du errathen, lieber Donamar, was ich mir zu denken erlaube? Du phantaſirſt gern, und ich berechne gern mögliche Fälle. Wie?

Wenn wir diesmal auf Einen Punkt träfen? — Ich liebe es nicht, unwahrſcheinliche Ereigniſſe in Anſchlag zu bringen; aber wer erſt eine Reiſe um die halbe Erde macht, in deſſen Lebenslauf wird vieles wahrſcheinlich, das es ſonſt nicht iſt. Kinderſpiele haben oft ernſthafte Folgen. Erkundigungen können Niemand ſchaden. — Wenn nun das Frauenzimmer, das dich ſo ſeltſam an die kleine Franziska erinnerte, wirklich die großgewordene Franziska wäre? Wenn ſie, die du als Kind deine Braut nannteſt, nach einem ſo wunderbaren Wiederfinden dein Weib würde? — Ich will dir nur geſtehen, daß der Wunſch, dich verheirathet zu ſehen, dieſen luftigen Spekulationen in meinen Augen einen reellen Werth giebt. Liebe und Ehe ſind nach meinen Begriffen unzertrennliche Dinge, und ob ſie's nach den deinigen nicht auch ſind, wirſt du den Anſprüchen der Welt und deines eignen Herzens an dich mit aller deiner Kraft und allen deinen Aufopferungen ſchwerlich Genüge leiſten.

Das weitere ſprechen wir, wenn du willſt, mündlich ab. Wenn du aber nicht willſt, ſo gelobe ich dir, der kleinen Franziska ſo wenig als des Eheſtandes wieder zu erwähnen.

VIII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Caſſel, d. 28. April.

Mademoiſelle D'Aubecourt? — Das iſt kein Name für ſo ein Geſicht. Der Vogel, der ſie in ſeinen Krallen hält, mag ſie wohl ſo getauft haben. Ja, wenn ich's wüßte, daß ſie wirklich wider ihren Willen in dieſen Krallen gehalten würde — —

Mademoiſelle D'Aubecourt? — Im Grunde, wenn es ihr Name iſt, ſo iſt es ein ganz guter Name. Aber — wenn ſie nicht die Frau des Franzoſen iſt, und doch — —

Hokuspokus und Satanskunſt! Ich will dies Irrſal zerſtören, oder meinem immer bedrängten, immer mit Ketten oder Finſterniß gebundenen Geiſte endlich einmal ſeinen Willen thun, daß er davon fliege in's Land der Lauterkeit und der Wahrheit.

* * *

Liebe und Achtung ſind zwei heilige Quellen, die ſich in einander ergieſſen. Wird die eine getrübt, ſo iſt die Klarheit der andern auch nur ein kurzes Wellenſpiel, und das ſchmuzige Gewäſſer des vereinten Stroms giebt kein Gedeihen.

Faſſeſt du die Verdammniß, lieben zu müſſen, wo man nicht achtet? —

Das Weib Laurette ſchob meinen Augen Gläſer vor, daß ſie mir vergrößert erſchiene. Die Bewunderung nahm die Stelle der Achtung ein, und der Betrug konte ſeine Zeit dauren. Was geb' ich mir aber izt zum Beſten, da ich das ſtrebende Gefühl, Liebe genannt, nicht wegzuzügeln vermag von einem weiblichen Geſchöpf, das — Nun, was denn? — Verhüte der Geiſt, der mein Leben will, daß ich nicht das, was ich als möglich denken muß, als gewiß erfahre. Denn die Minute, wo mir jemand zeigt, daß ſie, die meine Seele umſchlungen hält, ihre bürgerliche Reputation verloren hat, iſt die lezte ſeines und meines Lebens.

Ein junges, engelſchönes Geſchöpf durchzieht das Land mit einem Franzoſen, der ſie bald ſo, bald ſo nennt? — Thut ſie's wider ihren Willen?

len? Warum thut ſie's denn? Die Welt iſt doch weit genug, und Klöſter wenigſtens öfnen ihre Thore allenthalben.

Und dennoch dieſer Aetherblik! dieſe himmliſche Hoheit! dieſe traurige, heilige Stille ihres Weſens! —

Wer ſie auch ſeyn mag; unglüklich iſt ſie, ſo wahrhaftig, als ich's bin.

Und mit ſo einem Kobolt von Kerl möchte allenfalls mein angetrautes Eheweib Tag und Nacht ſpaziren und reiten.

Aber — ja Aber! — Ein Aber ſchlägt das andere, und für mich iſt weder Rath noch Hülfe.

* * *

Den 30ſten.

San Giuliano! Mein Schuzgott! Meine erſte und lezte Hülfe! Sag mir, iſt es die Hölle oder nur das Fegfeuer, in dem ich ſchmachte? — Aber wie wird es ſeyn mit mir, wenn ich deine Antwort erhalte auf dieſe Frage? —

Es glükt mir nicht, eine Gelegenheit auszumitteln zur beſtimmteren Bekanntſchaft, wo es Noth thut. Ich rechnete auf Maſkenſtreiche und Liſtgriffe von der Hand, der mein Glük im Wege ſteht; aber nichts der Art. Man thut von allen Seiten, als ob man ſich um mich gar nicht bekümmere.

Nach der Marquiſe de Fougeres hab' ich mich näher erkundigt; aber niemand weiß mir mehr zu ſagen, als daß ſie ſeit einem Jahre hier wohnt und wohl gelitten iſt in den Zirkeln beim Theetiſch und allenthalben wo ich nicht ſeyn mag. Den Marquis de Creſſy kennt keine Seele.

Wie mir ſeit einem Paar Tage zu Sinn iſt, war mir noch nie. Eine Ermattung meines Körpers lähmt mich im buchſtäblichen Verſtande. Speiſe und Trank widerſteht mir. Ich glaube gar, ich ſoll krank werden.

* * *

Den 2ten Mai.

Gegen das Verbot des Arztes, der ſich mir aufgedrungen hat, ſchreib' ich dir dieſe drei Worte. Vielleicht ſind es die lezten. Mein baufälliges Leben durch Quakſalbereien zu unterſtüzen, iſt nicht meine Meinung. Schlieſſe, Geliebter, mein Andenken iſt dein großes Herz, und laß dich nicht zu lange ſuchen auf dem beſſeren Sterne!

IX.

Ferdinand von Seltiz an San Giuliano.

Caſſel, den 13. Mai.

Ihnen, Freund meines Freundes, meine Dankbarkeit bezeugen zu können für alles, was ſie in ihm auch mir gethan haben, würde ich mich doppelt freuen, wenn die Veranlaſſung dazu erfreulicher wäre. Auf Verlangen unſres ſo eben dem Tode entronnenen und zur Beſonnenheit zurückgekehrten Donamars eile ich, Sie von einer Beſorgniß zu befreien, worin Sie, nach ſeiner Ausſage, ſein lezter Brief verſezt haben muß.

Ich erhielt die Nachricht von ſeiner Krankheit durch einen meiner hieſigen Bekannten, der ihn, auf meinen Wunſch, längſt beobachtet hat, ohne von ihm beſonders gekannt zu ſeyn. Seit geſtern bin ich hier.

Kraftlos und abgezehrt liegt der kernhafte, ſchöne Mann; aber das Fieber, das ihn dem

Tode nahe brachte, iſt glücklich vorüber und ſeine Geneſung entſchieden.

Binnen den vierzehn Tagen, die unſer Freund auf dem Krankenlager und großentheils ohne Bewußtſeyn zugebracht hat, ſind um ihn her Intriguen geſpielt worden, deren Zuſammenhang ich mehr errathen als erfahren habe. Wer ſie geſpielt hat, darüber werden Sie meine Erläuterung nicht verlangen. Weil ich ſo etwas vermuthete, aber alle Zungen im Hauſe gebunden und ſelbſt die Antworten des Arztes ängſtlich fand, ſo hieß mich meine kleine Erfahrung im Lauf der Dinge Bekanntſchaft machen mit den Nachbarn. Von dieſen hab' ich denn auch ſo viel einzelne Umſtände erfahren, daß ſich leicht ein Ganzes daraus bilden läßt, das gegen die Wahrſcheinlichkeit nicht anſtößt.

Schon am erſten Tage, erzählt man mir, als der Kranke angefangen habe ohne Zuſammenhang zu phantaſiren, ſei des Abends ſpät eine Miethkutſche vor das Haus gefahren. Zwei verhüllte Frauenzimmer ſeien ausgeſtiegen ohne Bedienten. Der Arzt habe ſie an der Thür empfangen. Nach einer Viertelſtunde ſeien ſie wieder eingeſtiegen, und ſo alle Abend, bis der Kranke wieder angefangen habe mit Bewußtſeyn zu ſprechen. Eine Hausmagd will bemerkt haben, daß die eine von den beiden Damen an dem Tage, wo die wenigſte Hoffnung zur Geneſung war, beim Einſteigen in den Wagen laut geweint habe.

Donamar weiß von allen dieſen Geſchichten nichts und muß auch nichts wiſſen. Ich aber werde von dem, was mir nicht als Geheimniß anvertrauet iſt, einen erlaubten Gebrauch machen, und, wenn mein Vorhaben glückt, die Störerin alles Friedens, ſo viel ich ihr auch für ihre Thränen zu gute rechne, in Kurzem in eine ſolche Poſition bringen, daß ſie wünſchen ſoll, Caſſel ſchon im Rücken zu haben. Dann werde ich mir's zum Geſchäft machen, Nachrichten einzutreiben von dem unerklärbaren Frauenzimmer, wovon die Seele unſres Freundes voll iſt. Was auch das Reſultat aller Erkundigungen ſeyn mag; jede Nachricht, ſchlimm oder gut, wenn ſie nur zuverläſſig iſt, hat ihren Werth. Denn einem feſten, ſeiner ſelbſt gewiſſen Charakter iſt Ungewißheit unter allen Plagen die beſchwerlichſte und Gewißheit heilſamer, als die heilſamſten Arzneien.

X.

X.

Laurette von Wallenſtädt an Ferdinand von Seltiz.

Billet.

Den 14ten Mai.

Ich müßte vor Ihnen, Herr von Seltiz, ſo wohl als vor mir ſelbſt weniger Achtung haben, als ich dazu berechtigt bin, wenn ich eine Rolle, die mich mein unverhaltenes Wohlwollen für ihren Freund vor der Welt zu ſpielen nöthigt, auch gegen Sie ſpielen wolte. Die Grundſäze des Grafen Donamar über freundſchaftliches Vertrauen ſind mir bekannt. Mein gegenwärtiges Verhältniß zu ihm läßt mich nicht bezweifeln, daß Sie um das vormalige wiſſen; und daß Sie Verhältniſſe, die Ihnen vielleicht nicht lieb ſind, dennoch nicht verkennen, nicht einen entweihenden Blik darauf werfen werden, dazu traue ich Ihnen Geiſteskraft genug zu, Ihnen, dem Freunde des Mannes, den ich nicht minder hochſchäze als bedaure.

Ein ſchönes, ſeltenes Harmonienſpiel, bezaubernd für jede von Vorurtheilen unbelaſtete, für edle Empfänglichkeit gebildete Seele, hat ein unglüklicher Stoß des Ungefährs unterbrochen und die Inſtrumente auf eine Zeitlang verſtimmt. Aber verſtimmt, lieber Herr von Seltiz, iſt nicht zertrümmert. So lange Donamar iſt, wer er damals war, als er ſich ſelbſt an mich feſſelte, vermag er nicht ſich loszureiſſen von mir, wenn ich ihn nicht löſe. Kein Gott und keine Göttin kan mir ihn rauben; aber ihn aufzugeben finde ich, ſo wie nun einmal die Natur oder der Weltlauf ſein Herz verdrükt hat; für ihn ſelbſt am beſten; und deswegen bin ich dazu entſchloſſen. Welch ein unwürdiger Zuſtand für ein Weib, die ſich des Adels ihrer Abſichten bewußt iſt, ſich lieben zu laſſen von einem Manne, den ihr Wohlwollen ängſtigt! — Aber Donamars Herz abwendig zu machen von mir, iſt nicht ſo leicht, wie die Herren von der Kunſt ſich vielleicht in's Ohr flüſtern. Es iſt eine Arbeit, die einen Plan voraussezt. Dieſen zu entwerfen, bin ich izt beſchäftigt, und Sie, Herr von Seltiz, dazu einzuladen, ſchreibe ich dieſen Brief.

Hätte das hizige Fieber mir nicht den Streich geſpielt, den Mann, der ſchon krank genug war, in einen Zuſtand zu verſezen, wo man ſieht, was nicht iſt, und ſpricht, was nicht ſeyn ſolte, ſo wäre ich mit der Beſorgung ſeines Glüks längſt im Reinen, und izt, zufriedner mit mir, als mit denen, die ſehen wollen ohne Augen zu haben, auf dem Rükwege nach Berlin. Aber was der Kranke unwilkürlich verdorben hat, muß erſt wieder gut gemacht werden. Eh dies nicht geſchehen, eh nicht jedes mich betreffende unangenehme Gerücht von Grund aus getilgt worden iſt, kan ich meinen Plan nicht ausführen; und eh ich den nicht ausgeführt habe, weiche ich nicht aus Caſſel.

Kan ich, je früher deſto beſſer für Ihren Freund, der Ehre Ihres Beſuchs genieſſen, ſo läßt ſich, wie Sie wiſſen, in einer Viertelſtunde mehr ſprechen, als auf zehn Bogen ſchreiben.

XI.

Ferdinand von Seltiz an Laurette von Wallenſtädt.

Den 14ten Mai.

Ihr vortrefflicher Brief, gnädige Frau, hat die Bewunderung erhöht, die ich Ihnen nie verſagt habe. Ihr Intereſſe für das Wohl meines Freundes iſt unverkennbar; Ihre Mittel, es zu beſorgen, ſind ohne Zweifel die zwekmäßigſten.

Rechnen Sie, gnädige Frau, auf mein unbeſchränktes Vertrauen zu Ihren Talenten, wenn ich Anſtand nehme, mit meinen geringen für ſich beſtehenden Planen, die das Glük meines Freundes vielleicht von einer andern Seite erzielen, Ihnen hinderlich zu ſeyn durch eine Vereinigung mit den Ihren.

Unterdeß ſoll mich nichts abhalten, ein Frauenzimmer von ſo ſeltenen Eigenſchaften näher kennen zu lernen und dadurch einen Wunſch zu befriedigen, den ich ſchon damals empfand, als ich in M** die Ehre hatte, Sie zu ſehen.

XII.

Ferdinand von Seltiz an San Giuliano.

Caſſel, den 12. Mai.

Die Geneſung unſres Donamars geht einen ſo raſchen Schritt, als er ſelbſt. Schon bringt er die meiſte Zeit auſſer dem Bette zu und blüht zuſehends auf wie die Natur in dieſem Monat. Seinen Geiſt zu unterhalten, bedarf es wenig Mühe, aber ihn zu hemmen iſt deſto ſchwerer, beſonders wenn er Papier und Feder verlangt, um Ihnen, ſeinem Herzen unentbehrlicher Mann, zu ſchreiben.

Errathen Sie aus dieſer kurzen Nachricht ſchon, daß ich andre Nachrichten eingehehlt habe, in deren Genuß Donamar ſich geſund träumt? Aber das ſubtile Werkzeug, deſſen ich mich dazu bedient habe, möchte Ihre Vermuthung nicht ſo leicht treffen. Laurette von Wallenſtädt hat ſich ſelbſt verrathen müſſen an ihre Nebenbuhlerin.

Das leichtſinnigſte Weib, das jemals die Natur der Kunſt übergab, iſt bei aller Unſittlichkeit ihrer Seele ſo delikat gegen das Gerücht, daß ich ſie mit glücklicherm Erfolg, als ich erwartete, durch nicht erſonnene aber getreu und an den gehörigen Orten weiter erzählte Berichte an das neugierige Publikum zur Extremität getrieben habe. Sie muß keine andre Rettung haben ausdenken können, als mich ſelbſt zu ſich zu ziehn. Denn vor einigen Tagen bat ſie mich durch einen gerade ſo ſtolzen als feinen Brief, ſie zu beſuchen. Ich ergriff die Gelegenheit, und ſie hat mir gute Dienſte geleiſtet.

Weit entfernt, eine ſo ausgelernte Menſchenkennerin für überliſtet zu halten, bin ich überzeugt, daß ſie mein Verfahren ſo gut durchblickt haben würde, als ich das ihre, wenn ich ihr Zeit gelaſſen hätte, mich zu ſtudiren. Auch iſt es gar nicht anders zu erwarten, als daß ſie mehr als einen Plan ſkizzirt hat, der nur auf Umſtände wartet, um vollendet zu werden. Aber bis izt iſt ſie entweder noch unentſchloſſen, welchen Weg von mehreren ſie einſchlagen will, oder ſie kämpft mit Schwierigkeiten, die ich nicht kenne, oder ſie verwickelt ſich in ihrem eignen Gewebe, das zwar unſichtbar aber wahrſcheinlich eben darum zu dünn iſt. Dies beweiſet mir das Unſichere und Allgemeine ihrer Reflexionen, und die Art, wie ſie ſich in jedes Project, womit ich ſie zu blenden ſuchte, einließ und in einige ſich gar vertiefte. Sie iſt, mit einem Wort, verdrießlich; und gerade ſo wünſchte ich ſie zu finden.

Am erſten Mittage, wo ich ſie beſuchte, ſaßen wir gegen einander über wie zwei Schachſpieler, die mit den erſten Bauern ausrücken und einander ihre Manier abmerken. Ich brachte ihr aber die unerwartete und unerlegene Nachricht, daß ich Donamarn überredet habe, das Militär zu verlaſſen, daß ich itzt beſchäftigt wäre, ihm bei dem franzöſiſchen Commandanten die Freiheit auszuwirken unter dieſer Bedingung, und daß er auf einige Zeit mit mir gehen würde nach M**. Sie nahm dies, wie natürlich, für eine Falle. Ich ließ ſie dabei, feſt verſichert, ſie würde noch deſſelben Tages die Beſtätigung meiner Ausſagen durch ihre Kundmänner erhalten, ihre Begriffe von meiner Intriguenkunſt herabſtimmen, unvorſichtiger werden, und dadurch vielleicht ihr Spiel verlieren.

Geſtern ſtellte ich mich wieder bei ihr ein. Alles, was ſie nun vorbrachte, war verſtändlicher und beſtimmter. Sie machte zum Eingang meiner Menſchenkenntniß groſſe Komplimente, um durch den Kontraſt deſto fühlbarer zu machen, wie unweiſe mein Project ſei, Donamarn aus der groſſen Welt zu ziehn. Das war nun freilich ein Misverſtand, aber ein ſehr vortheilhafter für mich. Ich ließ ſie auch ohne Einrede ihren ganzen Vortrag endigen, und als ich aus der ſteigenden Lebhaftigkeit ihres Ausdruks den Schluß zog, daß es jezo um ihr kaltes Blut geſchehn ſei, kam ich zum Vorſchein mit dem wichtigen Punkt, daß es mir mehr, als ſie glauben könne, am Herzen liege, meinen Freund abzuziehen von einem myſteriöſen Frauenzimmer, von dem ſie wahrſcheinlich mehr wiſſe als ich.

Das war ihr ein Bliz aus hellem Himmel. Halb freudig, halb finſter, ſah ſie mich ſtarr an.

„O ſchön! — rief ſie — bei der Ehre der Freundſchaft! Das hat Ihnen alſo Ihr Freund wohlbedächtig verſchwiegen, wer die neue Gebieterin ſeines Herzens iſt? So muß ich's denn wohl an ſeiner Stelle kund thun.“ —

So ſchnell glaubte ich nicht zum Ziele zu gelangen, und ohne Hülfe meines Schnupftuchs hätte ich auch wahrſcheinlich meine Freude und meinen Gewinnſt verrathen. Ich ſprach aber ſchnell, um mich zu äuſſern:

“Es iſt wohl, beim Lichte beſehn, eine verlohrne Kreatur, eine“ — Sie fiel mir in's Wort.

“Nein, unrecht wollen wir ihr nicht thun. Sie iſt nichts ſchlimmeres, aber auch nichts beſſeres, als eine Närrin, eine trübſeelige, melancholiſirende Madonne von unerhörter Sprödigkeit. Der Marquis verſichert, ſie ſei von ſehr gutem Herkommen. Wie ſie aber in ſeine Hände gerathen iſt, mag Amor oder Aſmodi wiſſen. Genug, er will ſie zur Frau haben, zur wahren, ehrlichen Ehefrau, und ſie ſträubt ſich dagegen, als ob er ihrer in Sünde und Unehren begehrte. Seit Jahr und Tag zieht er ſie in der Welt umher, um ſie müde zu machen, glaub' ich, damit ſie folgſam werde. Bös iſt der Mann gar nicht. Nur die Leidenſchaft für ſeine Unbarmherzige hat ihm alle fünf Sinne verkehrt. Sein lezter Troſt iſt, daß keiner ſich glücklicher nennen kan, als er. Um ſich aber dieſen Troſt zu ſichern, bewacht er die Deſpotin ſeines Herzens wie jener Hund den Heuhaufen mit einer Wuth, die alles zerreißt, was ihr zu nahe kömmt. Mich hatte er anfangs auserſehn, den eiſernen Riegel wegzuſchieben von der Thür zu ihrem Herzenskämmerlein; aber auch gegen mich wurde er bald mistrauiſch, und that recht wohl daran, denn die Arbeit machte mir Langeweile. Nun hat ſie kein menſchliches Geſchöpf um und neben ſich als ihn und eine abſcheuliche alte Zofe, die ihr bei Tage und bei Nacht das Regiſter ſeiner preiswürdigen Qualitäten ablieſ't. Um aber das Feld auch von weitem rein zu halten, ſchleicht ein andres Unweſen von ähnlicher Art, ſein Kammerdiener, wie ein Flurſchütz umher und paßt jedem Fremden auf's Lauer." —

Sie machte eine Pauſe, um wieder zu Athem zu kommen. Ich fand es nicht für gut, ihr die Zeit dazu zu laſſen, und fragte mit möglichſter Ruhe:

"Wie verträgt ſich's aber mit der Eiferſucht des Marquis, daß er ſeine Schöne in's Schauſpiel führt?" —

Ohne Säumen ſprach ſie weiter: "Das läßt ſich doch, dächt' ich, eher begreifen, als wenn er ſie in Aſſembleen und häusliche Geſellſchaften führte. Etwas muß er doch thun, um zu zeigen, daß er auch gnädig ſeyn kan, und im Schauſpiel ſorgt er immer für eine Loge, nach deren Nachbarn er ſich vorher erkundigt." —

"Da wundert's mich dennoch, ſagte ich, daß ſich kein gutherziger Ritter gefunden hat, ſie zu erlöſen." —

Sie ſchüttelte den Kopf. — "Wie kann ſich denn einer finden, wenn ſie keinem ihre Noth klagen darf? Und wenn ſie's dürfte, ſo fragt ſich noch, ob ſie's wolte. Es ſieht wunderbar aus in ihrem kleinen Herzen; denn ſonſt müßten ihre großen Augen längſt einen Schlupfwinkel entdeckt haben zum bequemen oder unbequemen Entwiſchen. Der Knoten, das denk' ich wenigſtens, mag wohl im Geldbeutel ſitzen. Sie ließ ſich einmal ſo etwas verlauten. — Aber wie

kom-

kommen wir darauf, dies Kapitel ſo umſtändlich abzuhandeln?” —

Auf einem untergrabenen Wege, dacht' ich, und antwortete nicht ohne Lächeln:

“Mich dünkt, gnädige Frau, es liegt nicht wenig daran, daß Donamar dieſe Nachrichten auf die rechte Weiſe erhält, eh ihm ein Andrer wer weiß was? von dieſer Dame erzählt, das ſeine Neugier nur mehr reizen könte. Noch iſt es eben Zeit, ihn davon abzulenken. Laſſen Sie uns ausforſchen, ſoviel irgend möglich iſt, damit er jede Kunde aus unſrer Hand empfange. Wenn wir zum Beiſpiel herausbringen könnten, was für eine Landsmännin die Dame, und was ihr Familienname ſei, das könnte vielleicht nüzlich für unſern Zwek werden. Sie, gnädige Frau, haben dazu vortrefliche Gelegenheit, und ihren Talenten iſt nichts unmöglich.” —

Sie ſah mich an mit einem langen, ſchneidenden Blicke, rükte zur Seite auf ihrem Kanapee und zupfte an ihrem Halstuch. Eine ſichtbare Veränderung gieng in ihr vor.

Sie trauen mir zu viel zu, Herr von Seltiz — ſagte ſie in dem Ton, wie man kalten

Rath oder abſchlägige Antwort ertheilt — Ich muß Ihnen nur offenherzig geſtehen, daß ſelbſt die Nachrichten, die ich Ihnen mitgetheilt habe, ſehr unzuverläſſig ſind, mehrentheils auf Vermuthungen hinauslaufen und — daß ich an Ihrer Stelle noch nicht wagen würde, irgend einen Gebrauch davon zu machen." —

Ihr Blick wurde immer ſchärfer. Ich behielt aber meine Faſſung.

"Keinen Gebrauch, antwortete ich, als einen vernünftigen und behutſamen."

Mit dem Worte ſtand ich auf. Dies ſchien ihre Ungewißheit, was ſie von meinen Abſichten glauben ſolte, zu vollenden. Sie ſtreckte den Finger aus und ſagte langſam und mit vielem Ausdruck:

"Herr von Seltz, nehmen Sie ſich in Acht!"

— "Vor wem, gnädige Frau?" —

"Vor Ihrem Verſtande."

— "Ich habe einen getreuen Hüter an dem Ihren." —

In dieſer zweideutigen Minute zog ich mich mit einer freundlichen Verbeugung aus der Thür. Als ich in meinen Wagen ſtieg, dacht' ich: So gewiß, als ein Weib nie aufhört ein Weib zu ſeyn, iſt die Klügſte verrathen, wenn wir es dahin bringen können, daß ſie uns etwas erzählt.

* * *

Den 19ten.

Von der Wirkung meiner eingezogenen Nachrichten auf das Gemüth unſres Freundes habe ich geſchwiegen, bis ich etwas Zuverläſſiges ſagen konte. Dies war nicht eher möglich, bis ich ihm alles Nöthige mitgetheilt hatte, und als ein guter Arzt mußte ich meine Stärkungsmittel nach und nach in mäßigen Doſen geben. Wenn die wohlthätige Freude über die eine Kleinigkeit nachließ und die Sehnſucht nach einer neuen lebhaft wurde, dann erſt mußte ich dieſe anbringen. So behielt ich auch die Eindrücke zum Theil in meiner Gewalt. Denn ich habe Lauretten von Wallenſtädt im ganzen Ernſt nicht belogen. Mein lezter Zweck iſt und bleibt, meinen Freund wieder in ein ordentliches Lebensgleis zu lenken und ihn von ſeinem neuen Idol ſo gut abzuziehen als von dem alten. Der Nachrichten von der ſogenannten Mademoiſelle

D'Aubecourt bediene ich mich nur, ihn zu erheitern und ſein Vertrauen zu feſſeln. Denn ein Einfall, den ich mir erlaubte, daß dieſe Mademoiſelle D'Aubecourt vielleicht die weſtindiſche Franziska von St** ſei, war im Grunde nur ein Spiel mit der Möglichkeit, das ich an Donamar nie verrathen haben würde, wenn ich nicht geſucht hätte dadurch — denn das Kind hieß ſeine Braut — eine angenehme Vorſtellung vom Eheſtande in ſeine Seele zu ſpielen.

* * *

Den 21ſten.

Bekümmert kam ich hieher, bekümmert muß ich wieder ſcheiden. Donamar iſt zwar ſo gut als geſund, aber er darf noch nicht reiſen, und mich ruft eine Staffete plözlich nach M** zurük. Nie durfte er weniger ſich ſelbſt überlaſſen werden, als izt; und doch muß ich von ihm.

So koſtet denn auch mir die Erfüllung meiner Berufspflicht ſchon Thränen?

XIII.

XIII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Caſſel, den 22. Mai.

Guten Morgen in dieſem alten Leben, mein San Giuliano! Wie in den chriſtlichen Auferſtehungsgemälden die Gläubigen ſizen, halb in der Erde ſteckend, den Blick gen Himmel erhoben, und mit den Händen angeſtemmt an das Grab, um ſich aufzuarbeiten zur Vollendung, ſo ohngefähr ſize ich hier in einem Polſterſtuhl und habe ſublime Vorſtellungen von mir und den menſchlichen Dingen.

Einen Blütenzweig vom ſchönſten Apfelbaum haben ſie mir bringen müſſen; der iſt meine Palme. Heute ſezte ich auch eine Prämie darauf, wer mir noch einen Veilchenſtrauß verſchaffte; aber die Veilchenzeit iſt vorüber.

Doch iſt nicht Alles gut, und erinnert nicht Alles an etwas Gutes? — Mein Blütenzweig iſt ein natürlicher, alſo ein beſſerer Blumenſtrauß als ein Veilchenbündel, das auseinander fällt, wenn du den Faden löſeſt, der die einzelnen Stiele zuſammenzwängt. Und die Blütenſeele eines Mädchens, die von Naturwegen verknüpft wäre mit meiner Seele, ſolte nicht reizender ſeyn im Bunde mit mir, als eine mit meinen Sinnen zuſammengekünſtelte Witwe?

San Giuliano! Was auch die Kritik dagegen hat, man liebt ein Mädchen ganz anders, als ein Weib. So fromm auch ein Herz iſt; die Phantaſie kan das Ausplaudern nicht laſſen. Es mag Fälle geben, wo der Schleier, den Sitte und Nothwendigkeit weben, dichter iſt, als der Schleier der Natur. Im Ganzen aber iſt denn doch wohl immer die Liebe zu einem Mädchen für Leib und Seele erfreulicher und geſunder.

Schilt ja nicht, um des Maimonats willen! ſchilt nicht auf meine lieblichen Contemplationen! — Es ſieht ſo ordentlich aus in meiner Seele, wie es ein Beichtvater fodern kan. Ich weiß recht gut zu unterſcheiden, wo der Kukuk ſich verſtekt und wo die Nachtigall niſtet. Mein Herz iſt ſo zahm, daß du damit ſpielen könteſt wie mit einem Eichhörnchen.

Geſtern hat mich mein wackerer Seltiz wieder verlaſſen, und mein Seegen ſchwebt ihm nach. Die Dankbarkeit hat mich auf's neue verbunden mit ihm; und wenn er mir gleich nie einen San Giuliano erſezen kan, ſo lieb' ich ihn doch von ganzem Herzen.

"Es iſt dir nicht gut, daß du allein bleibſt!" ſeufzte Seltiz beim Abſchiede. Aber bin ich denn allein? — Ein leichtſinniges, herzensliebes Mädchen leiſtet mir bei Tag und Nacht ſüße Geſellſchaft. Ihr Name iſt Hoffnung. Durch ein Fernrohr läßt ſie mich einen Myrtenhain ſehn, und raunt mir zu, die Göttin der Liebe habe ihn gepflanzt für ihre Erwählten. Weit hin liegt dieſer Hain; aber wie weit? hüt' ich mich weislich zu fragen. Dafür ſpar' ich meine Kräfte mit Sorgſamkeit, um deſto ſicherer fortzuſchreiten nach der glüklichen Gegend.

Mein unſterblicher Geiſt iſt zwar einer von der unruhigen Art; aber ich diſciplinire ihn auch mit preuſſiſcher Strenge. Er hat einen langen Weg vor ſich, einen ſchwer zu findenden Weg. Wie wolte es ihm da ergehen, wenn Stürme der Sehnſucht die Wolken vom Rande des Horizontes heraufjagten, ſeinen Tag zu verdunkeln? —

Mein Seltz iſt nicht vergebens hier geweſen, wie du ſiehſt; und auch du wirſt mir, wie ich hoffe, einmal einräumen, daß ich guten Rath wohl ſchäze, wenn er nicht für alle Menſchen gleich gut iſt.

* * *

Den 24ſten.

Allerfreuerin!
Allbeſeelerin!
Du allein an Kraft und Luſt,
Du allein an Herrlichkeit
Ueberſchwenglich!
Dein Athemduft durchweht das Herz
Mit panacäiſchem Liebeswohl.
Von deiner Harmonien Wiederklang
Ertönt die freie Seele.
An deinen Buſen ſenkt' ich mich
Voll ſäuſelnder Endymionsgefühle.
Mit wallendem Leben
Umfingſt du mich;
Und ſtark wie ein Orion ſtand ich auf.
Drum ſey von allen Blumen
Der Freudigkeit die ſchönſte,

Von allen ſüßen Früchten
Der Thatenluſt die beſte
Zum Opfer dir, und dir allein,
Mit einer Thräne dargebracht,
Natur! Natur! Natur!

Zum erſtenmale ſeit meinem Hinfall ſah ich heute wieder den blauen Himmel mit ſeiner alten, herrlichen Wölbung über mir. Kein Menſchenwerk hielt mein Herz gefangen. Ungehemmt wie die Sonnenſtrahlen flogen meine Gedanken durch die unendliche Bläue, und meine Seele wurde groß wie die Welt. —

Als aber der befriedigte Blick heimkehrte zur guten traulichen Erde und ich des Himmels vergaß über dem ſproſſenden jungfräulichen Grün, auf dem ich ruhte, da verhallte der Symphonienſchwung meiner Gefühle in ſtillmelodiſche Bebung. Liebevoll küßt' ich einen Grashalm. Dann zog ich meine Schreibtafel hervor, einige der Träume, die meiner Seele vorüberflogen, im Fluge zu feſſeln; aber das Bild der Bilder, das mir in ihnen immer und immer erſchien, wollte ſich durchaus nicht feſſeln laſſen.

Süß umhaucht von Silberbirkenzweigen,
Fühlt' ich lichtumfloßne Phantaſien
Auf und ab in meiner Seele ſteigen,
Leuchten, lodern und verglühn.

Bienen ſummten; Maienkäfer ſchwirrten;
Mücken tanzten um mein Blätterdach;
Nachtigallen ſchlugen; Tauben girrten;
Echo ſchlug und girrte nach.

Meine Arme huben ſich wie Schwingen;
Und bei allem Schwung und allem Licht
Kont' ich doch nichts ſagen und nichts ſingen,
Liebe, warum kont' ich's nicht?

* * *

Den 25ſten.

Aber bei aller Maienpracht! ich möchte gern weiter.

Das Haus, das meine Freude umſchließt, kenne ich nun und gehe eine Stunde um die andre auf der entgegengeſezten Seite der Straße langſam hinab, zähle die Fenſter und warte, ob ſich keins öffnen will. Keins öffnet ſich. Neue Sehnſucht iſt alles, was ich heimbringe.

Nicht einmal meinen eignen Bedienten darf ich gebrauchen zum Weiterfragen an den Orten, wo etwas zu erfahren iſt; denn die Eiferſucht des Marquis hat jedes Terrein beſezt.

* * *

Den 27ſten.

Faſt möchte ich beten, daß doch meine gefallenen Kräfte ſich etwas langſamer aufrichteten; denn je geſunder ich werde, deſto mühſamer wird mir's, die Souveränität über meine Wünſche zu behaupten. Wenn ein Menſch von der menſchlichen Art ſich ganz am Zaum hat, ſo kan man immer auf Ermattung in ſeinem Körper rechnen, oder auf Reſignation in ſeiner Seele.

Geſezt nun, ich wagte einen Sturm — — Ja, hätt' ich ſie nur erſt geſprochen, nur einmal geſprochen, nur mindeſtens einen Brief ſicher in ihre Hände gefördert! — Durch die Thüren und Thore des Marquis wolte ich meinen Weg finden, und ſolt' ich ſie mit Petarden ſprengen.

Sie iſt eine Gefangene, eine, nach aller menſchlichen Wahrſcheinlichkeit, ungerecht und gewaltſam Gefangene. Sie zu retten iſt alſo meine Pflicht, auch wenn ich ſie nicht für mich rette. Oder ſollen wir das Gefühl unſrer Herkunft ſo ganz verloren geben, daß wir auch das wahrhaftig Gute der alten Ritterſitte verwerfen?

Ohne Foderung, ohne Bitte um Lohn und Gabe will ich thun, was die Unglückliche verlangt, will ſie hinbringen, wohin ſie verlangt, und nur ihr Vertrauen verdienen.

Seit ich ſie ſchleierlos und in freiem Glanze ſah, erinnert mich ihr Bild nicht mehr an die kleine Franziska. Die ſüße Grille, die ſelbſt einen verſtändigen Seltiz anlocken konnte, hat nun ihre Reize verloren.

• • •

Den 28ſten.

Ein Schritt für tauſend!

Ein frommes Naturkind hat ſich gefunden, die gottloſen Werke der Kunſt zu zerſtören. Die Unſchuld nimmt es auf mit der Intrigue, und wird ſie entwaffnen.

Welcher Geiſterblick konnte das vorausſehn? — Aber ſo einig und einzig wie in einem Roman, der ſeinen Namen verdient, ſpinnt ſich in meinem Lebenslauf Faden an Faden.

Heute nach Tiſche ließ ich mich, wie mir's ſeit einigen Tagen Sitte geworden iſt, auf einer abgelegenen Bank in der Aue von der Maienſonne beſcheinen. Bei einem Blick zur Seite fiel mir eine Mädchenfigur auf, mehr klein als groß, mehr ländlich als ſtädtiſch gekleidet. Ihr Geſicht überſchattete ein halbaufgekrempter Strohhut, beſcheiden geſchmükt mit einem violetten herabflatternden Bande. Ihr linker Arm trug ein roth und weiß geflochtenes Körbchen, aus dem ſich ein Faden hinaufzog bis an das Strikzeug, mit dem ihre beweglichen Finger ſpielten.

Etwa zwanzig Schritt ſtand das Mädchen von mir. So wie meine Augen ſie ergriffen, zukten ihre beiden Arme, daß das hängende Körbchen hin und her ſchwankte, und das weiſſe Strikzeug auf die ſtaubichte Erde fiel.

Getroffen von dieſer Wirkung meines Hinbliks, wie ſie ſelbſt, hub ich meinen Stok auf, der neben mir hingefallen war, und machte Anſtalt zum Aufſtehen von meiner Bank. Aber eh ich's konte, ſchwang ſich das Mädchen mit dem wiederaufgerafften Strikzeug linksum und verſchwand wie ein Reh durch die Gebüſche.

"Die will gejagt ſeyn!" dacht' ich in meinem verdorbenen Weltſinn, ſezte mich wieder in meine Bequemlichkeit und kehrte mich gegen die andre Seite des Gartens.

Aber nach fünf Minuten innerer Zeit vernahm ich hinter mir leiſe Schritte, bog mich um, und ſiehe, das entflohene Mädchen ſtand neben mir, in der rechten Hand einen Veilchenſtrauß haltend. Hoch glühte ihr rundes, reines Geſicht. Ihr niedergeſchlagenes Auge ſah auf die Hand, die den Veilchenſtrauß hielt. Sie reichte ihn mir; und leiſe, wie eine Waldquelle murmelt, floß es von ihren Lippen:

"Ich wolte Ihnen was bringen, gnädiger Herr Graf."

— "Mir, mein Kind?" — Und jeder arge Zweifel verließ mich, als ich ihr unter den Strohhut in das lächelndverſchämte Naturgeſicht blikte. — "Kennen Sie mich denn?" —

"Wer?" ſagte ſie laut und verwundert, und ihr hellblaues Auge ging ganz auf.

— "Wie?" ſagte ich leiſe; und keins von uns verſtand die Frage des andern.

— "Ob Sie mich kennen, freundliches Kind?" wiederhohlte ich.

"Ob ich den Herrn Grafen kenne?" —

— "Ja; wer denn ſonſt, kleines Mädchen?" —

"Hm! — dehnte ſie langſam aus, und machte eine unfreundliche Miene — Daß der Herr Graf über mich ſpotten würden, das kont' ich wohl denken." —

— "Spotten? Gutes Kind! Was wiederfährt uns beiden, daß wir uns beim erſten Worte misverſtehn? Wie ſpott' ich denn?" —

Ich wolte eins von ihren für ſolchen Stand ungewöhnlich weiſſen Händchen ergreifen, aber ſie zog es geſchwind an ſich.

"Warum nennen Sie mich den Sie, wenn Sie nicht ſpotten wollen?" —

"Das alſo war die Quelle des Misverſtandes, daß ich gegen artige Kinder von allen Ständen gern ſo höflich als möglich bin. Soll ich denn Du ſagen, liebes Mädchen?" —

Ich griff wieder nach ihrer Hand und ſie reichte ſie mir entgegen.

"Sie können mich nennen, wie Sie wollen, nur nicht Sie. Ich bin ein armes Mädchen, habe meine beiden Eltern verloren und muß mich von meiner Hände Arbeit nähren. Meine Baſe ſagte mir heute, daß der Herr Graf ausgeſchickt hätten nach Veilchen und hätten keine bekommen. Da fiel mir ein, daß der Gärtner Krauſe eine Art von Veilchen hat, die das ganze Jahr durch blühen. Da ging ich zu ihm, und bat ihn darum, und er gab mir zu einem Sträußchen. Aber ich habe ihm nicht geſagt, wem ich ſie bringen wolte.“ —

Sie ſtokte; und das Roſenroth ihrer runden Wangen wurde zu Purpur.

Furchtſam zog ich die Hand, die während dem Reden des Mädchens in meiner Weſtentaſche einiges Geld geſammelt hatte, wieder hervor.

“ — Der Gärtner Krauſe iſt wahrſcheinlich theuer mit ſeinen Blumen. — ” So wie ſie das Geld merkte, riß ſie ſich weg von mir und fing bitterlich an zu weinen.

“Meine Veilchen! Meine Veilchen! — rief ſie — Geben Sie mir meine Veilchen wieder!” —

Wie tief war ich beſchämt!

“ — Vergieb mir, Kind!” — Und zugleich warf ich das Geld in die Büſche.

Sie ſchien beruhigt, aber nicht zufrieden.

“Das konnten Sie auch bleiben laſſen. Manchem armen Menſchen, der ſein Brod nicht mehr verdienen kan, hätten Sie damit helfen können. Nun findet es niemand, oder gar einer von den Betteljungen, aus denen nimmermehr was Gutes wird.” —

Alſo eine Predigt, von einem unſtudirten Mädchen, und eine ſehr nüzliche!

“ — Kind, du biſt eine Moraliſtin.” —

“Das verſteh' ich nicht, was das iſt.”

Sie wolte weggehn, aber ich hielt ſie.

— “Nein; ſo ſcheiden wir nicht auseinander. Du mußt mir ſagen, wie du heiſſeſt und wo du wohnſt.” —

“Wo ich wohne, das kan vornehmen Herren gleichviel ſeyn. Aber wie ich heiſſe, das kan ich Ihnen wohl ſagen. Ich heiſſe Sabinchen. Mein ſeeliger Vater war Schulmeiſter in Sangerhauſen, und meine Mutter war hier aus Caſſel gebürtig und viel vornehmer, als mein Vater. Sie ſagte, ich müßte mich nicht gemein machen. Ich wäre kein Bauermädchen. Wenn die Andern in's Feld gingen, mußte ich zu Hauſe bleiben und ſtricken oder nähen. Das iſt nun das Einzige, was ich gelernt habe. Denn nun ſind meine beiden Eltern am Flekfieber geſtorben, und ich bin hier hergethan bei meine Baſe, die mich aber nicht lieb hat." —

Der traurige Ton, mit dem ſie das Lezte ſprach, durchdrang mich.

" — Nicht lieb? Wen kan denn der lieb haben, der ein Sabinchen nicht lieb hat? — Aber woher, liebes Mädchen, kennſt du mich denn?" —

So unſchuldig als herzlich lächelte ſie mich an.

"Gingen Sie denn nicht ſchon vor Ihrer Krankheit alle Tage vor unſerm Fenſter vorbei? Und ich fragte meine Baſe, ob ſie den Herrn Offizier kennte. Und meine Baſe iſt mit Ihrer Hauswirthin bekannt. Da erfuhr ich denn auch nachher, als ich mich erkundigte, warum Sie nicht mehr vorbei gingen, daß Sie ſchwer krank geworden wären. Und da erkundigte ich mich ſo viel, und weinte ſo viel." —

Mein Herz ſchlug, als ſie inne hielt. — "Du weinteſt, Sabinchen?" — Unſre frommen Blicke verloren ſich in einander. Eine ſüße Ge walt hub meine Arme auf. Sie ſah es, und wich nicht. Aber als ich ſie an mich drücken wolte, fuhr es mir wunderbar wie ein Pfeil durch die Bruſt. Ich hielt das Naturkind und küßte es nicht.

— “Könte ich doch etwas thun, daß Sabinchen nie wieder weinte!” — Mit dieſem lautern Worte der Wahrheit ließ ich ſie los. Ruhig und unverändert blieb ſie ſtehen und blikte ſchweigend zur Seite.

— “Könte ich dich wenigſtens tröſten.” — fuhr ich ſehr ungehörig fort, weil ich nichts Gehöriges zu finden wußte.

Sie lüpfte ihren kleinen Mund. — “Ich kan mich ſelbſt tröſten. — Wenn mir nur Jemand den garſtigen Franzoſen abwehrte, der mir weder Ruhe noch Frieden läßt! — Meine Baſe ſagt, ich könte wohl einmal mich von ihm küſſen laſſen, wenn er mir ein ſchönes Präſent dafür gäbe. Aber eh ich das thue, will ich lieber in's Waſſer ſpringen.”

Erſt die Empfindung, die mich aus den Armen des liebreichen Kindes zog, und dann das Wort Franzoſe ſtörte mit Ungeſtüm meine Neugier auf.

— “Wer iſt denn dieſer Franzoſe?” —

“Er iſt Kammerdiener bei dem fremden Herrn, der ſich noch nicht lange hier aufhält — ich kan immer ſeinen Namen nicht behalten.” —

Meine Neugier verdrängte jede andre Empfindung.

— “Doch nicht bei dem Marquis von Creſſy?” —

“Ja, ſo heißt er. Sie werden ihn wohl kennen.” —

Ein Chaos von Entwürfen und Ahndungen brauſ'te ſo gewaltig in meinem Innerſten auf, daß ich einige Minuten zu antworten vergaß.

— “Sabinchen, — bat ich ſie traulich — ſeze dich einen Augenblick auf dieſe Bank. Mir iſt etwas eingefallen. Ich muß den Gang dort ein Paar Mal auf und abgehen. Es betrifft dich auch mit, was mir eingefallen iſt.”

Sie betrachtete mein Geſicht wie ein Zeichen am Himmel, antwortete nicht, und ſezte ſich auf die Bank.

Wenn es möglich wäre — kann ich nun — wenn es möglich wäre, durch dieſe Kleine mein Glük zu bauen, ohne das ihre zu zerſtören! — Sie überreden, iſt leicht. Aber iſt das gut, wozu ich ſie überreden möchte? — Und wenn ſich das, was zu befürchten ſteht für ſie, verhüten lieſſe durch meine Oberaufſicht, iſt ein Mädchenherz, das eigne Wünſche hat, groß genug zum Aufbewahren der Wünſche eines Andern, die troz aller Reſignation den ihrigen widerſprechen? — Aber wenn es möglich wäre — —

Es muß möglich ſeyn, hörte ich's rufen in mir, und ging zurük zu der Kleinen.

— "Sabinchen, ich muß dir etwas im Vertrauen ſagen. Ich habe eine Braut." —

"Das kont' ich wohl denken." — Wie beklommen der Ton ſich aus ihrer Bruſt wand! Beide Hände ſanken ihr in den Schooß, und der Kopf auf das Halstuch.

Ich nahm ihre rechte Hand auf. — "Wenn ich noch keine Braut hätte, dann würd' ich izt fragen: Sabinchen, willſt du es werden?" —

Schilt mich nicht, San Giuliano! Nie in meinem Leben war ich weniger, als in dieſem Augenblicke, ein Heuchler. Sabinchen wurde auch im geringſten nicht böſe. Ihre Augen flimmerten hell, ob ſie gleich antwortete ohne Zögern:

“Das iſt ihr Ernſt nicht. Was angehn ſoll, muß ſich ſchicken: und wenn ein vornehmer Herr ein armes, einfältiges Mädchen heirathen wollte, das würde ſich nicht ſchicken.”

— “Das wäre dann meine Sorge, liebes Sabinchen. Izt aber muß ich dir noch mehr erzählen. Meine Braut iſt mir geſtohlen worden. Und weißt du, wer der Dieb iſt? Eben der Marquis von Creſſy, bei dem dein Verfolger als Kammerdiener dient. „Du konteſt viel für mich thun, Sabinchen. Du konteſt mir meine Braut wieder verſchaffen.” —

“Lieber Gott! Ich?” —

— “Hör' an, mein Kind! — Und ſie hörte mit allen Sinnen. — Der ſchlechte Marquis hält meine Braut eingeſperrt, und niemand darf zu ihr, als eine alte, böſe Kammerjungfer und der garſtige Kammerdiener. Was meinſt du, wenn die Kammerjungfer abgeſchafft würde und du an ihre Stelle kämeſt!“ —

„Was Sie auch fragen! Wie geht denn das nur an? Und der garſtige Kammerdiener bliebe ja denn doch! Und wenn der bleibt —“

— „Hör mich nur aus, Kind! Der Menſch hat es für ſeine Zudringlichkeit wohl verdient, daß du ihm einmal etwas weiß machſt. Nicht wahr? — Nun! Sobald er dir wieder von Küſſen vorſpricht, ſagſt du, du wolleſt ihm gut werden, wenn er dich zum Kammermädchen machte bei dem Fräulein, das bei ſeinem Herrn ſei. Das verſpricht er dir gewiß; und halten kan er's, denn er thut mit ſeinem Herrn, was er will. Biſt du dann Kammermädchen bei meiner Braut, ſo beſorgſt du in's geheim unſre Briefe. Dann währt es nicht lange, ſo entführ' ich ſie, und dich mit; wir machen Hochzeit, und du bleibſt bei uns.“ —

Ein Mädchenkopf iſt leicht begeiſtert, wenn die Rede iſt von Herzensintriguen. Viele Schwierigkeiten wurden unter uns beiden noch debattirt; viele Zweifel gehoben.

Sabinchens alte Baſe iſt ſchon dieſen Abend heimlich bei mir auf meinem Zimmer geweſen und für Geld und gute Worte zu allen Dienſtleiſtungen willig und fertig. Morgen wird der erſte Verſuch gemacht; und deswegen bedarf ich dieſe Nacht keines Schlafs und habe meinen langen Brief vollendet.

XIV.

Graf Donamar an San Giuliano.

Caſſel, den 2. Jun.

Wie es nun weiter werden wird? — Gleichviel! Gleichviel! Ob ich zum Ziele gelangen werde? Wie ſoll' ich darüber grübeln? — Seh' ich doch nicht einmal das Ziel ſelbſt in heller Ausſicht! Aber den Weg dahin, den ſeh' ich vor mir im Sonnenſchein, und betrete ihn mit einer Zuverſicht, als wär' er mit Purpur belegt wie der Weg des deutſchen Kaiſers zur Krone.

Mein Unternehmen war denn doch verwegen ausgedacht, mein' ich; und es iſt geglückt, ſo geſchwind geglückt, daß ich kaum weiß, wie mir ge-

geſchehn iſt. Vor drei Tagen machte ich mit Sabinchen Bekanntſchaft; heute iſt ſie ihrer künftigen Gebieterin vorgeſtellt worden; morgen trit ſie ihr Amt an. Freilich hätte das nicht ſo kommen können, wenn der Herr Kammerdiener nicht in bitterer Feindſchaft gelebt hätte mit der alten Mamſell Kammerjungfer. Das war's aber auch, was ich längſt wußte durch meine Leute; denn ſonſt wäre gar zu wenig Verſtand geweſen in dem ohnehin dreiſten Einfall. Die alte Kreatur iſt wegen angeſchuldigter Sünden verjagt und Sabinchen dem Herrn Marquis als ein Bild der Ehrlichkeit durch die dritte Hand empfohlen worden. So fügt ſich Alles in der Welt, wenn ſich's fügen ſoll, und Alles verunglükt, wenn der Himmel nicht mitſpielt.

Vor allen Dingen hab' ich nun ſogleich ein neues Quartier bezogen, ungerührt durch das Erſtaunen meiner freundlichen Wirthin. Winke von Seltiz machten mich aufmerkſam. Die Erzfeindin hat gewußt, dies Aſyl der Gutmütigkeit, das mir anfangs ſo lieb war, in einen Schlupfwinkel der Kabale zu verwandeln.

Dazu hab' ich noch in dem abgelegenſten Theile der Stadt eine Murmelthiershöhle gemiethet, der ihr Eigenthümer, ein Leinweber, die Ehre anthut, ſie ſein Haus zu nennen. Da ſoll mich ſelbſt die heilige Inquiſition nicht auffinden, wenn ich Sabinchens alter Baſe Morgens und Abends ein Rendezvous gebe.

* * *

Nachmittags.

Cäſar der Ueberwinder wurde Herr der Welt, weil er glaubte, es werden zu müſſen, und auf ſein Glük eben ſo viel rechnete, als auf ſeine Kräfte. Auch in den Schwachen iſt dieſer Glaube mächtig. Darum bin ich übermüthig am heutigen Tage und gönne mir das. Denn ohne einen gewiſſen Uebermuth dringt die Freude nicht recht in's Leben.

Da mich's ſtieß und drükte, meinen Gemüthswechſel zu äuſſern und ich keine Seele hatte, der ich's zumuthen durfte, ſich mit mir zu freuen, ſo gab ich meinen Bedienten Befehl, zwölf Bettler in dieſer Reſidenzſtadt aufzuſuchen und ſie mit ihren Familien einzuladen auf einen Raſenplaz in der Aue. Taube und Stumme

Lahme und Blinde, Chriſten und Juden fanden ſich ein. Amphitheatraliſch mußten ſie ſich lagern. Kuchen und Rheinwein wurde in ihrer Mitte von meinen Leuten ſervirt. An einem Buſche, der Herrlichkeit gegenüber, lag ich und ſchaute und hörte, wie Hüte, Müzen und Krücken hochaufſchwirrten und mein Name bei jedem Glaſe Wein zu den Sternen emporflog.

Die weiſe Polizei fand für gut, ihre Deputirten zu ſenden und die Aufführung dieſes Naturſtüks zu unterſagen. Aber einige volle Flaſchen machten die Deputirten zu Mitſpielern, und das Stük wurde förmlich geendigt. Auch ließ ich die Namen und Wohnungen meiner Gäſte zu Protokoll nehmen, um von dem Spaß, der doch zunächſt für mich ſelbſt ein Feſt war, eine ernſthafte Fortſezung zum Wohl dieſer Leute zu machen.

* * *

Abends.

Alles an Einem Tage!

Seltiz, wirſt du wiſſen, hatte es beim franzöſiſchen Commandanten betrieben, daß ich gegen mein Ehrenwort, die Truppen ſeiner allerchriſtlichen Majeſtät nicht zu beläſtigen, völlige Freiheit erhielt, mich hinzubegeben wohin ich wolle. Der Eigenſinn des franzöſiſchen Herrn war das einzige Hinderniß. Ob er etwa heute auch glüklich iſt? Dieſen Abend ſchikt er mir den Freiheitsbrief in aller Form. Ich habe meinen Revers ausgeſtellt. Alle Thore ſtehn mir nun offen.

Was ich dadurch gewinne? Luft von allen Seiten iſt ein großer Gewinn. Mag nun der Herr Marquis mit ſeinen Genoſſen den freien Gang wagen gegen mich, wenn's ihm gelüſtet! Mag er davon reiſen! Ich reiſe mit. Mag er ein Schiff beſteigen! Ich beſteige es zugleich. Die ganze Erde iſt unſer Kampfplaz.

XV.

Graf Donamar an Mlle. D'Aubecourt.

Billet.

Ein Mann, deſſen Schmerz und Wohl von dem Ihren, mein Fräulein, ſo unablöslich iſt, wie die Erinnerung an einen Ihrer verlohrnen Blicke, den er aufnahm, das koſtbarſte Kleinod ſeiner

einer Seele bleibt, wagt es — nicht ein Gefühl, das ſeine Bruſt überfüllt, auszuſprechen ohne Ihre Erlaubniß — wagt es nur, die Frage an Sie zu thun, ob Sie ihm Nachricht geben können von einem Fräulein Franziska von Sternach?

Näher dieſe Franziska zu bezeichnen, findet er überflüſſig für ſich ſelbſt und für Sie. Denn ſolte ſie Ihnen, mein Fräulein, nicht ohne Bezeichnung beſſer, als jedem Andern, bekannt ſeyn, ſo wird ihn auch dieſe Nachricht glüklich machen, wenn er ſie von Ihnen erhält.

Aber der glüklichſte unter den Menſchen würde zurüktreten müſſen vor ihm, wenn er fähig wäre, ſich Ihr Vertrauen, mein Fräulein, in eben dem Maaß zu erwerben, als er bereit iſt, Gut, Leben und Alles aufzuopfern, um einen Ihrer Wünſche zu erfüllen.

XVI.

Graf Donamar an San Giuliano.

Caſſel, den 4. Jun.

Die Bahn iſt gebrochen. Ein Billet, ängſtlich und innig, muß izt in ihren Händen ſeyn.

Was willſt du, meine Seele? — Eh ich es abſandte, das Billet, war ich ein König in meinen Hoffnungen. Anzuknüpfen den Faden, das war ja der brennendſte, der nächſtliegende meiner pochenden Wünſche! Und nun, da er angeknüpft iſt, zittre ich wie ein Schiffbrüchiger und ſeufze nach Athem? —

Ein ſchlechtes Billet! ſo gewunden und gewandt, ſo gemein und leblos! Warum iſt's denn nicht beſſer? Etwa, weil es gut ſeyn ſolte? Pfui Denamar! Verringere dich ſelbſt nicht! — Nur ſchwächliche Seelen haſchen in den Augenblicken der lebendigen Innigkeit nach Worten und Phraſen. Aber auf den gefährlichen Wegen, wo du zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig wie zwiſchen einer Scylla und Charybdis ſchwankſt, muß der geängſtete Geiſt unter dem Buchſtaben erliegen.

Ja, wenn ich ihr ſchreiben dürfte, was ich möchte, ſchreiben, wie es in meinem Herzen bald flüſtert, bald rauſcht — meine Worte ſolten Fittige haben und wie Waldſtröme fluten. Und dürft' ich gar ſprechen, ſtehend und fühlend vor ihr, dann möchte die tönende Sprache immerhin mir ihren Beyſtand verſagen! Mit der Hand wolt' ich meine Gefühle in die Luft malen. Auf meinen ſtummen Lippen ſolten ſie ſichtbar ſchweben. Aus meinen Augen ſolten ſie leuchten in reiner, rhetoriſcher Klarheit. —

Wohin ſind die Plätzchen des Feenreichs, in dem meine Seele umherſchwebte, ſeit der Abſendung des Billets verſchwunden? Ich ſehe keine abendröthlichen Hügel, keine duftenden Lauben, keine mooſigen Quellen mehr, wo ich zu ihrer Seite athmend ihr Athmen fühle; ich ſehe nur ſie, einzig und abgetrennt ſie, ſie, ein allgegenwärtiges, allesdurchdringendes Ganzes.

* * *

Abends.

Es wird ſpät! Es währt lange!

Zweimal ſchon bin ich in meinem Häuschen geweſen und habe tödtliche halbe Stunden ausgehalten. Meine Alte kömmt nicht.

So hätte ich denn wohl —— So wäre es denn doch wohl beſſer geweſen —— San Giuliano, ich bin nicht der Mann zur Intrigue.

Mel.

Meine eignen Anſchläge verwirren mich, wenn mein Weg von der geraden Linie abweicht.

Was iſt geſchehen? — Was kan geſchehen ſeyn?

* * *

Spät.

Allmächtiger Gott! Sie iſt es! Sie iſt es! Franziska! Meine Geſpielin! Das Idol meiner Kindheit.

Franziska! Dich ſoll ich retten? Dich? Das willſt du? Das ſagſt du? — Und wenn du dann auch nimmer die meine ſeyn willſt, wenn du — ja auch dann! — wenn du unter deinen Thränen eine Thräne der Reue weinteſt; ich will dich retten.

Sie weiß ſchon Alles in Allem. Die Alte, die mich ſo eben verläßt, hat mir ſo erzählt: Sabinchen überreichte mein Billet in einer Stunde, wo der Marquis ausgegangen war. Franziska las es, wurde blaß und mußte ſich halten. Sabinchen, die ſich in ſolche Fälle noch nicht zu finden weiß, ſchrie ſo laut, daß der Bediente kam. Als dieſer ſich auf Franziska's Befehl wieder entfernte, erhielt ſie von dem erweichten und beſtürzten Sabinchen das Geſtändniß des ganzen Einverſtändniſſes der Kleinen mit mir, das ich ihr an's Herz gelegt hatte als ein Geheimniß. Unterdeß hatte der Bediente den Marquis aufgeſucht und herbeigerufen. Franziska gab ſich für unpäßlich aus, verlangte zu Bett gebracht zu werden und allein zu ſeyn mit Sabinchen. Hier ſchrieb ſie mit Bleiſtift einige Worte auf ein Blättchen, das Sabinchen, unter dem Vorwande, ſie wolle ſelbſt nach der Apotheke gehn und Arznei hohlen, ſogleich an ihre Baſe überbrachte.

Hier liegt es, das goldene Blatt, vor mir – wie eine Offenbarung Gottes. Und ſo lautet ſein Inhalt:

„Wenn Donamar der Mann geworden iſt, was Donamar der Knabe zu werden verſprach, und ohne Ausſicht auf irgend eine andere Belohnung als meine ewige Dankbarkeit mich retten will, ſo wird er es können. Dann aber muß er vorſichtiger ſeyn, als bisher, und keinen Schritt thun, ohne mich zu fragen.

Franziska von Sternach.

XVII.

Graf Donamar an Franziska von Sternach.

Zu Ihnen fliegt mein Herz? Zu Ihnen? Zu eben der Franziska, mit der ich Hand in Hand in trugloſer Lebensfreudigkeit die Blumen der Kindheit pflükte? —

Wiſſen Sie's noch, Franziska, daß mein kindiſcher Sinn, der noch keine Wagſchaale hatte, Vortrefflichkeiten zu wägen, von ſüßen Ahndungen aufgeklärt die Ihren zu ſchäzen verſtand? Erinnern Sie ſich noch der Zeit, der glüklichen, glüklichen Zeit, wo wir einander ſo hell in's Auge ſahn? wo der muntre Donamar vor aller Welt Ihr Donamar hieß? wo ich Sie traulich umfaſſen und ſagen durfte: Meine Franziska? —

Verzeihung, vollendete Seele, daß ich in Ihrer Malenzeit die erſten Tage des ebenauflächelnden Frühlings wiedererwecke! Verzeihung für den, der in der Fülle ſeiner Erinnerungen keine beſſeren Tage kennt, als jene! — Oder — darf ich's ſagen, wie ich's fühle? — ich kenne ſeit geſtern keine anderen. Die lange Periode zwiſchen meiner Kindheit und Izt iſt eine flüchtige

tige Minute geworden, die ich mich kaum gelebt zu haben beſinne. Die Stunde, wo ich Franziska wiedergefunden habe, ſchließt ſich unmittelbar an die, wo ich ſie verlohr.

Und könte ſie mir nicht verzeihen, dieſe Franziska, die beim Abſchiedskuſſe mich immer lieb zu behalten verſprach? Das Herz, in das ſchon damals jedes Gefühl ſo tief eindrang, ſolte izt, wo die Zeit alle ſeine Kräfte entwickelt hat, das Nachgefühl der erſten Spiele der Unſchuld verſchmähen? —

Eine unſichtbare Hand führt die Fäden unſrer Erinnerungen und unſrer Begebenheiten, und webt daraus einen Schleier, der mit ſchauriger Helligkeit die Gegenwart dekt.

Der Wald, wo ich Sie niederfand, Franziska, iſt eben der Wald, wo Sie mich einmal niederfanden. Damals — Sie ſtehn ſo lebendig vor mir mit dem neuen weiſſen Kleidchen und dem neuen engliſchen Hut! — damals, als ich mich zu weit verlohren hatte bei einer meiner Streifereien und meine beſorgten Eltern alles Hausgeſinde aufboten, mich zu ſuchen, entſprang die kleine Franziſka ihrer Gouvernante und rief meinen Namen durch Buſch und Bäume. Ich hörte ihre Stimme. Buſch und Bäume hielten mit ihren verwachſenen Zweigen meine fliegenden Schritte nicht auf, und Franziſka zerriß ihr neues Kleidchen und ihren neuen engliſchen Hut, als ſie mir entgegen fliegen wolte und laut rief; Da iſt er!

Iſt es ein Ohngefähr, das dieſes zwiefache Wiederfinden an eben dem Orte beſorgt hat? — Wer beſorgte denn das plözliche Auferſtehen Ihres Bildes in meinem Gedächtniß? Das Gerücht hatte die kleine Franziſka, die ich ſo herzlich liebte, ſeit Jahren todt geſagt. Nicht die entfernteſte Vermuthung, daß Sie es ſeyn könten, erinnerte mich an Sie, als die Axe Ihres Wagens im Walde zerbrach; und doch dacht' ich ſogleich an die kleine Franziſka. Von Ihrem Anblik durchſtrahlt, von Ihren wenigen Worten durchtönt, weit weggerükt über alle Vergangenheit und nur im Augenblik lebend, dacht' ich an die kleine Franziſka. Ich ſah Sie verſchleiert. Die reife Grazie Ihres Geſichts, ſoviel ich davon zu erkennen vermochte, hatte mich zu tief durchdrungen, als daß ich Ihre Züge hätte vergleichen können mit den Zügen des zehnjährigen Kindes. Und doch dacht' ich an die kleine Franziska!

Werden Sie nun noch fragen, ob Donamar der Mann geworden iſt, was Donamar der Knabe zu werden verſprach? Viel bin ich nicht geworden; von jeder andern Seite nicht viel; aber mein Herz — und dies meinen Sie doch in Ihrer Frage? — iſt, was es geweſen iſt und ſeyn wird.

Und dieſem Herzen verbieten Sie eine andre Ausſicht zu haben, als auf Ihre Dankbarkeit? — Dankbarkeit? — Wie erniedrigt mich dies Wort von Ihnen zu mir geſprochen! Nur von dem nehme ich Dank an, kan ihn nur annehmen von dem, dem ich mit ſchmerzlicher Aufopferung diene. Und das glauben Sie von mir, wenn ich für Sie etwas thun ſolte? Das glauben Sie? — Gute Franziska! Dann vertrauen Sie ſich ja nicht mir an! Unter den Verfolgungen eines Böſewichts ſind Sie ſicherer, als unter dem Schuz eines Mannes, der Sie kennt und nicht fortgeriſſen wird von dem allmächtigen

Wunſch, für Sie alles zu thun und zu leiden. Die Liebe weiß von keiner Aufopferung. Was ſie gebietet, iſt immer Belohnung dem gehorchenden Herzen.

Keinen Schritt ſoll ich thun, ohne Sie zu fragen? Ich ſchwöre es Ihnen. Mein Arm zittert, indem ich den Schwur niederſchreibe; aber ich ſchwöre es.

Vorſchläge zu thun zu Ihrer Befreiung, haben Sie mir nicht verboten. Wollen Sie denn Ihrem Herzen und nicht einer ängſtlichen Vorſicht folgen, wenn ich Ihnen vorſchlage, was für Sie wahrhaftig das Beſte iſt? — Jede Minute, die Sie unter dem Joch Ihres Verfolgers über die Zeit der äuſſerſten Noth verharren, iſt wenn Sie auch Ihr eignes Leiden nicht berechnen mögen, eine verlohrne Minute für Alles, was mit Ihnen leidet und ſich freuen könnte mit Ihnen. Und es giebt ewige Minuten, Franziska; Minuten, die ſie eingraben in die Tiefen des Lebens, die Wurzeln der Gefühle zernagen, und alle Freuden, die eine gütigere Zukunft reicht, ſchmälern durch den Zuſaz von heimlicher Wehmuth. Wenn Sie menſchenfreundlich ſind, Franziſka — Doch was für ein Wenn! — Menſchenfreundliche, gute Franziſka, laſſen Sie ſich löſen von Ihrer Kette lieber heute als morgen! Folgen Sie dem erſten beſten Augenblik, der Ihnen zur Flucht winkt! Jeder findet mich fertig, Sie unter der ſtrengſten Befolgung Ihrer Befehle hinzubringen, wohin Sie mir's vorſchreiben.

Soll ich hier in Caſſel eine Wohnung für Sie beſorgen, damit Sie öffentlich auftreten können gegen Ihren Tyrannen? Soll ich Sie in einen andern Welttheil begleiten? — Gebieten Sie! Ich lechze nach Ihren Geboten.

Wollen Sie nicht in Caſſel bleiben, ſo überreden Sie doch den Marquis, ſobald als möglich zu reiſen. Unter dem Schirm des freien Himmels will ich ihn faſſen; und wenn die ganze Hölle ſich mit ihm verbündet hat, will ich ihn faſſen. Sorgen Sie, Liebe, für nichts. Wenn die Ausführung eines Vorhabens, das Sie billigen, mir mislingt, ſo ſei Ihr Vertrauen zu mir verſcherzt auf immer!

O zögern Sie nicht, Franziſka! Sie haben den Schlüſſel zu Ihrem Gefängniß, und wollen ihn nicht gebrauchen? Nur ein Ja ſchreiben Sie mir! Nur ein einziges unbedingtes Ja auf die herzliche Frage: Wollen Sie Ihre Befreiung ganz und gar mir überlaſſen? Und Sie ſollen frei ſeyn binnen drei Tagen.

Zögern Sie nicht! Mich zerſtört ſonſt das Gefühl: In meiner Bruſt iſt Leben und Kraft, und Franziska leidet!

XVIII.

Franziska von Sternach an Donamar.

Sie ſind es noch, lieber Donamar; noch eben der muthige, über Schwierigkeit und Gefahren, auch wohl über Zeit und Umſtände hinwegſpringende Donamar, mit dem ich die glüklichen Stunden meiner Kindheit theilte. Traurig und freudig macht mich dieſe Entdekung. Ich ſehe ein, daß Sie ſchwerlich ſich entſchlieſſen werden, mich zu retten auf die einzige Art, wie ich gerettet werden kan; und doch iſt mein Vertrauen zu Ihnen unüberwindlich, weil ich Sie ſo unverändert finde.

Warum bitten Sie mich um Verzeihung, daß Sie in mir ein Gemälde erneuten, deſſen abgeblaßte Farben mich in allen Lagen meines unſtäten Lebens nie gehindert haben, es unter meine Lieblingsgemälde zu zählen? Solte ihm auch Ihre wiederbelebende Hand ein zu hohes Kolorit auftragen; was könte ich unrechtes darin finden? Die Sprache der Phantaſie war Ihre Sprache, ſo lange ich Sie kenne. Vielleicht wär' es gut für Sie und für mich, wenn Sie nach ſo vielen Jahren der Erfahrung ſie umgetauſcht hätten gegen die Sprache der kalten Bedachtſamkeit. Aber könte Ihnen, freier Sohn der Natur, dieſer Tauſch gelungen ſeyn ohne Einbuße des ſchönſten Theils Ihres Weſens? Iſt es nicht dieſer Theil, der unſre alte Freundſchaft erneuert und jeden Zweifel von mir zurükweiſ't? Nun Sie den erſten Schritt ſo gethan haben, thue ich mit Freuden den zweiten. Aber nicht ohne Schaudern hätte ich einen geſezten, ruhigen Brief von Ihnen beantwortet.

Sie verbieten mir, dankbar zu ſeyn, wenn Sie etwas gethan haben werden zu meiner Rettung? Wenn ich Ihnen aber ſage, daß ich ſchon izt die gröſte Dankbarkeit für Sie fühle, was wollen Sie dann thun?

Dankbarkeit — es iſt ſo ein ſüſſes Wort! Laſſen Sie es doch ſtehen dies eine Mal noch! — Das Wort iſt es ja auch nur, was Ihnen anſtößig iſt. Denn die Empfindung, da es nun einmal meine Empfindung iſt, wie könten Sie mir dieſe verbieten wollen? Was iſt heiliger als die Freiheit unſrer Herzen? Welches Vergnügen iſt reiner, als Mittheilung ohne Schimmer und Rükſicht? Der Donamar, den ich kenne, ein gebohrner Vertheidiger der Freiheit, kan nie ihr Unterdrücker werden, und gönnt jedem tadelloſen Gefühl ſeine Stelle. Wenn ich Ihnen aber noch dazu ſage, daß Freiheit meiner tadelloſen Gefühle das Einzige iſt, was ich mein nenne ſeitdem alle Freuden der Welt für mich verloren ſind und die Hoffnung mir unter keinem Himmel begegnet, wolten Sie mir wohl dies lezte Trümmerſtük entziehen, das mich hält, nicht vor der Zeit in den Wellen des Kummers zu verſinken?—

Wofür ich Ihnen dankbar bin, dankbar mit Thränen, wie ich es nie einem Sterblichen war, dies müſſen Sie wiſſen.

Nicht Ihre Bereitwilligkeit, Alles zu thun für mich — denn was iſt einem Donamar ſchwer? — nicht Ihre großmüthige Unterwerfung unter Bedingungen, die ich nicht umhin kan, meinem Retter zu machen — denn welche Tugend war ſchon dem Knaben Donamar geläufiger, als Großmuth? — aber daß Sie mir nicht beiſpringen wie einem verlohrnen Geſchöpf; daß Sie, ohne eine andre Bürgſchaft als Ihr Gefühl, glauben, ich ſei werth, gerettet zu werden; dafür Donamar weine ich Ihnen ein Thränenopfer der Dankbarkeit, das Sie annehmen müſſen, wenn ich nicht die Stunde, wo wir uns wiederfanden, die unglüklichſte meines Lebens nennen ſoll.

Würden Sie ſich beſinnen, Donamar, irgend einem menſchlichen Weſen, das Noth leidet, beyzuſtehen nach Ihren Kräften? Ich kenne Ihr Herz. Wie bleib' ich zufrieden mit dem meinen?

Bis dieſe Stunde bin ich, bey allen Verfolgungen, denen ich entgegengekämpft, bei allem Verluſt, den ich erlitten habe, unverlezbar geweſen in meinem Innern. Wer mich kennt, hat nie einen Verdacht auf mich geworfen, und wer einen aus dem ſcheinbaren Verhältniß zu meinem Räuber, deſſen Kette mich durch alle Länder ihm nachzieht, flieſſenden Verdacht auf mich werfen mußte, hat mich nie gekannt. Ich bin eine Fremdlingin geworden in dieſem Welttheile. Was auch immer für demüthigende Urtheile über mich ergangen ſeyn mögen; ſie kamen von fremden Menſchen. Aber wenn ich izt hörte, wenn ich's nur eine Minute glaubte, Donamar denke von mir, was ohne Zweifel die Welt denkt, dann würde ſelbſt mein Bewußtſeyn mich vor dem Dolch der Verzweiflung nicht ſchüzen. Was giebt mir aber Sicherheit, nicht zu glauben, wovor ich ſchaudre? Sag' ich mir nicht ſelbſt eine Schmeichelei auf Koſten Ihres Verſtandes? Was können Sie, wenn Sie richten wollen nach dem, was Sie hören und ſehen, Beſſeres urtheilen als jeder Andre, der hört und ſieht? —

Seit zehn Jahren haben Sie nichts vernommen von meinem Schikſale. Wie tief kan in zehn Jahren auch die Tadelloſeſte unvermerkt ſinken! Sie wiſſen, daß ich zweimal die groſſe Reiſe über's Meer gemacht habe? Welch eine

Reiſe für ein Mädchen! Sie finden mich wieder, vereinzelt von den Meinen, als Begleiterin eines Mannes, der mich bald ſeine Frau nennt, bald anders. Werden Sie nicht, wenn Ihr Herz auch noch ſo entſchloſſen widerſpricht, von Ihrem Verſtande gewaltſam zu einem Urtheile hingeſtoßen, das mich aus Gründen verdammt?

Nein, Donamar! Nein! Ihr Herz erliegt keiner Gewalt. Ihr Verſtand darf Ihnen keine Läſterung abtrotzen. Der Maasſtab, mit dem er mich mißt, iſt nicht in den Händen der Menge, die mich nicht kennt. Was ſeine Vergleichung der Umſtände bejaht, verneint ihm die Vergleichung der Umſtände mit mir. Was Andren Wahrheit ſeyn mag, iſt ihm nur Schein; und kein Schein ſchlägt meine Ehre zu Boden.

Aber werden Sie nicht immer noch zweifeln wenn Sie auch nicht gegen mich entſcheiden? Laſſen Sie nicht als möglich gelten, was die ſtrengere Parthei wahr nennt und die mildere wahrſcheinlich?

Nein, Donamar! Auch dies nicht. Wenn unſre Herzen geblieben ſind, was ſie waren, ſo kan eins die Erklärung der Gefühle des andern aus ſich ſelbſt nehmen. Eben das unwandelbare Vertrauen, das ich in Donamarn ſezen würde, wenn auch alle Zeugen nicht müde werden ſolten, ihn zu verkleinern, ſezt er in mich. Bei ſeiner Ehre findet die meine eine ſichere Zuflucht. Und dafür, dafür, werde, muß und will ich ihm danken, dieſem unter allen Menſchen allein mir unauflöslich verſchwiſterten Donamar danken, und wenn er's mir tauſendmal verböte. — —

Izt, lieber Donamar, laſſen Sie uns zuſammen berichtigen, was zu thun iſt für meine Befreiung.

Wenn kein Hinderniß mich hielte, das Sie nicht kennen, ſo würde ich mich Ihnen ohne Bedingung anvertrauen. Bedingungen macht man überdem einem Manne, wie Sie, nur, wo er es im Grunde ſelbſt misbilligen würde, wenn man ſie nicht machte. Aber, mein Freund, und wenn Sie ein Engel wären, es liegt ein Felſen vor mir im Wege, über den mich auch die Flügel eines Engels nicht tragen. Keine Gewalt ſchiebt ihn zur Seite, und von den ſchon einigemal fehlgeſchlagenen Verſuchen der Kunſt iſt wenig zu hoffen. Die traurige Helferin, die Zeit, muß unſre Zuflucht ſeyn.

Der Mann, der mir meine perſönliche Freiheit durch einen beiſpiellos auserſonnenen Betrug geraubt hat, iſt zu klug, um auf die klügſten Veranſtaltungen zu meiner Sklaverei zu rechnen, wenn er mich nicht ſelbſt um das Beſtreben, mich in Freiheit zu ſezen, zu betrügen gewußt hätte. Ein Käſtchen mit Juwelen und Koſtbarkeiten, den einzigen Reſt meines ehmaligen Vermögens, hält er in ſeiner Verwahrung. Bitten, Thränen, Vorwürfe, die jeden Mann von Ehre längſt erweicht und beſchämt hätten, berühren ſein Herz nicht. Die dringende Noth hat mich zu Künſten vermocht, die ſie allein entſchuldigen konte, um ihm mein Eigenthum zu entwenden. Zwiefache Demüthigung war der Erfolg. Er hat mir öfter geſchworen, daß mein Käſtchen uneröffnet und unverlezt ſei; aber den Ort, wo er es verborgen hat, weiß ich ſo wenig auszufinden, als den Ort, wo einmal die Menſchlichkeit gewohnt hat, in ſeinem Herzen.

Finden Sie es klein, lieber Donamar, daß ich ſo an meiner Habſeeligkeit hänge? So hören

Sie meine Gründe. Ich möchte, aber ich kan nicht mit der Arbeit meiner Hände auch nur einen kärglichen Unterhalt verdienen. Gänzliche Unerfahrenheit in Allem! was dazu gehört, macht mir's unmöglich. Mein Entſchluß iſt, ſobald als möglich in ein Kloſter zu gehn, wo ich nicht als Büßerin, aber als freie Leidende mein Leben ausdulden werde. Für eine Bettlerin iſt kein Zugang in einem anſtändigen Kloſter. Hoffentlich, Lieber, werden Sie mir nicht einwenden, daß es Mittel giebt, dieſem Hinderniß abzuhelfen ohne mein eignes Geld. Lieber will ich meine Kette tragen bis ich erliege, als von dieſer Seite irgend einem Menſchen, am wenigſten einem Manne verbunden ſeyn. Meine Verwandten würden ſich vielleicht zur Erſtattung entſchlieſſen; aber wenn meine Wünſche erfüllt werden, ſollen meine Verwandten ſo wenig als ſonſt Jemand, auſſer Ihnen, wiſſen, daß ich noch lebe. Ich werde und muß erwarten, daß mir der Zufall mein Eigenthum wiedergiebt.

Ausbleiben kan dieſer Zufall nicht. Der Marquis, dem auch die raffinirteſten Anſchläge, mich zu gewinnen, verunglükt ſind, muß bald zu einem Verzweiflungsmittel ſchreiten. Kenn' ich ihn recht, ſo wird es darin beſtehen, daß er den Großmüthigen ſpielt. Das Vorſpiel hat er ſchon gemacht.

Hab' ich aber meine Rettung in meinen Händen, dann bedürfte ich, unbekannt und ohne Schuz, eines Mannes von Ehre, der mich an den Ort meiner Beſtimmung bringt. Sie, lieber Donamar, kan ich, ohne ungerecht zu ſeyn, auf eine ſo ermüdende Freundſchaftsprobe nicht ſtellen. Für Sie werden meine Gefühle bleiben, was ſie ſind, auch wenn Sie nach dieſer Erklärung Ihre Hand von mir wegziehn. Weinen werd' ich, daß mir das Schikſal die lezte Freude, von Ihnen gerettet zu werden, verſagt; aber verlangen, daß Sie um meinetwillen ſich ſelbſt verleugnen ſolten, wäre Eigennuz und nicht Freundſchaft.

Und dann, lieber Donamar — ich will Ihre aufrichtige Seele nicht täuſchen. Das Käſtchen, das mir ſo ſehr am Herzen liegt, enthält außer den Koſtbarkeiten, die alle Welt dafür gelten läßt, noch andere, die es für mich allein ſind. Dieſe in fremden Händen wiſſen, wäre härter für mich, als bis an meinen Tod Sklavin ſeyn. Mit ihnen aber werd' ich ſanfter ſterben; und hab' ich ſie um mich in der Einſamkeit, die ich ſuche, ſo werden ſie meine dunkelſten Stunden mit einem winterlichen Abendſtrahl hellen. Ich kan es Ihnen wohl ſagen, lieber Donamar — Ich bin einmal ſehr glüklich geweſen. — —

Was ich dieſe Nacht gewagt habe, nicht zu Bett zu gehn, um Ihnen einen ſo langen Brief zu ſchreiben, darf ich nicht zum zweitenmal wagen. Vielleicht genügt Ihnen auch dieſer Brief für alle, die ich noch ſchreiben könte. Vielleicht reiſen Sie ab, ſo wie Sie ihn geleſen haben. Solte dies geſchehen, ſo nehmen Sie das herzlichſte Lebewohl auf den Weg, das ich jemals einem Menſchen, einen einzigen ausgenommen, wünſchte; und ſuchen Sie das Glük, lieber Freund, o ſuchen Sie es nie auf dem Wege der Liebe!

XIX.

Graf Donamar an Franziſka von Sternach.

Was iſt Freude? Was iſt Schmerz? Eine Fülle von beiden durchwaltet mich. Mein Jubel verhallt in wehmüthige Töne.

Eine Franziſka auf dieſer Höhe der weiblichen Liebenswürdigkeit! ſo muthig zum Dulden! ſo engelſtolz im ſonnenhellen Bewußtſeyn! ſo warm und ſo ſorglich! ſo freigeſinnt im Herzen voll allesſegnender Güte! daß es ſolch eine Franziſka auf Erden giebt, weiß ich denn doch erſt ſeit heute.

Herrliches Mädchen! Zu welch einer Blütenpracht hat die wärmere Sonne deine Gedanken emporgetrieben wie deine Gefühle! Wie ein ſtiller Strom flieſſen deine Worte, ſo hell und ſo mächtig. Wie ein Geſundheitsquell ſtärken ſie meine Seele.

Wer bin ich, Franziſka, daß dein Licht ſo vergötternd auf mich herabfällt, als dürft' ich mich Dein nennen, Dein im ganzen unermeßlichen Sinn dieſes Namens? — Ich bin ein wohlwollender Menſch, der ſeine Schuldigkeit thun will, und den Franziska deswegen achtet. —

Aber — Franziska! Liebevolle, leiſeahndende Seele! Es ſchwimmt tödtliches Gift auf dem Nektar, den Sie mir ſo freundlich, ſo feierlich reichen. Warum nehmen Sie nicht, aus Mitleiden, meinen Dienſt wie eine abzutragende Schuld an? Warum erheben Sie mich über das Gefühl meiner Beſtimmung? Die Hand, Franziska, die ſich nur zur Hülfe Ihnen entgegenſtrecken darf, die Hand konten ſie drücken? —

Was ſoll ich ſagen gegen Ihre Gründe? Kan ich ſtreiten mit den Gefühlen, aus deren Boden ſie ſproſſen? — Athmen Sie ruhig vor meinem Widerſpruch! Genieſſen Sie Ihrer inneren Freiheit! Und wenn Sie Ihre Kraft kennen, Franziska, ſo fürchten Sie ſich doch nie vor der meinen! Mich treibt mein Herz mit einem Ungeſtüm, als ſolt' ich bis an die Gränze der Endlichkeit dringen; aber wenn Sie mir Stilleſtand gebieten, ſo ſteh' ich gebunden.

Was Andern Mühe koſtet, meinen Sie, würde mir leicht ſeyn? Es könte, Franziska;

es könte; wenn mir ein Lohn werden könte, den kein Andrer begreifen kan. —

Die Vorſicht, mit der Sie mir kund thun, daß Ihre Wahl ſchon getroffen iſt, beweiſ't, daß Sie fühlen, wie mein Herz dieſe Kunde aufnimmt. Sanfte Seele! Sie kehren die Spize des Dolches von mir weg; Sie möchten ihn ganz verbergen; aber er trifft mich.

Können Sie ſich hineinfühlen in meinen Zuſtand, ſo werden Sie mir eine dringende Bitte gewähren. Mein Herz können Sie nicht gebrauchen. Gebrauchen Sie meinen Arm! Leihen Sie ihm, aus Güte leihen Sie ihm das Schwerdt der Gerechtigkeit! Machen Sie mir die Rotte nahmhaft, die ſich erhoben hat, Ihren Ruf zu beflecken! Ich will an ſie. Und kan ich nicht umhin, Blut zu vergieſſen, ſo will ich meine Hand hineintauchen und ſchwören, ich habe etwas Gutes gethan.

Wer einem Andern ſein Eigenthum vorenthält, iſt um nichts beſſer, als wer ſtiehlt. Trozt ſo einer auf Umſtände, die es dem Beraubten verbieten, ſich an die öffentliche Gerechtigkeit zu wenden, ſo treten beide in den Naturſtand zurük und die Selbſthülfe wird gerecht. Aber die gütige Franziska kan nicht der Gerechtigkeit pflegen. Ueberlaſſen Sie mir dies Amt, liebe Franziska! Geben Sie mir nur Vollmacht; und Ihre Kleinodien ſollen bald in Ihren Händen ſeyn. Herauszubringen, wo der Dieb ſie verſteckt hat, weiß ich ein gutes Mittel, wenn Sie mir nur freie Hand laſſen. O thun Sie es, Franziska!

Was dann aus mir werden wird, wenn Sie frei ſind und meiner nicht mehr bedürfen, ziemt mir nicht zu fragen. Habe ich Ihnen die Thür geöfnet, und Sie verſchlieſſen ſie vor mir, ſo werde ich mich niederſezen drauſſen an der Schwelle. Wie ein Verirrter, den ſeine Füße nicht weiter tragen, werde ich den Tod erwarten. Zum Sterben braucht man nicht viele Zeit, und was ich für Dich fühle, für Dich, Franziska, iſt ewig.

XX.

Franziska von Sternach an Donamar.

Guter Donamar! Das Feuer in Ihrer Bruſt iſt ein himmliſches Feuer, aber es droht, uns beide zu verzehren.

So nahe ſind Sie ſchon der Verzweiflung? So ſchnell hat die Leidenſchaft Ihre Seele verfinſtert? Sie wollen das Schwerdt der Gerechtigkeit führen und wiſſen es — Sie mit Ihrem Verſtande! — nicht mehr zu unterſcheiden vom Schwerdt der Rache? —

Wen ſoll denn Ihre Rache treffen? Einen Haufen unbedeutender Menſchen, die dem Scheine glauben, was der Schein lehrt? Einen Mann, den Wahnſinn der Leidenſchaft, nicht Habſucht zu ſchlechten Handlungen verleitet? Alſo, Donamar, wolten Sie, ohne Gründe zu hören, Leute beſtrafen, die, ſo gut ſie können, auf Gründe ſich ſtüzen? Ihre Leidenſchaft zu kühlen, wolten Sie einen Menſchen opfern, der aus Leidenſchaft ſündigt? —

Sie ſind ein edelmüthiger Mann. Aber ſo ſehr ich Sie eben darum hochſchäze, weil Sie nicht ängſtlich überlegen, wo Sie helfen können, ſo wenig kan ich Ihre Hülfe annehmen, wo ich ſehe, daß Sie ſich mit mir zu Grunde richten.

Fragen Sie ſich — Gott weiß, was ich dulden wolte, um nicht die Bitte an Sie zu thun, die ich thun muß! — Fragen Sie ſich, ob es nicht in der That beſſer für Sie und mich iſt, wenn Sie mich, für's erſte wenigſtens, meinem Schikſale überlaſſen. — O! Sie misverſtehen mich nicht. — Könten Sie in mein Herz ſehen, Donamar! Ich fühle ſo eine herzliche Freundſchaft für Sie. Soll ich an die Reihe meiner Leiden noch das ſchlieſſen, einen Mann in meinen Untergang gezogen zu haben, deſſen Glük mir ſo koſtbar iſt wie mein eignes? — Ach! Reiſen Sie weg aus dieſen traurigen Mauern! Suchen Sie Ihren verlohrnen Frieden wieder! Werden Sie glücklich, Donamar! Dann haben Sie Alles für mich gethan.

Laſſen Sie mich, wenn es Ihr Herz erträgt und die Umſtände es erlauben, dann und wann Nachricht von Ihnen erfahren. Macht es Sie aber ruhiger, meiner ganz zu vergeſſen, ſo thu' ich auch auf Nachrichten Verzicht, und vergeſſe Ihrer nicht,

XXI.

Graf Donamar an Franziska von Sternach.

Nein; Sie ſollen ſich nicht an mir verſündigen, allzubeſorgte Franziska. Ich misverſtehe Sie nicht. Meine Gegenwart drükt Sie. Sie wollen meiner los ſeyn. Ihr Wille geſchehe.

Mit dem zweiten Punkte, Ihnen dann und wann Nachricht zu geben von mir, möchte es Schwierigkeiten haben, wogegen ich nichts vermag. Denn da, wo es Boten und Briefträger giebt, habe ich nichts mehr zu thun, und aus dem unbekannten Lande, wohin ich fliehen werde, ſoll der Rükweg verſperrt ſeyn.

Wie freudig würde ich Ihnen dies lezte Lebewohl ſagen, wenn ich wüßte, daß Sie zur Erheiterung Ihres Lebens nichts weiter bedürften, als das Ende des meinen!

XXII.

Franziska von Sternach an Donamar.

Dahinaus läuft der Weg, auf dem Du, Mann, den ich nicht kenne, mich Verlohrne zum Ziel des Friedens zu führen verſpracheſt? — Wer biſt du, daß du mich folterſt? Was hab' ich dir gethan, das dir ſo fürchterlich mein Leben verleidet?

Wenn du denn mordſüchtig biſt, ſo labe dich an meinem Blute! Dies Blut gehört dem Schatten eines Mannes, der es mit ſeinem Tode erkauft hat. Vertrag dich mit ihm darum, wenn du ein Herz haſt! Aber dein Blut gehört nicht dir.

Du liebſt mich? Du, der aus dem Kerker entſpringt, und mich zurükläßt, darin zu vermodern? Ich, ich liebe dich, wie ich's darf, mit der wahren Liebe der Freundſchaft. Aber du mich? — Stoße mir deinen Stahl in die Bruſt, damit ich's glaube! —

Ach! Auf was für einen Arm hab' ich mich geſtüzt! In was für einem Auge hab' ich geſucht, um Troſt des Mannes zu finden! — Muth zum Dulden, mein Freund, das iſt Muth; und den haſt du nicht; ſo weltregentiſch ſich auch deine Bruſt emporwirft; den haſt du nicht. Ich habe unrecht gethan, als ich Vertrauen zu dir faßte. Zu Boden ſchlagen kanſt du, aber nicht helfen.

Stände ich izt vor dir, ſo würde dich auf meinen Knien um dein Leben anflehen. Aber du haſt es beſchloſſen, daß dein Tod den meinen langſam nachziehen ſoll. So ſtirb denn!

XXIII.

Graf Donamar an Franziska von Sternach.

Franziska, dein Wort der Züchtigung gehört deinem Herzen nicht an. Die Sittenrichter deiner Kindheit haben es zu verantworten, wenn dein zartes Gewiſſen dir vorſpiegelt, daß ich ein Leben erhalten müßte, woran deinem Herzen nichts liegt.

Und ich liebte dich nicht? — Warum iſt mir denn die Welt voller Freuden eine Wüſte des Elends ohne dich? — Oder heißt dies bei den Weiſen und Philoſophen Eigennuz, nicht Liebe? Wohl. Ich bin kein Weiſer und kein Philoſoph; bin ein Menſch, und nichts drüber. — Der Mann von Utika — du wirſt ihn kennen — der im vollen Beſiz aller Glüksgüter durch eigne Hand ſtarb, weil er den Umſturz ſeines Vaterlandes nicht überleben konte, liebte ſein

Vaterland nicht? — Ich bin kein Weiſer und kein Philoſoph. Aber, fällt mir zu fragen ein, ſolte der in wahrhaftiger Fülle der Innigkeit lieben, der noch Gegenwart und Zukunft auf die Wagſchaale legt und die Erreichung eines philoſophiſch-friedlichen Glüks der Mühe werth findet, auf ſein höchſtes und heiligſtes Gut dafür zu reſigniren? — In der That, Franziska, ich bin kein Weiſer und kein Philoſoph. Aber ſolte nicht deine Züchtigung meines Herzens hinlänglich entſcheiden, wer von uns beiden des andern entbehren könne? Mit Flüchen wirſt du mein Leichenbegängniß feiern, nicht mit Thränen. Schaudern wirſt du beim Namen des Verdammten, der das Gebot übertrat. Daß er's um deinetwillen übertrat, daran wirſt du nicht denken.

Verkümmre mir alſo nicht den lezten Gewinn vom Leben, es aufzugeben als freier Mann. Laß uns in Frieden ſcheiden! Lebe wohl! Dein Name ſoll mein leztes Gebet ſeyn.

Antwort.

Nein, Donamar! Sie ſind kein Weiſer und kein Philoſoph; aber ein Sophiſt ſind Sie, einer von den unheilbaren Sophiſten, die nicht wiſſen, daß ſie es ſind, weil ſie aus dem Herzen ſophiſtiſiren.

Sonderbarer Mann! Dein Geiſt, ſo herrlich und groß, muß deinen Leidenſchaften ſo knechtiſch dienen? —

Wohlan, mein Freund! Können Sie's denn durchaus nicht länger aushalten in einer Welt, wo ich bin, ſo ſollen Sie mich doch erſt näher kennen lernen, eh Sie davon gehn. Das Schreiben hilft Ihnen und mir nicht. Wir müſſen uns ſprechen.

Scheint es Ihnen alſo der Mühe werth, ſich zu gedulden bis übermorgen, ſo will ich Ihnen weitre Anweiſung geben.

Antwort.

Dich ſprechen ſoll ich? Ton gegen Ton, Leben gegen Leben ſoll ich dir das unausſprechliche O und Ach meiner Seele hinſeufzen? — Und das auf dein Verlangen? Eben die Franziska, die mich noch geſtern von ſich ſtieß, ladet mich heute zu ſich? —

Richte mich nicht, wenn ich Unrecht gethan habe, Großmüthige, richte mich nicht nach meinem Verdienſt! Du gleichſt ja ſonſt der Macht über den Sternen. Gleich' ihr auch in der Gnade!

Eine elyſiſche Inſel erhebt ſich mitten im Wetterſturm aus dem ſchäumenden Meere. Auf weiſſen Wellenzacken hüpft ein Verſchlagener hinan. Duftet ihm Kraft zu, Blumen der Wunderwelt, daß er nicht ſinke, wenn ſeine blutige Hand nach dem Geſtade greift!

Antwort.

Lieber Freund, wenn Sie wollen, ſo ſprechen wir uns ſchon heute.

Neben der ordentlichen Thür unſres Hauſes iſt eine große Einfahrt mit Thorflügeln, von inwendig nur mit einem Querbalken und einem Riegel verwahrt. Rechter Hand in der Einfahrt führt eine ſchmale Thür durch ein Holzmagazin in eine Wagenremiſe. Dieſe Nacht, wenn es Ein Uhr ſchlägt, werden die Thorflügel nur angelehnt ſeyn. Wollen Sie dann hineinſchlüpfen, nicht vergeſſen, ſie von inwendig ſacht zuſammenzudrücken, und durch die ſchmale Thür rechter Hand gehn, ſo erwarten Sie da Ihre Freundin.

Sie begreifen, lieber Freund, daß ich viel wage. Warum ich es wage, werden Sie begreifen, wenn wir uns geſprochen haben.

Sie ſollen nicht wehrlos kommen. Das Recht der Selbſtvertheidigung hat Jeder, der recht thut. Wahrſcheinlich iſt es nicht, daß man uns entdecken wird. Solte es aber geſchehen, ſo mache ich's Ihnen zur heiligen Bedingung, ohne Zaudern mich zu tödten. Die Reinheit meiner Abſichten kan mir den Verluſt meiner Ehre nicht erſezen. Die Sünde aber, die Sie begehen, überlaſſen Sie mir zu vertheidigen vor dem Throne der unendlichen Liebe.

Ueberzeugt, daß Sie meine Bedingung eingehen werden, hab' ich noch eine vorläufige Bitte. Schreiben Sie ſich, eh Sie einen Schritt zu mir thun, tief in's Herz: **Das Mädchen, das ſeine Ehre für dich auf's Spiel ſezt, iſt eine Verlobte.**

XXIV.

XXIV.

Graf Donamar an San Giuliano.

Caſſel, den 25. Jun.

Eine Mitternachtsſtunde hat mir dieſen lichten Tag in Mitternacht verwandelt.

Ich hoffe nichts; wünſche Alles.

Wie die troſtloſen Seelen am Ufer des Styx, denen kein Grab zu Theil geworden iſt, ſchwirren meine Gedanken durch ein unendliches Schattenreich voller Grauen.

Was iſt meine Beſtimmung? Mir, der ich nichts Höheres und Süßeres kenne, als aus der Fülle des Schönen und Vortrefflichen in der ſichtbaren und fühlbaren Welt Etwas, das unmittelbar für mich ſchön und vortrefflich iſt, auszuheben, mit allen meinen Kräften zu umſpannen, und innig und ausſchließlich zu vereinigen mit Allem, das mein iſt — was wird mir geboten? — Die erſte Schönheit, an die ich mich ſchloß, war nicht meiner Berührung werth, und die zweite, die meiner ewigen Andacht werth iſt, kan ich nicht erreichen.

Nach vierzehn Tagen und Nächten der Unruhe, der Hoffnung und der Verzweiflung; nach einem Briefwechſel mit der Himmliſch-herrlichen, der das Licht ihres Geiſtes hell wie das Licht ihrer Augen auf mich zurückwarf und das groſſe Werk vollendete, alle Bebungen meiner Seele zuſammenzuſchmelzen in ein einziges Gefühl der Liebe; nach dieſen Vorbereitungen hab' ich ſie eine Viertelſtunde lang allein vor dem Angeſichte des Monds und der Sterne geſprochen. Und was iſt mein Gewinn? Mich winden müſſen in meinem Schmerz! Einer langſamen Auflöſung entgegendulden! —

Höre ein Beiſpiel von hohem Sinn, ein Beiſpiel von weiblicher Klugheit und weiblicher Gröſſe. — — — — — —
— — — — — — —
— — — *)

Als ich die Thorflügel ſacht wieder anlehnte, faßte mich ſogleich etwas bei der Hand und flüſterte ängſtlich:

—"Ach,

---

*) Die ausgelaſſene Stelle enthält kein Geheimniß, ſondern das Gegentheil davon; etwas, das der Leſer ſchon weiß; ein Excerpt aus den Brie-

— "Ach, Herr Graf, So ſeh ich Sie auch einmal wieder?" —

Es war Sabinchen, die meine Antwort nicht erwartend haſtig davon lief.

Ich ging durch die ſchmale Seitenthür, tappte mich weiter am aufgeſchichteten Klafterholz, und kam hinter eine Wagenburg, die den Zugang vom Hofe her ſchüzte. Eine Kutſche ſtand dicht an der andern. Der Mond ſchien zwiſchen den Geſtellen und Rädern durch.

Da hörte ich's leiſe wandeln, und bükte mich lang hin.

"Donamar!" klang ein Ton; ihr Ton. Wie vom Wirbelwind aufgehoben ſtand ich vor ihr. Meine Arme ſtrekten ſich aus; die Heilige wich zurük; ich ſank ihr nach auf meine Knie und umſpannte die ihren. Worte hatte ich nicht.

Briefen Nro. XXIII. ohne welches San Giuliano das Betragen Franziska's nicht hätte verſtehen können. Für uns, die wir es ſchon verſtehen, iſt keine Lücke da, und Wiederholungen, die in Briefen für erlaubt gelten, ſind in Büchern Sünde.

d. H.

Ich fühlte den ſchwankenden Tannenwuchs in meinen Armen.

“Donamar!” — klang ihr Ton zum zweitemal; ſüß und bang; befehlend und bittend.

“Franziſka!” — wiederhallte meine gedämpfte Bruſt. Kein Wort mehr. Kein Laut. Alles namenloſe Gefühl unſres klopfenden Lebens ſchien zuſammenzurinnen in unſren Namen.

Meine betenden Augen wagten ſich zu den ihren hinauf. Sie legte ihre Hand auf meinen Kopf. Das mondhelle Dunkel ſchwieg wie unſre Lippen.

— “Stehn Sie auf, Donamar! Ich bitte!” — wolte ſie ſich loswinden. Und ich wolte gehorchen, und — drükte mich an ſie.

“Franziſka! Nur noch eine Minute, eine Minute ſo! In dieſen Himmel komm' ich nicht wieder.” —

Aber ſie wurde ängſtlich und heftig. — “Das heißt nicht Wort halten. Stehn Sie auf, oder dieſer Augenblik iſt der lezte zwiſchen uns beiden.” —

“Das gebe Gott nicht!” — Meine Arme verloren ſie. Und feierlich redete ſie mich an:

"Was mich entſchloſſen gemacht hat, dieſe Zuſammenkunft mit Ihnen zu wagen, iſt eine Nachricht und eine Bitte. Unſer Verſtändniß iſt verrathen; wenigſtens ſo gut als verrathen. Der Marquis hat meiner Sabine gedroht, ſie beim erſten Fehltritt aus dem Hauſe zu werfen, und mir zugemuthet, mein abgedanktes Kammermädchen wieder in Dienſt zu nehmen. Und dann — wie wird es unſerm Briefwechſel ergehen?" —

Die Nachricht traf mich weniger, als der geſezte Ton, in dem ich ſie hören mußte. Mein Ton ſo ganz anders! —

— "Unſerm Briefwechſel? Nicht uns? — Freilich; nicht Ihnen. Aber mir?" —

Die Worte blieben mir aus, und jedes, das ich hervorzupreſſen ſtrebte, ſchien mich erdroſſeln zu wollen.

Franziska nahm meine Hand und drükte ſie. — "Bedenken Sie doch, Donamar —

— "Daß Sie eine Verlobte ſind!" ſprach ich auf einmal.

Sie ließ meine Hand fallen. — "Das ſezte ich voraus — hätten Sie bedacht — eh Sie kamen."—

Meine Unruhe nahm eine andere Richtung. — "Der Mann, dem Sie verlobt ſind, lebt nicht mehr?" —

"Nein!" — Der Mond ſchien in ihre Thränen.

— "Franziska Verlobte eines Todten?" —

"Bis auch ich zu den Todten gehöre."

Die Stille um uns wurde ſchreklich. Meine Bruſt hatte nun die meiſte Luft.

— "So kan auch Franziska ſchwärmen? und ſo ungerecht ſchwärmen? Franziska, die Verſtändige, die Gütige, kan einen Lebenden, deſſen Seeligkeit in ihrer Hand ſchwebt, hinopfern für einen Todten, der ihr nicht dankt, nicht mit ihr leidet? —

Was hatte ich geſprochen! Ihr Blik ſchlug mich.

"Hat ein Menſch von der niedern Art ſich zu mir geſtohlen unter Denamars Namen? Der Todte, den Sie ſchmähen, Unbedachtſamer, unzeitig Vernünftelnder, war ein großer Menſch. Ich dachte, Sie wären ihm ähnlich." —

Der Kopf ſank mir auf die Bruſt. Zum erſtenmal in meinem Leben fühlte ich mich durch und durch als Sünder.

Sie ſchien ſich meiner anzunehmen. — "Machen Sie wieder gut, was Sie geſagt haben, durch Erfüllung einer Bitte, die der eigentliche Grund iſt, warum Sie mich hier ſehen."

Ich ſtand noch gebükt. — "Was Franziska will, iſt mein Wille."

"Sie verſprechen mir alſo —

— "Was Sie wollen."

"Auch wenn es Ihnen ſchwer wird?"

Izt erhub ich mich. — "Und wenn es mich in die Hölle wirft, ja!" — Sie faßte mit beiden Händen meinen Arm. — "So beſchwör' ich dich, edler Menſch, werde kein Selbſtmörder!"

Indem mich der Schlag traf, flog ſie durch die ſchmale Thür. Ich ſtürzte ihr nach. Ich vergaß aller Heimlichkeit und rief ihren Namen laut. Sie war verſchwunden.

* * *

Hu! Es iſt ein ſchmähliches Leben auf dieſer Sandbank! Leiden und nichts thun dürfen! Den Tod fühlen und nicht ſterben! —

Wie es an ſeinen Qualen würgt, das Opfer, einer phantaſtiſchen Tugend lebendig geopfert!

Für eine erbärmliche Philoſophie, für ein Nichts dulden müſſen — es iſt doch viel für vernünftiges, freies Weſen. Selbſtmörder? Wie kan ich mein eigner Mörder ſeyn? Wie kan ich mich ſelbſt beſtehlen? Im Katechismus der Natur finde ich keine Sylbe von dieſem Geſchwäz der Vernünftler. Ich bin Herr über Alles, was mein iſt, und juſt darin fühl' ich das Göttliche meiner Menſchlichkeit.

Selbſtmörder? Bin ich denn für die Welt da, oder für dieſe Erdſcholle, dies Nebentheater der unendlichen Schöpfung, das der Milbenverſtand die Welt nennt? Eure Weltumſeegler, ihr Philoſophen, ſind die auch Sünder? —

Aber wie es ausſieht im andern Leben, das kan ich doch nicht vorher wiſſen, und darum — Wußte denn Columbus, wie's in Amerika ausſieht, als er die Küſte von Spanien hinter ſich ließ? — O der kindiſchen Moraliſten!

* * *

Den 26ſten.

Alles nimmt ein Ende. Das iſt ja wohl ein bewährter Troſt im Leiden? Meine geheime Correſpondenz hat vorläufig ein Ende genommen.

Die Antwort auf meinen lezten Brief an Franziska *) bleibt aus.

Unter dem Druk der Mittagsſchwüle lag ich heute eine Stunde lang auf dem Karlsberge am Weiſſenſtein, und blikte nach der Stadt hin, und ſah nichts weiter, als wie ſie in ihrer grünen Ebne zwiſchen den Fuldebergen da lag. Ich lechzte nach Waſſer, ſtand aber nicht auf, eine Quelle zu ſuchen.

XXV.

Laurette von Wallenſtädt an Ferdinand von Seltiz.

Caſſel, den 25 Jun.

Ein Roſenbändchen der Weisheit mit einem Weiſen zu knüpfen, nach dieſer Wonne hat meinem Sinn lange gelüſtet. Wo finde ich aber einen Weiſen, ſo fromm und gut, ſo ſanft

und

---

*) Dieſer Brief findet ſich nicht. Ob ihn Franziska erhalten hat oder nicht, können wir auch nicht ſagen.

D. H.

und bedachtſam, ſo beharrlich im langſamen Schritt auch wenn Feuer- und Waſſersnoth rufen — wo find' ich ihn auſſer Ihnen, trefflicher Herr von Seltiz?

Uneigennüziges Wohlwollen führte Sie in mein Haus und hieß Sie mir traulich die Hand reichen. Frei von Trug und Argliſt war Ihr Betragen gegen mich. Sankt Ignaz von Loyola würde ſich nicht ſchämen, Sie Herr Bruder zu nennen.

Aber ſtreng ſind Sie auch; und Strenge macht grauſam! Ach! Grauſam haben Sie mich zu Ihrer Weisheit gezogen! Weinen müßt' ich, wenn ich nicht gerade aus vollem Herzen lachte. — Mich, eins der hülfloſen Geſchöpfe, die unſre Mutter Natur, wie die Sage geht, zu leibeignen Dienerinnen der Männer beſtimmt hat, mich in der bedenklichſten Zeit zu verlaſſen! — Aber ich glaube an Ihr Herzchen voll Freundlichkeit. Aus Ihrer ſanften Seele beweiſe ich mir wie aus dem Erfolg, daß Sie bei Ihrer Abfahrt Ihrem Freunde mein Porträt zurückgelaſſen haben von Ihren eignen philoſophiſchen Händen gezeichnet. Mit zierlichem Pinſelſtrich haben Sie mir ſo viele verſchönernde Züge geliehen, daß Sie immer wagen konten, den lieben Freund mit mir allein auf der Bühne zu laſſen. Iſt's nicht ſo, treff'licher Herr von Seltiz?

Darum wird mir's denn auch nicht ſchwer, mein volles Herz gegen Sie zu ergieſſen. Ich muß Ihnen erzählen, wie ich fortgebaut habe an dem babyloniſchen Thurm, bei deſſen erſtem Stokwerk Sie mich verlieſſen.

Zuerſt hab' ich um den Thurm her einen Park angelegt. Verzeihen Sie's meiner Schwäche! Es iſt ſo ein artiges Ding um die regellos geſchlungenen Pfädchen in einem Park, wo man ſich freilich, wenn er in's Groſſe angelegt iſt, leicht verwirren kan, aber dafür die Freude hat, unbemerkt zu luſtwandeln und zu lauſchen durch die ſchattenden Büſche. Jedes Ding hat nun einmal ſein eignes Gutes, jeder Weg ſeinen eignen Vortheil.

Nun ſtieg mein Thurm in die Höhe nach Ihrer Regel und Richtſchnur. Das Wohl Ihres Freundes ſolte die Spize werden, und die namenloſe Demoiſelle, die den lieben Freund am Boden gefeſſelt hält, ſolte eine kräftige Weiſung erhalten, ſich einen eignen Thurm zu bauen weit ab von dem unſern.

Aber — ſtill! — war denn das ernſtlich der Plan des weiſen Seltiz? Wie, wenn er nun den großen Gedanken gehabt hätte, den beſtrikten Löwen ſelbſt beſtricken zu helfen, damit er gewiß unten bliebe, und ihn hernach, wie jenes Mäuschen, zur rechten Zeit zu erlöſen und wegzugeleiten aus meiner Gegend? — Das wäre doch noch ein Gedanke geweſen!

Wer aber einfältigen Herzens iſt, wie ich, läßt ſich die Gedanken eines Andern nicht anfechten und geht ſeinen Schritt fort. Ich dankte alſo zuerſt einen alten Schleicher ab, der anfangs unſern Donamar beobachten mußte, aber ſein Handwerk ſchlecht verſtand. Warum nahm ich auch einen Mann dazu? Männer müſſen nur der zuſchlagende Theil, nur die gemeinen Soldaten ſeyn, wenn ein Weib zu Felde zieht. Darum wählte ich bald ſtatt des Schleichers ein altes Weib und gab ihr eine junge Gehülfin. Es verlohnte ſich der Mühe, beiläufig zu erfahren, was junge Gehülfinnen auf Donamars zarte Sinne vermöchten. Als aber meine lieben

Bezahlten ihre Angeln auswerfen wollten, ſahn ſie das Fiſchlein ſchon gefangen von einem unbekannten rothbackigen Sußchen.

Es war an einem Nachmittage, wo Zephyr, der vermuthlich eben vom Tiſch aufgeſtanden war, mit leiſen Athemzügen ſich's angelegen ſeyn ließ, die Wirkungen ſeines geſtillten Appetits zu verblaſen. Sanft ſpielte ſein Verdauungshauch durch das junge Laub und ſchmeichelte die Wangen eines ſchmachtenden Schäfers. Da wandelte Sußchen die Schäferin langſam daher. Roth war ihr Geſicht wie ein neugedektes Ziegeldach, und rund wie ein gebratener Apfel. Ihr Pfötchen hielt einen Blumenſtrauß. Sie ſtrekte das Pfötchen; und der Blumenſtrauß prangte in der Hand ihres Geliebten. Er und ſie ſtanden und blikten wie junge Lämmer auf der Weide, wenn vom weiten der Hund bellt. Sie blikten und nikten und gingen und kamen wieder. — Doch Sie wiſſen wohl ſchon die ſchöne Geſchichte, trefflicher Herr von Seltiz? — So muß ich Ihnen denn nur noch erzählen, was Sie ſonſt ſchwerlich glauben würden. Ach! Es ſollen Thränen gefloſſen ſeyn, Thränen von beiden Seiten,

ten, Thränen die das helle Sonnenlicht zurükgeworfen haben in der Geſtalt von Mondſchein.

Nach dieſer Begebenheit lag mir ob, auf's Klare zu bringen, wer das im Dunkeln wohnende Suſchen ſei? Aber was ſolte ich ſagen, als wenige Tage darauf der Marquis de Creſſy die alte Zofe ſeiner Geliebten abſezte und das Suſchen auf ihren Thron erhub? Das war denn doch ein Meiſtergriff der Politik, was für ein Köpfchen es auch ſeyn mag, das ihn erdachte! — Gute Kinder! Ihr hättet wirklich beſſer gethan, mich nicht herauszufodern. Eichhörnchen knacken gern Nüſſe und Laurette von Wallenſtädt ſpielt gern mit den Planen der Weiſen. Wer kan gegen ſeinen Naturhang? —

Die dethroniſirte Zofe diente mir nun mit ihrem eignen Intereſſe beſſer als der bezahlte gute Wille meiner übrigen Dienerinnen. Ihre Ohren hatten die Kunſt des Horchens einſtudirt. Ihre Augen waren abgerichtet auf den Spionenblik. Sie ſchlief des Nachts wenig, und wußte mir nach zweimal zwölf Stunden das Hauptquartier zu bezeichnen, wo der nachtwandelnde Donamar die Parole der Finſterniß ertheilte.

Bedenken Sie einmal, trefflicher Herr von Seltiz, was daraus hätte werden können, wenn ich den Kindern der Nacht nicht das Handwerk gelegt hätte! Und ich that es bloß, um Ihnen, weiſer Mann, mein Wort zu halten.

Nachdem wohl manches Liebespapierchen aus einer Hand in die andre mochte geglitten ſeyn und ich noch immer aus Mitleiden den Handel nicht ſtörte, rafft ſich meine alte Spiritoſa, von Anfechtungen beläſtigt, lezte Nacht zur Stunde der Geſpenſter aus ihrem Bette und ſchleicht auf den Gaſſen recognoſciren. Sie trippelt; ſie lauſcht. Und ſiehe! langſam ſchreitet ein Mann von feſtem Schritt nicht weit vom Hauſe des Marquis auf und ab, ſteht, ſchreitet, ſteht wieder und ſchreitet wieder. Es ſchlägt drei Viertel nach Mitternacht; und die langſamen Schritte des Mannes werden ſchneller. Er ſtellt ſich dem Hauſe des Marquis gegenüber, mißt es vom Dach bis zur Schwelle, und geht dann leiſer auf und ab. Endlich rührt der große Hammer die Glocke einmal; und im Hui drükt ſich der Mann in den Thorweg neben der Hausthür. Wer es wohl geweſen ſeyn mag! — Zeit und

Weile währen meiner Getreuen lang, eh er wiederkömmt. Er kömmt aber doch wirklich wieder und macht ſich aus dem Staube als wär' er beſeſſen.

So muſterhaft alſo, mein ehrwürdiger Meiſter, iſt ihr Werkchen gelungen? Und ich ſoll mich morgen im Spiegel beſehn und nicht noch heute etwas thun, das auch gelingenswerth iſt? Laurette von Wallenſtädt hat es ſonſt in der Art, zu ſagen, was ſie gethan hat, nicht was ſie thun will. Ihnen zu lieb macht ſie diesmal eine Ausnahme von ihrer Regel.

Wiſſen Sie alſo, Herr Profeſſor, daß man einem Weibe, wie ich bin, kein Meſſing für Gold verkauft! Wiſſen Sie, daß ein Mann, der das Evangelium der reinen Sittenlehre verkündigt ohne ſich davon nähren zu müſſen, in ſeiner ganzen ſokratiſchen Durchlauchtigkeit gegeiſſelt zu werden verdient, wenn er ein Schelmenſpiel treibt und Traulichkeit heuchelt! Wiſſen Sie, und ſagen Sie's weiter, daß Sie ein Stümper ſind! Wenn dieſer Brief bei Ihnen ankömmt, liegt Ihr Narrenhaus ſchon im Staube, und Sie, Herr Profeſſor, Sie allein haben es zu verantworten, wenn der Einſturz Ihren Freund — O daß Sie ſich aufſchwingen könten zu ſolch einem Freunde! — beſchädigt. Zerſchmettern ſoll er ihn nicht; dafür ſorg' ich. Aber glauben ſoll er lernen, wie ihr Schwachmüthigen insgeſamt, daß, wenn Ich meine von Tauſenden vergebens gewünſchte, von Tauſenden mit Seufzern und Thränen vergebens angeflehte Hand einem Manne anbiete und er iſt raſend genug, ſie auszuſchlagen, der Bliz in der Hand einer Gottheit nicht gemeſſener trifft, als ihn meine Rache.

XXVI. *)

San Giuliano an Donamar.

Paris, den 12. Jun.

Beſchwere dich nicht, immer mein Donamar, wenn meine Briefe ſo langſam ſind und doch ſo unbedeutend. Du giebſt mir dein ganzes inneres Leben und empfängſt nur vereinzelte Bruchſtücke des meinen. Laß dir aber auch ſagen, daß das Gan-

---

*) Vermuthlich nach dem Empfang von Nro. XVI. geſchrieben. d. H.

Ganze meines Lebens nichts mehr als ein Bruchſtük iſt. Ein Tag wiederhohlt den andern. Keiner bereitet den künftigen vor. Für das Unvergängliche aber, das ich dir zu geben habe, will das Briefformat nicht paſſen.

Die Zeit vergeht mir izt in Paris; aber wo ich lebe, weiß ich nicht zu ſagen. Wenn meine Führerin, die Vernunft, mich zuweilen wie ihre andern Kinder von der Hand läßt, ſo zieht mich ein Etwas, das ich nicht kenne, im Finſtern fort. Wird es dann wieder hell, ſo weiß ich nicht, wohin ich gekommen bin; ein dumpfes Echo beantwortet meine ſehnlichen Fragen; ich ſpähe nach dem beſten Wege umher, und er iſt nirgends und überall, wie auf offner See.

Beſondern Dank bin ich dir ſchuldig für die Ausführlichkeit deiner Briefe und für die Nachricht von deiner Geneſung, von dem neuen Morgenlicht deines Herzens, und von deiner Franziska. So ohngefähr mögen die Kranken am Teich zu Betheſda dem Engel entgegengeſehn haben, der das Waſſer zu bewegen kam, als ich deinen Briefen.

Wenn es ſofort nicht immer bergan geht mit dir, nenne dich darum nicht unglüklich, mein Donamar! Du kanſt noch geben. Du kanſt die, die dich lieben, bereichern mit der Beute deines ungeſtümen, aber erobernden Herzens. Meine Hände greifen nun einmal nach keiner Beute mehr. Ich bleibe arm, wie ich geworden bin, und zehre von fremdem Gute.

Nenne dich nicht unglücklich! Der Verfall deines vorigen Glüks war nur ein Fels, der dir den Weg zum beſſern Glücke verſperrte. Auf ſeinen geſprengten Trümmern gehſt du einen edlern Schritt; und wenn einmal die Zeit dieſe Trümmer mit Moos überſä't, wirſt du ſie nicht ohne Vergnügen noch einmal beſuchen, um die Herbſtblume der Erfahrung zu pflücken.

Nenne dich nicht unglüklich! Du biſt im Glühfeuer verſucht worden; aber der Brennſtoff deines Geiſtes iſt nicht verflogen. Noch eine zweite Periode — vielleicht noch eine dritte — dann wirſt du, des einſeitigen Kraftverſchwendens müde, einen Kreis um dich ziehen, worin Städte und Provinzen ſich freuen. Wenn du mir dies izt nicht glaubſt, ſo verzeihe ich dir's nicht nur; es ſolte mir ſogar leid thun, wenn du es glaubteſt. Denn wer nicht ganz lebt in dem, was ſeine Kräfte beſchäftigt, und nicht das, was er für die Zeit ſchafft, ſo ſchafft, als ſolte es für die Ewigkeit gelten, der wird nie etwas leiſten, das der Ewigkeit werth iſt.

Warum ich izt, da ich nicht weiß, wohin ich mich wenden ſoll, nicht zu dir umkehre, darauf, mein Donamar, kan ich dir nicht antworten, bis du mir in langen Briefen noch vieles erzählt haſt. Vorläufig bitte ich dich — du weißt, daß mein Kopf taxirt iſt und von Verräthern geſucht wird — deiner Franziska, beſonders wenn eure Herzen ſich bald zuſammenfinden ſolten, nichts von deiner Verbindung mit mir und nichts von mir überhaupt zu ſagen. Nicht einmal meinen Namen mußt du vor ihren Ohren ausſprechen, den neuen ſo wenig als den alten. Du brauchſt nicht zu erſchrecken vor der Wolke, die dieſen Schatten auf eure Herzensergieſſungen wirft. Aber ich fodre es von dir; erfülle meine Bitte!

Könteſt du mir auch wohl eine Zeile oder allenfalls nur ein geſchriebenes Wort von der Hand deiner Franziska verſchaffen? Es ſoll unverloren für dich ſeyn. Ich will es nur ſehen, und zurückſchicken mit der umlaufenden Poſt: denn ich weiß, daß dem, für den das Kleinſte in der Liebe nicht den größten Werth hat, auch das Größte nur eine Kleinigkeit iſt. Laß dich aber dieſe Zumuthung ſo wenig als die erſte irr oder beſorgt machen. Ein Weib iſt darum noch keine Verrätherinn, wenn ſie zufälligerweiſe in einem gewiſſen Verhältniß ſteht mit unſern Verräthern.

XXVII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Caſſel, den 27. Jun.

Wenn mir ein Weib geworden wäre, wie mir ein Freund geworden iſt, wer ſteht ſo hoch, daß er dann hinausſähe über mich? Aber mein Herz gleicht dem Planeten, der meine Füße ſtüzt. Seine eine Hälfte liegt im Dunkel, wenn das Sonnenlicht die andre erleuchtet. —

Und nun muß mich's auch ſchmerzen, wenn ich an San Giuliano denke! Du, San Giuliano, Du kanſt argwohnen, das Mädchen meiner Anbetung habe mit deinen Verräthern Verkehr? So erſcheint ſie dir nach den Zügen ihres Bildniſſes, die ich dir verloren aber doch, glaub' ich, treffend hingab? — Doch ich gehorche. Sie ſoll kein Wort davon erfahren, daß ich einen Freund habe, deſſen ich ſelbſt in den Stunden der Liebe gedenke.

Auch einige Züge von ihrer Hand ſiehſt du hier. Was magſt du doch daran ſehen! Es iſt die Aufſchrift auf dem Umſchlage ihres lezten Briefes; alſo kein Gedanke von ihr; kein Diplom ihres Herzens; aber doch mein Name von ihrer Hand; eine Vereinigung zwiſchen ihr und mir. Schik es mir alſo wieder.

Die Antwort auf meinen lezten Brief iſt noch nicht gekommen, und möchte auch wohl nicht kommen. Unterdeß verkümm're ich zwiſchen meinen vier Wänden. Der langweilige Tag mit ſeiner immerlächelnden Frühlingsbläue darf durch meine Fenſter nicht ſcheinen. Hinter den niedergelaſſenen Gardinen ſize ich ſtill, und wer mich beſuchen will, wird unten abgewieſen.

O! Wie ſüß muß es ſeyn, durch eigne Hand ſterben! —

* * *

Nachmittags.

Aber noch leb' ich! Mächte des Todes! Noch b' ich! Dieſer Frevel ſoll bezahlt werden und üßt' ich ſpazieren im Blute der Hundebrut, daß mir um die Knie zuſammenſprützte.

Mishandeln? Giftige Buben! Mishandeln n harmloſes Kind, das ſo lange ſchon für mich ldet? — Mein Herz ſchwillt auf wie ein interſtrom. Meine Muſkeln ſpannen ſich wie ebogene Eichen. Izt räch' ich nicht Franziska'n, e mir's verboten hat; izt räch' ich das harmlo- Kind, das ſo lange ſchon für mich duldet.

Sie haben Sabinchen blutrünſtig geſchlagen, er ſataniſche Gallier und ſein Kerl, der die offnung aufgab, ſeine hündiſche Luſt an ihr zu ühlen. Fürchterlich hat mir das halbohnmächti- e Kind die Geſchichte des Kannibalengreuels erwinſelt. Und ich habe ihr Hülfe und Rache eſchworen!

* * *

Später.

Wer faßt das?

Ein Billet wird mir in der Dämmerung ge- racht von einem unbekannten Menſchen, der ſogleich ſich davon macht, ohne Antwort zu erwarten. Ich ſehe die Aufſchrift. Es iſt Franziska's Hand. Ich erbreche es mit Zittern und leſe:

"Dieſe Nacht, Geliebter, um die gewöhnliche Stunde. Aber ohne Waffen."

Wer ſagt das? —

"Geliebter?" — Das ſchreibt Franziska? — "Um die gewöhnliche Stunde?" — Iſt denn unter uns eine Stunde gewöhnlich? — Und ohne Waffen? —

Ihre Hand iſt es freilich. Aber — auch ihre Seele? Ich vergleiche die Züge rükwärts und vorwärts mit den Zügen ihrer andern Briefe — eine gewiſſe, geſuchte, ſteife Flüchtigkeit glaub' ich zuweilen zu erkennen — ſonſt alles ähnlich. Aber — warum ſträubt ſich mein Herz gegen dieſe Aehnlichkeit, und nennt mit ſeltſamer Zuverſicht meine beiden Augen Betrüger? Warum war der Ueberbringer des Zettels ſo überdienſteifrig, daß man nicht Zeit gewann, auch ſein Geſicht zu vergleichen mit ſeiner Botſchaft? —

Und izt gerade, izt, da das treue Sabinchen fortgejagt iſt und die Gefahr keinen Hüter hat, die Gefahr, vor der Franziska neulich ſchon bebte! —

Wie? Wenn man mich damals geſehn hätte! Wenn ein Teufelsſpiel zuſammengekartet wäre, mich ſchmählicherweiſe zu fangen! —

Vergebe mir's der wunderbare Gott, der mich immer in Finſterniß mäntelt; ich glaube, Franziska hat das Billet nicht geſchrieben, ſondern —

Wohl dann. Ich komme. Aber wehrlos? Das iſt gegen die Abrede. Der Teufel, mein' ich, hat ſeinen Zöglingen einen ſchelmiſchen Rath in die Ohren gemurmelt und wünſcht ihre Seelen vor Abrahams Schooße vorbei zu tragen, itzt eben da ſie ihm am wärmſten ergeben ſind. Mein Degen iſt ſcharf und meine Piſtolen faſſen ihr Ziel auf zwanzig Schritt ſicher. Der Teufel ſoll Dank haben, daß er mir die halbe Arbeit erſpart.

Wenn die Schurken einen Ueberſchlag ihrer Kräfte gemacht haben, ſo möchten wohl mehr als Einer auf mich warten. Sollten ihrer aber auch ein Dutzend ſeyn — ich gehe allein. Keiner meiner Leute darf ſich in der Nähe aufhalten.

Keiner darf wiſſen, wohin ich gehe. Das dunkelſte Flüſtern der Möglichkeit, daß es denn doch vielleicht Franziska ſeyn könne, verlangt es ſo.

* * *

Abends, 11 Uhr.

Gute Nacht, San Giuliano!

Meine Sachen ſind gepakt. Bis es Mitternacht ſchlägt, will ich bei einer Taſſe Thee dieſen Brief ſchlieſſen.

Iſt es Franziska und ich kan ſie zur Flucht bewegen, ſo hält auf dieſen Fall eine Chaiſe mit vier Pferden in der Queerſtraße ohnweit ihres Hauſes. Iſt ſie es nicht, und ich ziehe mich in meiner Haut aus dem Handel, ſo ſtehn auch meine Reitpferde geſattelt. Im Grunde aber, muß ich dir nur geſtehen, iſt das Lezte bloß darum beſorgt, um keine Formalien gegen die Pflicht der Selbſterhaltung zu verſäumen. Denn insgeheim bin ich feſt entſchloſſen, keinen Fuß aus Caſſel zu ſezen, wenn das Mädchen meiner Liebe nicht mitgeht.

XXVIII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Münden, d. 28. Jun. Morgens 6 Uhr.

Sie bluten.

Mich freut es auf mein Herz, daß es mir die Anſchläge der Buben ſo richtig verrieth. An ihnen beſorgt wahrſcheinlich der Tod izt mit Muße, wozu er nicht Zeit hatte in meiner Gegenwart. Auch hab' ich wieder ein Stündchen feſt geſchlafen und will nun, bis die Gloke der Botſchaft ſchlägt, dir das Geſchehne erzählen.

Den Degen unter dem Ueberroke verſtekt und in jeder Taſche ein geladnes Piſtol, ſtellte ich mich ein vor dem Thorwege. Die Flügel waren ſchon etwas zurükgeſchoben — ein neuer Grund zum Argwohn Ich ſah durch eine Spalte — ein ſchwaches Licht ſchien im Hintergrunde zu dämmern. Mit einem Stoß war ich drinnen.

Ein leichtes Rauſchen kam aus der ſchmalen Thür zur Seite, aber das Licht war verſchwunden. Um nichts zu verſäumen, drükte ich die

Thorflügel hinter mir mit dem Rücken zu, die rechte Hand in der Taſche am Hahn des Piſtols.

„Hieher!" kreiſchte es, wie die Stimme eines Kibizes auf feuchten Wieſen; Licht blizte hervor; und ein Haufe ſtürzte wie das wüthende Heer auf mich ein.

„Wer da?" rief ich wie ein Soldat auf dem Poſten.

Die Frage kam ihnen unerwartet und ſchien ihre ganze Aufmerkſamkeit zu verdienen. Sie machten dicht vor mir Halt. Wie die Weinpfäle ſtanden ſie, und das volle Laternenlicht fiel auf mich.

Ich zog mein Piſtol. — „Plaz da! Es kömmt eine Kugel." —

„Morbleu! — antwortete die Kibizſtimme — Er hat Feuergewehr." —

Der Haufe — es waren ihrer fünf oder ſechs, alle mit großen Prügeln bewafnet — ſtob aus einander. Aber einer, ein ſtämmiger Kerl mit einem kurzen Seitengewehr in der Hand, machte ſich hervor, und der Anführer — er war nun kenntlich genug — zeigte ſeine blanke Klinge.

"Allons!" commandirte er; und mein Piſtol ging los. Das Schikſal führte die Kugel. Ein Zetergeſchrei, aber nicht aus dem Munde des Franzoſen, erhub ſich, und zugleich erloſch das Licht in der Laterne.

"Sant' Antonio! Sant' Antonio!" heulte es laut vom Boden auf. Toll und bunt wurde das unſichtbare Handgemeng wie bei Hochkirchen, und das Geſchrei noch toller und bunter. "Sant' Antonio! Allons! Ich ſterbe! Licht! Hülfe! Allons! Sant' Antonio!" tanzten die Töne durch einander.

Mich kümmerte die Finſterniß nicht; denn wen ich traf, der war gewiß mein Feind. Doch hielt ich noch den Degen unter dem linken Arm, nahm das abgefeuerte Piſtol umgekehrt und ſchlug dem Geſindel ohne Verzug mit dieſem neuerfundenen Streitkolben auf die Köpfe. Das gab Plaz. Aber ich verlor mich darüber vorn in den Thorweg bis faſt auf den Hof, und hatte den Rücken nicht mehr gedekt. Die Finſterniß war hier auch nicht ſo undurchdringlich. Eh ich mich umſehn konte, rannte der Franzoſe mit dem Degen und der ſtämmige Kerl mit dem kurzen

Seitengewehr auf mich ein wie gehezte Eber, und nöthigten mich gleichfals, meinen Degen zu gebrauchen.

Der Franzoſe focht nicht ohne Verſtand; der ſtämmige Kerl unterſtüzte ihn; ich hatte im Ernſt meine Arbeit. Sogar die Prügelträger zogen ſich wieder zuſammen und lieſſen den Verwundeten in ſeiner Finſterniß liegen, wo er wie ein wildes Thier heulte. Unſer Gefecht ging friſch. Aber nach einigen Minuten fühlte ich, daß der Franzoſe ſchwach parirte, ging ſofort mit einem kräftigen Ausfall durch, und im Augenblik ſchrie er auch zu Gott und ſtürzte.

Der zweite Mann machte mir nicht viel mehr zu ſchaffen. Er ſtolperte über den Franzoſen, empfing zugleich mit dem Gefäß meines Degens einen Stoß unter die Naſe, daß er ſchnarchend aus dem Gleichgewicht kam, und taumelte nieder.

So hatt' ich das Feld gewonnen. Denn die Prügelträger verliefen ſich, als ſie ihren Anführer ſtürzen ſahn, auf den Hof hin, lärmten gegen die Thüren und riefen nach Licht. Ich ſelbſt ging auf eine Thür linker Hand zu, um Licht im Hauſe zu ſuchen. Indem ich ſie aber öfnen wolte, wurde es plözlich hell, und ein Mann im weiten Schlafrok, eine Nachtmüze über den Ohren, ſtand vor mir mit Blicken des Entſezens, ſchlug die Hände mit dem Licht über dem Kopf zuſammen und ſchrie mit gellendem Ton: “Gerechter Gott! Was muß ich erleben!“ — Es war der Hauswirth.

“Seyn Sie ruhig, guter Mann! — ſprach ich ihm freundlich zu — Jene Banditen dort haben aus Ihrem Hauſe eine Mördergrube machen wollen, und mich hergelokt, um ſie einzuweihen mit meinem Blute. Aber ſie haben einen Flek von ihrem eignen hineingezeichnet, der ſizen ſoll wie ein Siegel.“ —

Darauf hieß ich ihn eilends nach Wundärzten ſchiken und beleuchtete den Greuel am Boden. Mit ſcheuslichen Flüchen hub der Marquis den wehrloſen Arm gegen mich auf. Er ſchien nicht tödtlich verwundet zu ſeyn. Der Menſch, den mein Piſtolenſchuß getroffen hatte — es war der berüchtigte Kammerdiener des Marquis — lag ſo lang er war, die Laterne noch in der Hand, ſtill im Blute und gab nur ächzende Laute von ſich. Der ſtämmige Kerl mit dem Seitengewehr — es war, wie ich an der abgeriſſenen Uniform ſah, ein heſſiſcher Stükknecht — ſaß zu den Füßen des Marquis, zuſammengefallen, den Kopf auf den Knien, und murmelte, als ob er Zauberformeln meditirte.

Der gaffende Haufe nahm ſich izt der blutenden Sünder an. Ich fragte den Hauswirth nach Franziska, und ſuchte die Treppe.

“O Franziska!” — Sie kam ſchon die Stufen hinab, gehüllt in ein ſchwarzes Mäntelchen, ihr langes, wolkiges Haar hervorquillend unter einer weiſſen Haube. Mit der linken Hand hielt ſie ſich an dem Treppengeländer, in der rechten ein Nachtlicht.

Ich flog hinan. Sie ſtrekte den Arm mit dem Lämpchen abwehrend gegen mich. — “Weg von mir! Weg! Unmenſchlicher, unbeſonnener Menſch!” —

Ich zog das Billet hervor. “Ich bin hieher geladen worden, Franziska!” —

Sie nahm, las, ſchwieg, ſchüttelte den Kopf, reichte mir das Lämpchen, und ſank, von meinem Arm unterſtüzt, zurük auf eine Stufe der Treppe.

Die alte Zofe erſchien. Ich befahl ihr, den Augenblik hinunter zu gehen und ein Glas Waſſer zu beſorgen. Sie gehorchte ohne ein Wort zu ſagen. Franziſka ſeufzte tief auf.

"Wer iſt todt?" war ihr erſtes Wort, als ihre Kraft wiederkehrte.

"Niemand, liebe Franziſka. Ihrer drei ſind nur auſſer Stand, uns zu ſchaden." —

Mit ſonderbarer Heiterkeit lebten ihre Augen auf. — "Ihrer drei? Und Sie leben noch, Donamar?" —

Ich nahm ihre Hand und hub ſo den Arm auf. "Noch, Franziſka; noch. Aber wie lang' ich noch leben werde, hängt von der Criminaljuſtiz ab, wenn wir nicht auf der Stelle zuſammen entfliehn." —

Sie ſtarrte mich an. — "Entfliehen?" — Gewaltig hub ſie ſich auf, und ſank wieder zurük. — "Ich darf nicht entfliehen." —

Unſre Hände verloren einander. "So darf ich auch nicht. Und was verlier' ich im Grunde, wenn ich bleibe? Vielleicht bin ich um ſo früher geborgen. Die Juſtiz von meiner Unſchuld zu überzeugen, iſt unter Umſtänden, wie dieſe, nicht dieſe, nicht wohl möglich. Franziska giebt mir wieder, was ſie mir nahm, — den Tod. Sie verbot mir, zu ſterben, und befiehlt mir, mich zum Schafot führen zu laſſen.“ —

Ihre Augen rollten zur Seite. — “Denamar! Ich bitte; ich befehle; Sie ſollen fliehen! Sie!“ — Und ihre beiden zuſammenzitternden Arme drängten gegen mich.

Ich ſtand auf meiner Stelle. “Ich darf nicht. Wenn Sie hier bleiben, Franziska, ſo wird die Juſtiz auch Sie verhören und meine Ausſage nöthig ſeyn zur Bekräftigung Ihrer Unſchuld.“

Ihre Thränen floſſen auf meine Hand. Ich ſprach weiter. — “Und dann, Franziska, wenn die Juſtiz auch nicht wäre, welches Gerücht wartet auf Sie! Und das wollten Sie anhören, und bleiben?“ —

Sie beſann ſich und warf einen großen Blik empor. — “Gerücht? Ueber den Sternen geht auch ein Gerücht. — Denamar! Ich bitte noch einmal. Ich befehle noch einmal. Sie ſollen fliehen, wenn es wahr iſt, daß Sie mich lieben.“—

“So wahr ich dich liebe, Franziska; ich gehe nicht ohne dich.“ —

Mit dem Blik einer Begeiſterten und dem Ton der höchſten Kälte riß ſie ſich auf und zog mich fort. — "So komm dann!" —

Wir kamen an die Hausthür; und die war verſchloſſen. Indem ich nach dem Schlüſſel rief, brachte man die Verwundeten getragen. Franziska'n vor dieſem Anblik zu bewahren, führte ich ſie in ein Zimmer, das vor uns offen ſtand, und wiederholte alle Gründe, warum ſie ihren Entſchluß zur Flucht nicht ändern dürfe. Ein ſtilles Ja war ihr einziges Wort. Sie ſezte ſich auf einen Stuhl; todtenblaß. Ihre Arme hingen.

"Die Zukunft —" flüſterte ſie mit matten Lippen und ſchwieg wieder.

"Die Zukunft? — wiederhohlte ich — "Liebe Franziska! Dort, wo das beſſere Gerücht geht, wird da nicht auch der Faden der Zukunft geſponnen?" —

Und die Klingel an der Hausthür ſchell; und ich hub das bebende Mädchen vom Stuhl auf: — "Geſchwind, Liebe! Mein Wagen hält drauſſen." —

Ihr Arm verirrte ſich um mich, und ſtrebte ſich wegzudehnen von mir, und vermochte es nicht.

Aber die ganze Allmacht ihrer groſſen Augen gebot und ihre Stimme liſpelte flehend: „Nein! Ich kan nicht mitgehn.“ —

Mein Blut ſchlug Wellen. — „Nicht gehen, heiliges Mädchen! Nicht gehen! Tragen will ich dich, mein köſtliches Heiligthum! In meinem Wagen ſollſt du ruhen. Eine ſanfte Bewegung ſoll dich erquicken.“ —

Aber ſie rief laut: „Barmherzigkeit! Ich bin verloren.“ — Und ich ſezte ſie wieder auf den Stuhl. — „Ich will nachkommen, Donamar!“ — Die Worte ſtrömten ihr auf einmal zu, als hätte ein Gott aus ihr geſprochen. — Man wird mich für die Anſtifterin der Mordſcene halten, wenn ich jezt gehe. Man wird mich in öffentlichen Blättern —“

Sie ſtokte; aber ich war auch ſchon zu Boden geſchlagen. Die Thür klingelte wieder, und Franziska — fiel vor mir auf die Knie. — „Fliehe, Donamar! Die Gerichtsdiener kommen! Fliehe! Ich folge dir. Flieh nur voran! Ich folge dir — wahrhaftig, oder du kömmſt wieder.“ —

"Oder ich komme wieder" — hub ich ſie wild auf. — "Ich reite nach Münden. Aber erhalt' ich nicht vor morgen Mittag Botſchaft, ſo bin ich den Mittag wieder hier." —

"Oder ich in Münden! — ſchloß ſie raſch an; — Was dann geſchehn mag, geſchehe!" —

"Auf Wiederſehn!" küßte ich den Abſchied auf ihre Hand, und war nach anderhalb Stunden auf churhannöveriſchem Grund und Boden.

Es iſt doch zu verwundern, San Giuliano, wie der Menſch zuweilen im wildeſten Empfindungsgewirr am zweckmäßigſten handelt. Als ich Franziska's Widerſtande nachgab, dacht' ich nur an ſie und ihre Ehre und ihre Ruhe. Izt begreif' ich, daß ich nichts Klügeres hätte thun können, wäre mir auch nur an mir ſelbſt gelegen. Wenn der Franzoſe auch nicht den Geiſt aufgegeben hat, ſo iſt er doch auſſer Stande, ſie zu halten, wenn ſie durch ihr Dortbleiben allen Verdacht der Theilnahme an dem Blutſpiel von ſich abgelehnt hat und, ihrem Worte getreu, mir nachfolgen will. Iſt es aber zu glauben, daß ſie anderes Sinnes werden ſolte, da ſie verſichert ſeyn kan, daß ich dann, meinem

nem Worte getreu, dieſen Mittag wieder bei ihr bin?

Der zerhauene Knoten hängt nur durch einige Fäden zuſammen. Auf eine Art oder auf die andre wird er reißen. Und dieſer Gedanke giebt eine gewiſſe Ruhe.

XXIX.

Franziska von Sternach an Donamar.

Caſſel, d. 28. Jun. Morgens 5 Uhr.

Ausdauern auf ſeinem Standorte, mein Lieber, iſt eine ſchwere Pflicht; wer ſie aber treulich erfüllt, dem bleibt ſie am Ende nicht unvergolten.

Wie würde es mir ergangen ſeyn, wenn ich, meinem durchdachten Entſchluſſe abtrünnig, dieſe Nacht mit Ihnen entflohn wäre? — — Und izt ſchreibe ich, wenn auch nicht glüklich, doch wenigſtens geborgen, den erſten Brief ſeit zwei Jahren frei und ohne Beſorgniß. Das zu können, und an Sie, lieber Donamar — ſollten Sie dieſen lautern Genuß nicht mit mir genießen?—

Sie hatten mich kaum verlaſſen, als unſer Haus ſich anfüllte von Aerzten, Wundärzten und fremden Leuten, die der Schuß und der Tumult aus den Nachbarhäuſern aufgeſtört hatte. Ich ging auf mein Zimmer und ließ mir von Minute zu Minute melden, wie es den Verwundeten erging. Antonio, ſagte man mir, der Kammerdiener des Marquis, den Ihre Kugel getroffen hatte, werde keine Viertelſtunde mehr leben und jammre in einem fort nach mir, daß ich käme und ihm ſeine Sünde erlieſſe. Ich ließ ihm wiſſen, er ſolle getroſt Gott bitten, daß der ihm die Sünde erlieſſe wie ich. Er aber beſtand darauf, mich zu ſehen und mir ein wichtiges Geheimniß zu entdeken.

Einen Menſchen ſterben zu ſehn, der mir im Leben ſo viel Böſes gethan hatte, koſtete mich viel Ueberwindung. Mitleiden und Neugier trieben mich aber doch zulezt in das Zimmer, wo man ihn auf ein Bette gelegt hatte. Ich kam nur zu ſpät. Er rang ſchon mit dem Tode, rief, als er mich erkannte: "Alles Betrug! Er lebt noch!" und gab keinen Laut mehr von ſich.

Er lebt noch! Das war das wichtige Geheimniß? Und Alles Betrug! Doch wohl Alles, was mir bewieſen hatte, er lebe nicht mehr? — Und das drükte dem Sterbenden ſo ſchwer auf's Gewiſſen? —

Wen konte er meinen, als den Mann, deſſen Schatten der Gott meiner Einſamkeit iſt? Und der lebte noch? —

Vater über den Sternen! Konteſt du nicht einem deiner Engel winken, daß er mich nur einige Minuten früher zu dem Sterbenden führte? Nun ſpiegelt die Hoffnung mir ein blendendes Licht entgegen. Nun muß ich's ahnden, daß er, den ich an mich ſchlieſſen konte, wenn ich ſeine Stätte nur wüßte, vielleicht vom Kampf der Verzweiflung ermattet, von den Schmerzen, die er um mich duldet, zerſchlagen, und immer noch mich im Herzen, in's Grab ſinkt. —

Doch wer mich befreit hat, führt weiter. —

Ja, ich bin frei, lieber Donamar. Der Marquis, um deſſen Wiederherſtellung es ſehr mislich ſteht, ließ mich bitten, ihn zu beſuchen; und da ich es abſchlug, weil ich erſt erwarten wolte, ob er fähig wäre, ſein Unrecht zu bereuen, ließ er ſeiner Bitte beifügen, daß er mir ein lange vorenthaltenes Kleinod zurükgeben wolle. Da ging ich.

Darf ich's Ihnen geſtehen, mein Lieber, daß ich vor Dankbarkeit weinte, als er mir mit Thränen in ſeinen Augen, die ich nie hatte weinen ſehn, mein Käſtchen überreichte? Werden Sie mir verzeihen, daß ich Ja ſagte, als er mich um Gotteswillen bat, ihn nicht zu verlaſſen bis an ſeinen Tod, wenn er binnen drei Tagen ſtürbe? Nicht aus reinem Wohlwollen ſagte ich Ja. Ich hoffte, von ihm zu erfahren, was mir der ſterbende Antonio nicht ſagen konte. Wenn dieſe Eigennüzigkeit Strafe verdient, ſo werd' ich ſie wahrſcheinlich büßen; denn der Marquis kan entweder ſeinen Haß gegen den Mann, der mein Herz gegen alle ſeine Angriffe bewaffnet hat, auch im Tode nicht überwinden, oder er ſchämt ſich, nachdem er meine Verzeihung gewonnen hat, noch eine ſchlechte Handlung zu geſtehen, die ſchlechter wäre, als alle, die er zuvor geſtand. Schwerlich werde ich, nach ſeinen Aeuſſerungen, etwas von ihm erfahren.

In dieſen drei Tagen, wo ich noch einmal Alles beim Marquis verſuchen will, wollen Sie, mein Freund, da wohl eine Reiſe unternehmen für mich? Ich bin willens, in einem Kloſter zu Erfurt für eine Penſion zu leben, bis ich mich vielleicht in der Folge entſchlieſſe, auch den Schleier zu nehmen. Niemand kennt mich dort. Deswegen wäre es ſehr gut, wenn Jemand, der mich kennt, vorausreiſete, ſich nach Allem erkundigte und Alles beſorgte. Wolten Sie dies thun, mein Lieber, ſo bitte ich Sie zugleich, in drei Tagen gewiß wieder in Münden zu ſeyn, um mich zu begleiten. Eine Begleiterin, die ich, ſo lange es ihr bei mir gefällt, nicht wieder miſſen werde, habe ich ſchon gewählt. Sie werden, denk' ich, damit zufrieden ſeyn. Es iſt Sabinchen.

Antwort.

Münden, den 28ſten.

Franziska iſt frei. Franziska iſt für mich verloren. —

Noch dieſe Stunde reite ich mit Courierpferden nach Erfurt, beſorge Alles, und bin in dreimal vier und zwanzig Stunden wieder in Münden.

XXX.

Graf Donamar an San Giuliano.

Erfurt, den 10. Jul.

Wo bin ich? Und wer bin ich? —

Der arme Ixion iſt einheimiſch geworden an ſeinem Rade und fängt beinahe an, ſich glücklich zu preiſen. Ein gläubiges, unerhörtes Leben führ' ich in dieſem Erfurt, das ich faſt mein neues Jeruſalem nennen möchte.

Was macht mich denn ſo gläubig und fügſam? — Schwärmerei? Ich armer Dulder! Wenn die Flügel meines Geiſtes ſich nur noch ein Paar Fuß hoch über dem Boden halten, bin ich gern zufrieden. Was oben in den Lüften und über den Lüften vorgeht, mögen die mit einander ausmachen, für die es keine Franziska giebt in dichten irdiſchen Mauern.

Oder iſt's Reſignation, die mich niederzähmt? San Giuliano! Ich bilde mir ja ein, ich wäre glücklich! — Vor meinen Füßen entſpringt der Brunnquell, aus dem ich ſchöpfe; ſo leichtwallend! ſo klar! und Erd' und Himmel ſpiegeln ſich in ihm ab; und alle meine wilden Gedanken tauchen ſich unter ſein Gewäſſer.

Franziska iſt frei und iſt hier; und ich bin bei ihr und lebe mit ihr izt und fortan jeden Tag eine Stunde. Ich mag aber bei ihr ſeyn, oder zu ihr oder von ihr gehn; das macht in meinem ſtündlichen und täglichen, innern und äuſſern Leben keinen beträchtlichen Unterſchied. Ich ſehe und höre ſie, wo ich bin, und ſeze mich hinaus über meine fünf Sinne. Nur ein wenig heller wird mir ihr Bild, wenn ſie wirklich vor meinen Augen ſteht, und zugleich das Bild der Welt — etwas dunkler.

Jede Stunde hat drei und zwanzig Schweſtern, die einander die Hände geben und der erkohrnen in ſanftem Tanze folgen.

Zuweilen fühl' ich mich auch, als ob ich auf Reiſen wäre, wo, wie du weißt, der Gedanke an das Ankommen alle Müdigkeit bannt. Auch pflegt man da nicht ganz im Zuſtande der reinen Begriffe zu ſeyn, wie auf dem Kanapee, und iſt doch ſehr wohl unterhalten und ſehr vernünftig. —

Das iſt eine Franziska! Thu einmal, Erfor-cher der weiblichen Würde, einen Blik deiner Art auf ihr Betragen in der Nacht der Entſchei-ung. In der erſten Betäubung übergab ſie ich meiner beglaubten Hand; und das war ſchön. Sobald ſie ſich aber ſammlen konte, kehrte ſie um zu ihrem ältern und geprüften Entſchluß; und das war ſchöner. Solch ein Weib mag immerhin ein kunſterfahrner Betrüger einige Stufen hinablocken auf der langen Leiter des Verderbens. Hoch über der unterſten Stufe wird ſie ich beſinnen und ſich wieder emporreiſſen wie von Flügeln getragen. Und iſt das nicht der hellſte Glanz, der wahre Lichtpunkt der Weiblichkeit? —

* * *

Nun will ich dir auch zuſammenhängend erzählen, wie wir hieher gekommen ſind.

Franziska's Tyrann wurde im Wundfieber zum Menſchen, und gab ihr — wenn er's izt bereut, mag er ſeiner Seele Rath ſchaffen! — ein Käſtchen mit Kleinodien wieder, woran ihr viel gelegen iſt, und dazu die Freiheit. Mich ſandte ſie nach Erfurt. Ich beſorgte ihr eine Wohnung im Kloſter. An der heſſiſchen Gränze zwiſchen Caſſel und Münden trafen wir am beſtimmten Tage zuſammen.

Ein weiſſes Schnupftuch wimpelte als Siegesfahne gegen mich aus dem offnen Wagen, als ich im geſtrekten Galopp die lange Heerſtraße hinanflog. Franziska's Hand hielt es empor. Der bekannte Schleier winkte mir unſer erſtes Zuſammentreffen im Walde zurük, und die ganze Welt von Gefühlen, die ſeit dieſem Schöpfungstage in mir ſich gebildet hatte, rollte in einem Augenblik vor meiner Seele vorüber.

Der Wagen hielt, und ich ritt dicht hinan. O der ſeeligen Traulichkeit! Franziska's Rechte fiel in die meine und ſenkte ſich ohne Zuckung feſt darin, und die innig über einander gefalteten Finger drükten Leben an Leben.

Dann mußt' ich verſprechen, was ich freilich ſchon vorher zu halten geſonnen war, aber doch gern von mir fodern hörte, bei dem Wagen zu bleiben und Franziska'n nicht aus den Augen zu kommen. Mein Herz hüpfte wie ein Kind. Selbſt mein Pferd tanzte ungeſpornt unter mir neben den ſchwirrenden Rädern hin.

* * *

Den 11ten.

So weit erzählt' ich geſtern, und nicht weiter, um mir den reinen Wiedergenuß einer köſtlichen Stunde noch einmal zu gönnen. Denn was nun folgt, klingt anders, und macht mir, unter uns geſagt, wenig Ehre.

Als wir in Münden abſtiegen vor dem Wirthshauſe, wo ſchon Zimmer beſtellt und bereitet waren, und ich Franziska'n aus dem Wagen hub, nahm ſie meinen Arm ohne Widerrede, aber mit einer Feierlichkeit, der ſich mein verwegenes Herz überhoben glaubte wegen des traulichen Händedruks im Wagen. Ich führte ſie die Treppe hinauf, und vermocht' es nicht, ihren Arm nicht an mich zu drücken. Ich ſuchte ihre Augen; aber ſie ſah gerade vor ſich. Hatt' ich Recht und Grund, mehr zu erwarten? Aber der Thor vergaß in dieſer Minute alle Rechte und alle Gründe, und wurde über das natürlichſte Betragen von der Welt ſo beſtürzt, als wäre ihm ein gewaltiges Unrecht widerfahren.

Leicht, aber ernſthaft, glitt ſie von mir ab in die Thür ihres Zimmers, ließ mich nachfolgen, beſah die Tapeten, beſah die Möbeln, machte ein Fenſter auf und blikte nach beiden Seiten der Straße hinauf und hinab. Ich ſtand mitten im Zimmer — als ob ich nicht da ſtände.

Sie wandte ſich um mit unbefangner Leutſeeligkeit. — "Es muß ſich hier ſo übel nicht wohnen. Die Straße iſt hell und luftig und an Menſchen ſcheint es auch nicht zu fehlen." — -

Das hatte ſie mir zu ſagen? Sonſt nichts? Es kochte im Herzen des Thoren, und er murmelte ein bedeutendes: "Meinen Sie?" und quetſchte die Krempen ſeines Huts zuſammen.

Die ſchöne Seele wolte zu ſeinem Beſten ſeinen Ton nicht verſtehn und verläugnete ihre Kränkung. — "Und Sie ſagen das, als ob Sie's nicht meinten. Wer wolte wohl immer das Höchſte und Vollkommenſte verlangen? Sehn Sie einmal — Sie zog mich an's Fenſter — da linker Hand geht es gleich zum Thore hinaus, und hier rechts, wo es winklicht wird, windet ſich die Straße. Wenn die Ausſicht aus meinem Fenſter im Kloſter zu Erfurt nur ſo gut iſt, bin ich ſchon zufrieden. O! Machen Sie mir vor allen Dingen eine Beſchreibung davon!" —

Der Thor hatte nun keine Beſonnenheit mehr und drükte langſam heraus: "Vor allen Dingen?" — und ſchwieg wieder.

Ein Blick voll bitterer Wehmuth ſtreifte an ihm vorbei. — "Es ſcheint, — unterbrach ſie die Pauſe — Sie haben unterwegs die Luſt verloren, mir etwas zu ſagen, das ich gern höre. — Sabinchen!" —

Und Sabinchen, die als Zuſchauerin dageſtanden war, erhielt in der Ecke des Zimmers einen Befehl in's Ohr und entfernte ſich gleich darauf. Mir wurde bang.

Aber Franziska trat ernſthaft vor mich. Ihr Ton blieb mild und unverändert. — "Was denken Sie von mir, Donamar? Ich werde nie die Luſt verlieren, Ihnen meine Leiden und Freuden zur Theilnahme anzubieten. Es wird mir weh thun, wenn Sie mein Vertrauen mit einer ſo rauhen Miene begrüßen, aber wegſcheuchen wird mich's nicht. Der älteſte meiner Freunde muß doch, denk' ich, der edelſte ſeyn.“ —

Das hieß denn doch, glühende Kohlen auf meinen Kopf ſammlen! Aber mein Kopf war gefühllos. Ich ſuchte eine Antwort auf dem Fußboden, und da ich keine fand, entfuhr mir — Ich verdiente, daß mir mein Degen über dem Kopfe zerbrochen würde, wenn ich's abſichtlich geſagt hätte — was ich nicht ſagen wolte. — „Sie haben viel Menſchenkenntniß. Sie treiben mit meinem Herzen ein weiſes Spiel.“ —

Franziska ſtaunte an mir auf, als hätten wir uns noch nie geſehn. Aber ihr beleidigtes Herz wolte Luft haben.

— „Donamar, Sie ſind ein liebloſer Begleiter. Was iſt Ihre Abſicht? Dem Himmel die Unmöglichkeit abzutrozen? Mich meineidig zu machen durch Ungeſtüm? — Ich glaubte, den ſüßeſten Genuß der Freundſchaft, das Traulichſeyn unter vier Augen, mir mit Ihnen erlauben zu dürfen. Ein ſanfter, menſchlicher, leichter Ton iſt die einzige Bedingung, unter der ich es darf. Ich glaube — o Donamar! — Der Gewinnſt unſrer erſten traulichen Stunde iſt Kränkung? Kränkung von Ihnen?" —

Lichte Thränen in ihren Augen demüthigten mich, wie ich noch nie gedemüthigt worden bin. Wie ein unartiger Junge fragte ich leiſe: "Franziska, hab' ich Sie gekränkt?" —

Sie wandte ſich und troknete ihre Thränen. — "Wenn ich bitten darf, ſo laſſen Sie mich izt allein!" —

Pfui, Donamar! Wie ſchlicheſt du aus ihrem Zimmer!

* * *

Aber Alles iſt wieder in ſeiner Ordnung, muß ich nur ſogleich zu deiner Beruhigung hinzuſezen.

Sobald ich allein war, züchtigte ich meinen Sinn ohne Erbarmen. - Was giebſt du ihr? — fragte ich mich — und was verlangſt du von ihr? Sie will thun für dich, was ſie kan; und du quälſt ſie? — Sie wäre glüklicher, wenn dich das Schikſal ihr nicht in den Weg geworfen hätte; und du läſſeſt ſie dies empfinden? — Ueber dich war der Stab gebrochen, eh ſie wußte, daß du noch in der Welt wareſt. Und du marterſt ſie mit deinen Schmerzen? Du ſchlägſt ihr den Kühlungstrank aus der Hand, den ſie dir als Arznei reicht? —

So von Selbſtanklagen umſtrikt, und durchdrungen von der Ueberzeugung, daß gar nichts für mich zu gewinnen ſei, fühlte ich meine Wünſche langſam aufgelöſ't in den Entſchluß, Alles zu leiden.

Sie zu fliehen — dem unnüzen Gedanken gönnte ich in meinem Gehirn keine Stelle. Kein Wort von Liebe mit ihr zu ſprechen, fand ich mich verpflichtet, um einigermaßen mein Unrecht zu vergüten. Sie zu ſehen, ſo oft als möglich zu ſehen, ſezte ich als die lezte Bedingung meines Daſeyns feſt, und hatte dabei ein kindiſches Gefühl — darf ich es zur Sprache kommen laſſen? — als ob ich mich an ihr todt ſehen wolte.

Noch wagte ich's nicht, wieder zu ihr zu gehn; aber ſie ließ mich rufen, und ich mußte gehorchen. Da ich, wie du weißt, die förmlichen Ausgleichungen haſſe in der Liebe ſo gut als in der Freundſchaft, nahm ich mir geſchwind etwas anders vor; und daß ſie dies mit der gangen vorhergegangenen Revolution meines Innerſten in der erſten Sekunde des Wiederanbliks aufgefaßt hatte, bewieß mir — denn etwas verſteh ich auch von der Kunſt, Geſichtszüge zu entziffern — das raſche Ueberſpringen der düſterfreundlichen Miene, die ſie mir entgegen brachte, in ein leichtaufwallendes Lächeln.

Ich eilte zum erſten Worte. — “Ich habe ſo eben einen Traum gehabt, einen Traum am hellen Tage.”

Sie ahndete ſchon weiter. “Das iſt alles mögliche. Aber doch einen guten Traum?” —

Ich verſtand den Nachdruk des einen Wörtchens. — “Einen der beſten und ſchönſten meines Lebens. Mir träumte, Franziska wäre meine Schweſter, und verſicherte mich mit einem herzlichen Druk der Hand, daß ſie mir ſchweſterlich verziehe.” —

Den Blik, San Giuliano, mit dem ſie dies aufnahm, den laß deine Künſtler verewigen!

Sanft und mit entzückender Würde reichte ſie mir die Hand. — „Donamar, Sie ſind ein Mann.” — Mehr ſagte ſie nicht. Aber wie mit einem Palmenkranze geſchmükt fühlte ich mich in dem Geſagten.

Noch hielt ich ihre Hand. Sie bog unſre Arme mit reizendem Anſtande zurük als ob wir zuſammen fortgehen wolten, und lächelte groß — "Man kan auch ſo Hand in Hand gehn!" —

Ich prüfte ihren Blik. "Auch auf immer?" —

Sie beſann ſich. — "Und warum nicht auf immer? Ein Band, in das kein irrdiſcher Faden gewebt iſt, wird am ſchwerſten zerreiſſen." —

Leiſe ſpielte ſie ſich nun in den wahren Schweſterton über, und ich that das Meine, die zweite Stimme zu treffen. Sie fing an, mir Bruchſtücke zu erzählen von ihrem Lebenslauf. Ich ſammlete; ich horchte; aber das, worauf ich horchte, blieb aus. Von ihrer Reiſe nach Weſtindien ſprach ſie; von dem Unterſchiede der dortigen Lebensweiſe und der europäiſchen; vom Tode ihres Vaters; von einer reichen Kaufmannswitwe, bei der ſie ſeitdem gewohnt habe; aber nichts von dem Manne ihrer Liebe; nichts von ihrer Bekanntſchaft mit dem Marquis. Zulezt ſagte ſie gar, das fragmentariſche Erzählen nüze nicht. Sie wolle ihre Geſchichte mit ihrer Abreiſe von Europa von vorn anfangen und mich gehörig hineinführen in alle ihre Empfindungen. Dies hat ſie gethan, und ſo gethan, daß es nur von ihr abhängt, ob ſie in Jahr und Tage bis an den lezten Theil kommen will, wenn ſie gleich alle Tage weiter erzählt. Jede Minute ſpringt ſie in eine Digreſſion über, die mich zum Räſonniren verleitet, und ſo vergehn die Stunden.

Wie leicht wäre mir's, durch eine Frage an ihr Herz zu ſchlagen! Aber wer wäre ich, wenn ich's thäte? — Iſt's denn um ihrentwillen, daß ſie herumlenkt um das, was mir weh thut? — Und ich ſolte aus Neugier ihre gute Abſicht ſtören? —

Zuweilen, mein San Giuliano, möchte ich ſchwören, ſie ſei deine Schülerin. So ganz dein feierliches Zurüktreten, wo die Ungeduld laut zu werden droht! So ganz dein myſteriöſes Vorenthalten, das dennoch, ſtatt zu beleidigen, das Vertrauen ſchmeichelt! — Darum unterbrech' ich auch, ſo wenig als ich's beim Anfange meiner und deiner Freundſchaft that, nie den eignen Melodiengang unſrer Unterhaltung, ernte die Frucht jeder Minute, und denke dabei an dich, weil ich zu deiner Seite dieſe ſüße Kunſt lernte.

Hundertmal hätte mich ſchon das einzige Wort Freundſchaft zu Erzählungen von dir gedrängt, wenn dein unbegreifliches Verbot mich nicht einſchränkte. — Deine große Seele und die ihre! Hörteſt du nur einen Ton von ihr, du würdeſt deinen wahrhaftig melancholiſchen Argwohn ihr ſelbſt zum erſten Opfer der Gerechtigkeit bringen.

Unnatürlich muß es ihr auch vorkommen, daß ich ſtill und verlegen bin, wenn die Reihe des Erzählens an mich kömmt. Denn von Berlin zu ihr zu reden, iſt mir ſo unmöglich, als an heiligen Orten die Schriften der Spötter zu leſen. Aber ſie hat längſt durch die Decke gefühlt, was darunter verborgen liegt. —

* * *

Wie es eingeleitet war in Münden, ſo ging es fort auf der Reiſe über Göttingen und Duderſtadt, und ſo iſt es in Erfurt geblieben. Als Franziska's Stiefbruder geh' ich im Kloſter vor Jedermanns Augen aus und ein.

Sie bewohnt ein feines und gutes Zimmer. Die Ausſicht geht in einen Obſtgarten, der zum Kloſter gehört. Das Frühgezwitſcher der Vögel, ſagt ſie, erfreut jeden Morgen ihr Herz, und eine heitre Morgenſtunde ſei zu einem heiteren Tage ſo notwendig, als ein freundliches Willkommen zu einer freundlichen Unterhaltung.

Vormittags iſt ſie, wie ſie's verlangt, allein. Nachmittags, wenn es fünf ſchlägt, iſt meine Stunde. Die übrige Zeit leiſten ihr die Nonnen Geſellſchaft.

* * *

Den 13ten.

Wie ernſtlich es ſich's angelegen ſeyn läßt, mein ehrliches Herz, ſich ſelbſt zu täuſchen!

Ich könte ja wohl auf dem leichten Schiffchen der Traulichkeit ruhig hinübergleiten zu den Inſeln des Friedens? Ich glaube es; denn ich glaube mitunter an Träume. Ich habe ja wohl gänzlich gebrochen mit der Hoffnung? Ich erzähle mir's alle Tage. Nur Schade! es iſt kein wahres Wort an der Sache.

Die Hoffnung hat einen Schleier übergeworfen und ſchleicht wie eine Nebelgeſtalt vor meinen Schritten! —

* * *

Den 14ten.

Ungern, mein San Giuliano, verrath' ich dir gewiſſe Geheimniſſe; aber — ich habe heute das Herz, mich ſelbſt zu verrathen.

Seit einigen Tagen kömmt dann und wann ein Genius — ich ſolte meinen, ein guter — zu mir geflogen und ſagt, hoffen ſei auf jeden Fall keine Sünde. Er räth mir ſogar an, die Augen Franziska's um ihre Meinung zu befragen, wenn ſie ſich ſo plözlich auf und zu ſchlagen vor mir, und wenn ein dunkleres Roth ihr über die Wangen fliegt.

Heute ſaßen wir beide am Fenſter, Franziska mit der linken, ich mit der rechten Seite, und zwiſchen uns ſtand ein ſchmales Tiſchchen. Auf dem ſchmalen Tiſchchen war ein Filetzeug befeſtigt, und Franziska's Finger flochten Neze. Sie erzählte. Ich hörte zu, und ſah auf die ſchaffenden und wirkenden Finger.

S

So feierlich Alles! ſo ſtill!

Indem ihre eine Hand nach der Scheere griff, verlohr die andre den Faden, und ihr Mund die Worte. Sie nahm den Faden wieder und hielt die Scheere, ſprach aber nicht wieder, und hielt immer noch die Scheere, und ſchnitt nicht zu. Ruhig, ruhig ſaß ich.

Auf einmal fuhr ihr Blik empor in den meinen, und ihre beiden Arme zukten, und ihr ganzes Geſicht wurde Flamme.

Unſre verſtörten Seelen konnten ſich nicht zurecht finden, und alles, was nun geſprochen wurde, war Verwirrung.

* * *

Den 15ten.

Wie ſchwer es iſt, wieder in's Gleis zu kommen, wenn der Wagen nicht in's Gleis paßt, kan meine heutige Stunde lehren.

Die Thür zu Sabinchens Zimmer, die in Franziska's ihres führt, ſtand halb offen; ob zufällig oder mit Fleiß? kan ich nicht ſagen. Halb zufällig, halb mit Fleiß ging ich, ſie zuzumachen.

Raſch fragte ſie: “Warum machen Sie die Thür zu?” — Und ich wußte es bei Gott! nicht zu ſagen. Sie blikte zur Seite; und wir waren abermal verwirrt.

Mit einem Beſinnen gieng ſie durch die genannte Thür und kam nach einigen Minuten mit einem Buch in der Hand wieder.

— “Kennen Sie das ſchon, Donamar?” —

Es waren die erſten Geſänge der Meſſiade. Ich blätterte darin.

— “Ich wollte mir 'was drauf einbilden — zwang ſie ſich in den leichten Ton — wenn ich's eher geleſen hätte als Sie. Es iſt ein Buch, worüber ſich viel ſprechen läßt.” —

“Das iſt wahr.” — kam mir's einfältig von den Lippen.

Sie ſprach geſchwinder. — “Ich habe mein Deutſch faſt verlernt und möchte es von Ihnen wieder lernen. Leſen Sie mir einmal etwas vor!” —

Mag mir's Gott und Klopſtok vergeben, daß ich in dem Augenblik wünſchte, es wäre nie eine Meſſiade geſchrieben worden.

Ich that indeß das Meine. — “Iſt's gleichviel, wo ich anfange?” — und du mußt geſtehen, daß ich nicht nach ſinnreichen Fragen und Antworten haſchte.

Sie wurde unruhig, und nahm mir das Buch, und blätterte, und gab es mir wieder. — “Leſen Sie nur den Anfang!” —

Aerger hat wohl kein Kritiker und kein Gottſchedianer den hohen Geſang entweiht, als ich mit meinem gedankenloſen Buchſtabiren in dieſer Stunde.

* * *

Den 16ten.

Wie lieblich Licht und Schatten in der Phantaſie des heiligen Mädchens zuſammenſchweben! Wie ämſig ſie jedes Blümchen achtet und einſammlet, um Andre damit zu erfreuen, während ihr eigner zarter Fuß auf Dornen tritt! —

Ein Geiſt, ſo voll Leben, und doch ſo ruhig! So gar nichts ordnungsloſes, und doch ſo etwas Einziges in ihren Phantaſien! Immer geſchäftig, und doch aller Intrigue gram! — Sie könte eine Welt regieren, aber ſie würde es nur darum mögen, um Jedem ſein eigentliches Glük zuzutheilen nach ſeiner Weiſe.

Und ſolch ein Mädchen, zur wandelloſen Herzlichkeit geſchaffen — ſolch ein Mädchen ſich auf ewig verpflichten! — —

Was auch der Eheſtand Abſchreckendes haben mag; am Ende müſſen wir doch Alle eine bleibende Stätte ſuchen, unſern Acker bauen und unſre Hütte umzäunen, wie es das Geſez will.

Und Franziska — mein Weib? mein Weib? — Ich ein Hausvater unter ihren Kindern? — San Giuliano! — — —

* * *

Den 17ten.

Ein Tropfen aus dem Zauberbecher der Kunſt ſoll den Fieberdurſt meiner Seele kühlen.

Daß Franziska ohne Muſik leben kan, war mir unbegreiflicher, je mehr ich ihr Herz zu begreifen glaubte. Hätte ich aber nicht errathen können, daß ein Geiſt, der ſich ſo nach den Augen hindrängt, beſtimmt ſeyn müſſe, beſonders mit den Augen zu genieſſen? Iſt ein gewiſſer gehaltener Gang der Phantaſie nicht eine
Wei-

Weiſung mehr auf bildende als auf tönende Kunſt?

Franziska zeichnet mit Erfindung und Fertigkeit Landſchaften und kleine Gruppen, und iſt ſo heimlich mit ihrem Talent, daß ich vielleicht noch nichts davon wüßte, wenn ſie ſich nicht heute ſo in ihre Schöpfungen vertieft hätte, daß ich ſie dabei überraſchte.

Sie ließ ruhig mein Staunen und Preiſen vorübergehen. Dann ſtand ſie auf von der Arbeit. — "Weil Sie mich denn doch ertappt haben, ſo ſollen Sie mir auch Ihre Meinung über ein Paar Stücke ſagen, die nicht vollendet, aber doch fertig ſind."

Sie holte die Stücke. Das eine war Luna, den ſchlafenden Endymion betrachtend, das andere eine Hirtenfamilie. Meine Seele verlohr die Hirtenfamilie über dem Endymion. Dieſen von Dichtern und Künſtlern vergriffenen und ſo oft durch Plattheit oder Wollüſtelei verunſtalteten Stoff ſah und fühlte ich hier in ſeiner ganzen zarten Würde behandelt.

Als ich in Italien war, fing ich an, mich für meine Unfähigkeit zur bildenden Kunſt an der Natur zu rächen durch vorſäzliche Verſündigung gegen eins ihrer Geſeze, das Gemälde zu beſchreiben verbietet. Manche Freude hat mir dieſe Sünde ſeitdem gemacht. Wenn auch eine ſolche Beſchreibung nichts als Schattenriß, alſo nicht viel mehr als gar nichts für den iſt, der das Gemälde nicht geſehn hat, ſo kan ſie doch für den, der es geſehn hat, einen ähnlichen Werth haben wie die Schattenriſſe unſrer Bekannten für uns. — Ich ſagte Franziska'n, daß ich ihren Endymion recht in mich hinein ſehen wolte, um ihn zu Hauſe aus freier Phantaſie auf dieſe Art zu ſilhouettiren.

Sie hielt mich beim Wort, und verſprach, mir das Original zu ſchenken, wenn ich ihr morgen die Beſchreibung brächte. Meinem Geiſt wurde bang in ſeiner Werkſtätte; aber um den Preis zu gewinnen, vergaß ich mich, und legte wirklich Hand an. Hier haſt du zur Anſicht, was du durch die Buchſtaben zu ſehen vermagſt.

Endymion.

Eine Göttin lauſcht.
Lauſche mit ihr, meine Seele!
Leiſe weht der Liebe ſüßer Athem.

Leiſe ſchwebt der Andacht Schwanenfittig
Süßer Liebe Spuren nach.

Wie ein lauer Opferduft
Liegt der Schlummer auf dem ſchönen Schläfer.
Wie ein Zweig vom Blütenbaume
Hängt ſein Haupt herab.

Dieſes zarten Augenliedes
Flockenleichte Liljendecke
Drükt des Schläfers Auge nicht.
Friede ſäuſelt um den Faden
Dieſer ſchwarzen Schattenbraune.
Friede ſenkt der ſchweren Locken
Ruhig hangendes Gewölk.

Faltenlos iſt dieſe Spiegelſtirne.
Fühlbar ſteht's mit Geiſterſchrift geſchrieben,
Daß Elyſium der Gott der Träume
Hinter ihr verjüngt.
Keine Sorgen, keine Reue ſpannen
Dieſes athmend halbgeſchloßnen Mundes
Lieblich-ſtarren Zug.

Auf dem kühlen Felſen
Ruht ſein linker Arm.
Mit der Rechten drükt er

Unbewußt den Bogen
An das weiſſe Knie.

Luna! Dieſen Bogen
Hat er dir geheiligt,
Er, der dichten Wälder,
Luna! deiner Wälder,
Er, der lauten Jagden,
Luna! deiner Jagden,
Sorgenloſer Freund.

Deine Spiele ſchwellten dieſer Muſkeln
Jugendlich gehob'ne Silberhügel,
Ebneten die breite Marmortafel
Dieſer Bruſt, und dehnten dieſes Wuchſes
Pappelſchlanke Grazie.

Aber wenn —
Wenn er izt erwachte? —
Sieh, wie mit geſpanntem Ohre
Dort ſein Lykas horcht!
Wenn dich Lykas — Göttin!
Sieh! Er droht zu bellen! —
Wenn er dich verriethe!

Aber mit gehob'nen Flügeln
Steht der kleine Gott der Liebe,
Steht und lächelt, und ſein Händchen

Feſſelt des getreuen Lykas
Widerſtrebend ſtillen Mund.

Ahndeſt du nicht, Göttin,
Jenes Gottes Nähe,
Wenn du ihn nicht ſiehſt?
Und der Liebe Schlummrer
Schlummert deine Sinnen
Alle zu ſich hin?

Wie dein ganzes
Götterleben
Ueber dieſe
Felſengräſer
Hin zu ihm ſich lehnt!

Unwollüſtig offen, unverſchlingend
Zieht — mit einem langen, langen Zuge
Zieht dein Auge ſeine Schönheit ein.
Aengſtlich, ſtaunend, horchen deine Lippen.
Seufzer wehn aus deines Buſens Tiefen
Zephyrlich hervor.

Göttin, biſt du glüklich?
Ewige Geſeze
Widerſprechen dir,
Göttin biſt du glüklich?

Ja du möchteſt ihn umfaſſen,
Ihn umweben,
Bei des Waldes Brautgeflüſter!
Bei der Sterne Fackeltanze!
Ihn umfaſſen und umweben.
Ach! und ſchmiegſt dich
Nur an ſeine Schlummerſtätte,
An den kühlen Felſen.

* * *

Den 18ten.

Der Schweſterton klang ſo erquiklich! Warum klingt er gar nicht mehr? — Sind die Saiten zu ſtark geſpannt? —

Sie ſieht oft auf und verläßt mich. Zuweilen iſt eine ſonderbare untrauliche Kälte in ihrem Betragen; aber das erſte Herzenswort ſonnt ſie weg.

Wir gingen in den Obſtgarten, um Kirſchen zu pflücken. Als ich ihr meinen Arm bot, ſie zu führen — bis dahin hatte ich ſie nicht berührt ſeit unſrer Ankunft! — wagte ich nicht aufzuſehen, und ſie brach im Reden ab.

Als ich einen Zweig niederbog, der reife Früchte trug, und ſie ſich ableſend bükte und wieder hub, und den Vorrath einſammlete in ein Körbchen, ihre ganze Geſtalt ſo ſchwebend und wirkend — da ſchlang ich meinen Arm um den Baumſtamm und drükte meine Stirn gegen die Rinde.

Franziska fuhr auf. — "Mein Gott! Iſt Ihnen nicht wohl?" —

"Sehr wohl! — preßte ich's herzlich heraus — Sehr wohl!" — und mein Herz ſchwamm im Anſchauen ihrer.

Sie nahm eine Kirſche, betrachtete ſie, dann mich. — "Donamar!" — Strafend ſolte der Ton mich treffen, aber er wehte Rührung tief aus dem Herzen — "Wenn Jemand Sie beobachtet hat! Die Nonnen ſind gewiß am Fenſter." —

Ich ſah mich nicht um nach den Nonnen. — "Liebe Franziska, wenn auch der ganze Klerus von Erfurt am Fenſter iſt, und gern wiſſen will, warum ich die Stirn an den Baum gedrükt habe, ſo ſagen Sie getroſt, es ſei hinter dieſer Stirn — Sie verſtehn mich — nicht ſo ganz richtig." —

Sie ſah noch immer nach den Fenſtern. — “Und das ſoll Ihre Schweſter ſagen?” —

Ich wandte mich auch. “Von dem Stiefbruder — beſonders wenn es wahr iſt — warum nicht?” —

Sie nahm eine andere Kirſche, und reichte ſie mir. — “Koſten Sie einmal! Es ſind Geſundheitskirſchen. Man ſagt, daß ſie leichtes Blut machen.” —

Ich nahm die Kirſche. “Auch wenn Franziska's Hand ſie reicht?” —

Sie that, als ob ſie's nicht hörte und führte mich zu einem Apfelbaum, ſeinen ſchweren Reichthum zu bewundern.

* * *

Den 20ſten.

Das Paradies war ein Garten. Die Inſeln der Seeligen werden uns beſchrieben als Gärten. Immer hat doch die uralte Menſchlichkeit Recht.

In's Freie gehören die ſchönſten Freuden, unter den Schirm des allumſpannenden Himmels, in grüne Schatten, wo die unendliche Natur ein Wort mitſpricht zu dem, was ihre endlichen Kinder liſpeln und lallen.

Das ſchwimmende Bild eines Elyſiums hab' ich nun aufgefangen mit vollen Augen, und in reinem Unſchuldstraum das Wehn von Engelsfittigen auf meiner heiſſen Stirne gefühlt. Still hing die einzige weiſſe Wolke am blauen Gewölbe über uns. Blumen und Gräſer dufteten ſanft. Die Schwalben zwitſcherten ſchnell vorbei, und die Abendkäfer umſummten uns in langſamen Kreiſen.

Unter einem alten Kaſtanienbaum, der ſeinen Schatten weithin dehnte über den Raſen, lagerten wir uns neben einander, die Sonne untergehen zu ſehn über dem hellen Blau eines Fiſchteichs. Gegen den Stamm gelehnt ſaß Franziska. Abwärts geſtreckt an einer hervorragenden Wurzel, auf die ſie ihre Hand herabließ, lag ich. Himmel und Gegenhimmel ſpiegelten ſich vor uns. Ein röthlicher Lichtſtreif fiel durch das Blättergrün auf die weiſſe Hand. Der ferne Grundzapfen im Teich murmelte traulich.

Da kam der Knabe des Gärtners mit einer Hand voll Blumen geſprungen und überreichte ſie ehrerbietig an Franziska.

„Der kleine Wildfang — wandte ſie ſich zu mir — iſt mein groſſer Gönner. Seitdem wir Bekanntſchaft gemacht haben, bringt er mir alle Morgen friſche Blumen auf mein Zimmer. Dies hier iſt nun gar ein auſſerordentlicher Beweis ſeiner Gunſt.“ —

Ich drükte mein Geſicht auf ihre Hand. „Ich war auch einmal ſo ein Wildfang.“ —

Unſre Gefühle begegneten ſich und machten uns ſtumm auf mehrere Minuten.

Sie zog ihre Hand nicht weg, als ich mein Geſicht wieder aufhub. — „So ſaſſen wir auch einmal — fuhr ſie in meiner Erinnerung fort — in Ihres Vaters Garten und Sie verſprachen mir, artig zu ſeyn. Aber Sie hielten's nicht lange aus bei mir und ſprangen davon, um mit Ihrem Windſpiel Schmetterlinge zu hezen.“ —

Mit einem Windſpiel Schmetterlinge hezen, war mir ſelbſt in dieſem Augenblick ſo ein poſſierlicher Gedanke, daß ich lachen muſte; und ſie lachte mit und breitete die Blumen in ihrem Schooß aus einander.

Ich wolte eine Levkoje nehmen; aber ſie litt es nicht. — „Geduld, mein Freund! Ich will

Sie erſt einmal über die Blumen examiniren. Sie haben doch wohl von den Türkinnen gehört, daß ſie mit Blumenſträußen einen zuſammenhängenden Briefwechſel führen können. Das ſcheint mir eine ſehr natürliche Erfindung. Alles in der Natur iſt Harmonie, alles erinnert an etwas Aehnliches und Verwandtes. So macht auch jede Blume nach der Verſchiedenheit des Dufts und der Geſtalt und Farbe verſchiedne Empfindungen in mir rege, und das nenne ich die Bedeutung der Blumen. Was, meinen Sie, bedeutet die Levkoje?" —

Welch ein Mädchen, San Giuliano! Aber in dem Examen beſtand ich ſchlecht; denn mit aller meiner Naturphiloſophie konte ich's nicht herausbringen, daß die Levkoje Zufriedenheit, die Nelke Zuverſicht, die Lilje ſanfte Unruhe, die Orangenblüte hohe Phantaſie, die Nachtviole Schwermuth u. ſ. w. bedeute.

Unterdeß bildeten ſich die Blumen unter ihren Händen zum wohlgeordneten Strauß; und als der Strauß fertig war, beſah ſie ihn von allen Seiten, als ob er ihr nicht recht gefiele.

"Nun weiß ich's — lächelte ſie in voller Unſchuld — warum das Ganze kein Anſehn hat. Die Roſe fehlt." —

So unſchuldig ſie es ſagte, ſo haſtig ergriff es meine aufgeregte Phantaſie. — "Nicht wahr, Franziska? Die Roſe fehlt! Die Roſe! Und was im Himmel und auf Erden kan vollkommen ſeyn ohne die Roſe? — Franziska, Sie kennen doch ihre Bedeutung?"

Ihr Arm ſank mit dem Blumenſtrauß nieder und ein trauriger Blik überſchwebte mich. — "Die Roſen ſind ſelten geworden, ſagte mir geſtern der kleine Gottlieb. Wollen Sie den Strauß nehmen, wie er iſt?" —.

Sie reichte ihn mir; und als ſie eine unrechte Dankformel auf meinen Lippen ſah, zwang ſie ſich noch einmal zur Leichtigkeit. — "Stehn Sie auf und ſuchen Sie zwölf Grashalme von gleicher Länge. Weil wir doch einmal im Spielen ſind, ſo wollen wir auch das Orakel der Flora über die Zukunft befragen." —

Mit Herzklopfen — wie denn vernünftige Menſchen unter gewiſſen Umſtänden thörichter als die Thoren ſind — bükte ich mich unter den

Blu-

Bäumen umher, die prophetiſchen Grashalme zu ſuchen, und brachte ſie ihr nicht ohne Zittern.

Sie miſchte ſie durch einander und gab ſie mir in die Hand. — „Nun halten Sie feſt; ich will, ohne zu ſehn, die Enden zuſammenknüpfen. Sollen Wünſche erfüllt werden, ſo müſſen die Halme zuſammenhängen wie ein Kranz.“ —

Mein Herz klopfte immer ſtärker. Die Sonne ſah nur noch halb über den Horizont. Franziska knüpfte die Hälmchen alle. Ich ließ los, und ein Kranz hing an ihrem Finger.

„Statt des Lorbeers! — rief ſie, und warf den Kranz auf meinen Hut — und nun nach Haus, mein Freund! Morgen ſehn wir uns wieder.“ —

XXXI.

San Giuliano an Ferdinand von Seltiz.

Paris, den 6. Jul.

Wer ſein Teſtament macht, bedarf eines Vertrauten. Zur Vollziehung des meinen reicht kein Vertrauter zu, der nicht eben ſo heilig, wie er Geheimniſſe verſchließt und gute Bitten erfüllt, auch meinen Donamar liebe. Ich achte es für das lezte Glük meines Lebens, in Ihnen, wenn wir uns gleich nicht perſönlich kennen, den Mann gefunden zu haben, den ich ſuche.

Zur Zeit, da ich der Welt noch angehörte, wurde mir ein Mädchen, dem meine Seele ſich zugeſchworen hatte, nach mancherlei harten Schikſalen, im Augenblik, wo ich ſie zum Altare führen wolte, durch unerhörten Betrug entriſſen. Nachdem ich ſie zwei Jahr ohne Troſt vergebens geſucht habe, und durch widerſprechende Nachrichten wunderbar hin und her geführet worden bin, entdekt mir mein Liebling unter den Menſchen den Ort ihres Aufenthalts, ohne es zu wiſſen. Sie lebt izt in Erfurt, und wird, wenn

des

das Schikſal den Wünſchen der Freundſchaft zulächelt, meinen Donamar glüklich machen unter dem Namen Franziska von Steinach. Warum ſie zu meiner Zeit Gabriele und nicht Franziska hieß, weiß ich nicht, vermuthe aber, daß es aus eben dem Grunde geſchah, warum ſie mir ſchwur, ihren wahren Familiennamen mir nie ſagen zu können. Wie ſie in Verbindung gekommen iſt mit dem franzöſiſchen Marquis, von dem ich nie zuvor gehört habe, weiß ich auch nicht; aber ein Bedienter, deſſen Bubenſtük mein Verderben bereitete, hieß Antonio, und ſo hieß auch der Bediente des Marquis, den das Schikſal durch Donamars Hand milde genug getroffen hat. Daß übrigens meine Gabriele und Donamars Franziska dieſelbe Perſon iſt, verbürgen mir einige Zeilen von ihrer Hand, die ich zu dieſer Abſicht, aber ſo, daß er einen ganz andern Verdacht faſſen muſte, von Donamar zu erhalten ſuchte.

Dafür, daß ich Ihnen die Vollziehung meines lezten Willens zumuthe, wär' ich Ihnen wohl eine ausführlichere hiſtoriſche Erläuterung meines Entſchluſſes ſchuldig. Auf Ihre Großmuth rechne ich, wenn ich Sie bitte, mir dieſe Schuld zu erlaſſen. Denamar, der Ihnen mit der Zeit über Alles Auskunft geben wird, hat durch meine Veranſtaltung mit ſeiner Franziska meinen Namen genannt. Daß ſie ihm aber nichts von mir geſagt hat, iſt ein Glük, das ich abwarten wolte, weil ich Urſache hatte, es zu vermuthen, und das izt, da es gekommen iſt, meinen Entſchluß unwiderſprechlich beſtimmt.

Einer von uns beiden, ich oder mein Freund, muß ſich in den Abgrund ſtürzen, um den andern zu retten. Iſt es eine Frage, ob der zuerſt handeln muß, der zuerſt handeln kan? —

Denamar iſt berechtigt, mein Leben in Anſpruch zu nehmen; denn es iſt ſein Geſchenk. In der Nacht bei Hochkirchen, wo mich die öſtreichiſchen Reuter umringt hatten, war ich verloren, wenn er mir nicht half. Soll ſeine Hülfe an mir verlohren ſeyn? —

Denamar's Werth für dieſe Welt zieht die Wagſchaale des meinen hoch auf; denn er braucht ſeinen Standpunkt nicht erſt zu ſuchen. Als Deutſcher lebt er auf deutſchem Boden zu einer Zeit, wo losgeriſſene Kräfte benuzt werden können zu neuen Zwecken. Wo ſein Kopf durch-

bringt,

dringt, ebnet ſein Geld hinter ihm den Weg. Ich bin ausgeſchieden von meinem Vaterlande und habe nur ſo viel Eigenthum, um mir einen Plaz zum Stehen und Ruhen auf und in der Erde zu ſichern.

Donamar wird in den Höhen, wo er izt ſchwärmt, ſeine Kräfte verſchwärmen, wenn er nicht bald hinabgezogen wird in die Arme eines edlen und treuen Weibes. Die Ehe macht Bürger. Sie erzieht den Unordentlichen zur Ordnung, und weiſet dem Enthuſiaſmus des Mannes, deſſen Wünſche von *der* Seite befriedigt ſind, ein glorreicheres Ziel an.

An der Hand einer **Gabriele-Franziska**, der mein früh veraltertes Herz keinen neulebenden Jüngling erſezen kan, wie wird da mein Donamar aufglänzen in männlicher Hoheit! Reiche Saaten ſeh' ich emporſproſſen auf dem Acker, den ich mit meinem Blute befeuchte; und bald vielleicht ſchwebt der Dank eines freien Volks über meinem Grabe.

Daß dies geſchehe, beſchwör' ich Sie, redlicher Mann, fördern Sie, ſo viel Sie vermögen, die ewige Verbindung meiner beiden Geliebten! Verſchweigen Sie Donamarn ſo lange, bis ſeine Franziska ſein Weib iſt, meinen Tod, und auch dann und immer die Urſach meines Todes. Sind ſie vereinigt, dann mögen ſie mir vereinigte Thränen nachweinen. Das einmal geknüpfte Band kan davon nicht gelöſ't werden, und die gemeinſchaftliche Wunde wird leichter heilen.

Wenn ein Jahr vorüber iſt, nicht eher, übergeben Sie meinen Geliebten die beifolgenden Pakete *). Schmeicheln Sie ihre Herzen hin, ſo lange ſie noch leiden, und freuen Sie ſich mit ihnen, wenn ihr Verbindungstag aufgeht.

Mein Dank an Euch Alle ſchlieſſe meine lezte Beſtellung an die Welt. Eh ihr ihn empfangt, bin ich ſchon, wie das Räthſel der hohen Ordnung ſich löſ't, entweder ewiger Staub oder Ankömmling auf einem andren Sterne.

---

*) Die Briefe, die ſich unter andren Dingen in dieſen Paketen gefunden haben, ſollen dem Leſer dieſer Sammlung vorgelegt werden im dritten Theile, wenn es die Umſtände erlauben, daß er gedrukt wird.

d. H.

XXXII.

Graf Donamar an San Giuliano.

Erfurt, den. 23. Jul.

Ein Flügelſchritt — da ſtand ich im Himmel. Mitten im Himmel ſteh' ich — verlaſſen.

Sie will mich nicht wiederſehn? — Noch fühlt mein Mund den Andruk ihrer Lippen. Noch klopft ihr heiliger Buſenſchlag an meine Bruſt. Und ſie will mich nicht wiederſehn? —

Vorgeſtern, als meine Stunde gekommen war, ließ ſie mir ſagen, ſie ſei unpäßlich und könne keine Geſellſchaft annehmen. Geſtern nahm ſie mich an.

Sie kam mir entgegen mit unruhigen Schritten und blikte zu mir mit feierlicher Wehmuth und Innigkeit, und wandte ſich weg, und blikte wieder zu mir. — "Ich habe Sie hintergangen, Donamar. Ich war geſtern nicht unpäßlich. Ich wolte Sie nicht ſehen, weil ich's nicht durfte." —

Mir wurde kalt, — "Was hab' ich gethan, Franziska?" —

Heftiger wandte ſie ſich weg und wieder zu mir, und alle die Faſſung, die ich ſo lange an ihr bewundre, ſchien ſie verlaſſen zu haben. Dieſer Blik, dieſer Ton, dieſe Bewegung war mir neu. Sie kam allen meinen Sinnen vor wie ein ganz andres Weſen.

— “Was Sie gethan haben? Stolzer Menſch, das fragen Sie? — Sie wiſſen es alſo nicht — wirklich nicht?“ —

Mit dem Schnupftuch vor dem Geſicht ſchritt ſie durch das Zimmer, und ich ſah und dachte nicht mehr, und ſtürzte ihr nach. — “Franziska!“ — So zitterte mein Mund noch nie auf ihrer Hand.

Sie ſtand unbewegt. — “Donamar! Du biſt ein guter Menſch! Aber ich ſeh dich heute zum leztenmale.“ —

Dies Du der Liebe? im Ton der Liebe? zum erſten und leztenmale? Sagen kont' ich das nicht. Meine Zunge lag feſt. Aber unſre Blicke ſchlangen ſich in einander.

“Zum leztenmale?“ — arbeitete ich mich langſam empor. — “Hab' ich recht gehört, Franziſka?“ —

Ihre Thränen leuchteten in die Nacht meines Herzens. Ihre ganze Seele lag auf ihren Lippen. — “Wenn ich dich doch glüklich machen könte, guter Menſch!“ —

“Du kanſt es!“ rief ich. Licht und Flamme ſchlug aus meinem Innerſten auf. Und meine Arme preßten mich an das ganze Mädchen.

Erſt, als mein Mund den ihren einige Minuten angeglüht hatte, fühlte ich, daß ihre Lippen eiskalt waren, und daß ſie ohne Gegendruk wie eine Bildſäule ſich meinen Armen überließ. Mit aufgeſchrekter Beſonnenheit bog ich mich zurük. Wie eine Leiche mit offnen Augen ſah ſie mich ſtarr an.

Schaudernd ließ ich ſie los. — “Um Gotteswillen, Franziſka! Was erſchrekt Sie?“ —

“Ein Meineid!“ rief ſie mit ſchneidendem Ton, und ihr Leben kam wieder. Aber in eben dem Augenblik entſtürzte ſie mir in die Thür zur Seite, und ich hörte, wie ſie den Riegel vorſchob. —

Dreimal ſchrieb ich geſtern Abends an ſie und zweimal heute. Alle fünf Billete liegen unerbrochen zurükgeſandt neben mir auf dem Tiſche.

Graf Donamar.

Briefe,

geſchrieben
zur Zeit des ſiebenjährigen Krieges
in Deutſchland.

Herausgegeben
von
E. R. T. O. B. U. E. W. K.

Dritter Theil.

Frankfurt und Leipzig.
1793.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorbericht

an Alle, die erkennen, daß nur ſie gemeint ſind.

Der glüklichſte Herausgeber eines Buchs hat immer nur ſein Publikum. Dir, mein Publikum, das dieſes mein Buch, wohlgemeint und gering wie es iſt, mit Liebe' aufnahm und mit Wärme vertheidigte gegen die Schmähungen der Spruchſprecher, die ihm, wenn ſie es gleich nicht verſtanden, dennoch lange nicht genug Uebles nachſagten — Dir bin ich ſchuldig zu entdecken, daß bei der Ausfertigung dieſes lezten Theils Eins und Andres nicht mitgedrukt werden konnte, was mitgeſchrieben worden war und zum Ganzen gehörte. Oft ſchon waren in dieſer nicht für Jedermanns beſondre Abſicht eingerichteten Welt die Verhältniſſe des Wahren und Schönen andern Verhältniſſen untergeordnet. Dafür aber fand auch ſchon Mancher mehr innere Beſtimmung in einem unvollendeten Säulenſchaft, als hundert Andre in einer vollendeten Colonnade fanden und finden; und was Jener meinte, hatte doch wohl der Architekt im Sinn, als er, mit oder ohne Glük, zu bauen anfing.

F. B.

Graf Donamar.

Dritter Theil.

I.

Franziſka von Sternach an Donamar.

Den 22. Jul. 1759.

So muß ich's denn ſchreiben, das lezte Wort, das ich nicht auszuſprechen vermochte. Tief würdigt es mich herab im Innerſten meines Bewußtſeyns. Wie der Nachruf der Rache durchklingt es mich. Aber weil der Mann, dem an dieſem Worte gelegen iſt, nicht zufrieden war, es zu leſen in meinen Blicken und Mienen, in der ſüßen Ergebung, die mich ſo manche Stunde an ſeine Seite gebunden hielt, in der zuckenden Angſt, die mich wegſchreckte von ihm — ſo muß ich es ſchreiben, Donamar, daß ich dich liebe. —

Sind Sie nun zufrieden, ſtolzer Erſtürmer meiner innerſten Ruhe? O, wenn Sie das wären, wenn ich durch mein Unrecht Ihr Glück erkauft hätte, wie ſeelig wollte ich mich preiſen ſelbſt in meiner Büßung! Habe ich um Ihrentwillen den Eid gebrochen, der mich einem Andern zueignet, ſo könnte ich mir ja auch, wenn ich Sie glücklich wüßte, die Verzeihung, die mir von der Gerechtigkeit verſagt wird, von meinem Herzen erſchmeicheln. Wär' es dann auch nicht mein Verdienſt geweſen, Ihnen den Frieden wiedergegeben zu haben, deſſen Sie ſo werth ſind; Sie hätten ihn doch erhalten, und dem todten Werkzeuge wäre ein Troſt geworden, den es nicht verdient. Aber auch dieſer Troſt mit allen Gefühlen, die ihn begleiten, iſt dahin für mich! Von meinem Geſtändniß aufgereizt wird Ihr heiſſes und unaufhaltbares Herz — denn du liebſt mich wahrhaftig; nicht wahr Donamar? Oder darf ich auch dieſen Gedanken nicht mit Zuverſicht denken? Liebſt du mich aus

Laune, und nicht, wie ein Weib, die den Adel ihres Geſchlechts nie entheiligt hat, von einem Manne, den Ehre und Treue über die Gemeinheiten ſeines Geſchlechts erhebt, aus voller Seele geliebt wird? Könnteſt du mein vergeſſen, Donamar? — Ich will glauben, daß dies nimmer ſeyn kann, und deswegen ſtrafe ich mich, wenn ich denke, dies Herz, das meiner nicht vergißt, wird nun mit ungeſtümerer Sehnſucht ſtreben nach dem, was nicht geſchehn kann, und unglücklicher als zuvor ſeyn.

Und doch fühle ich mich wie von einer übernatürlichen Kraft gezwungen, es folge, was da will, Ihnen, unglücklicher Mann, alles zu geſtehn, was Ihr und mein Schikſal verſchlimmert. Mir gebietet eine Stimme, der ich nicht ungehorſam ſeyn kann, ohne neue Schuld auf mich zu laden, daß ich Ihnen ſagen ſoll, wie viel Sie mir werth ſind. Ich kan nicht weiter denken. Wenn ich mich täuſche, wenn ich wieder unrecht gethan habe, ſo mögen auch die Folgen dieſes Schrittes mich treffen.

Einem Donamar fünf Billete unerbrochen zurückzuſchicken, das fodert Abbitte, und die Abbitte Erklärung.

Hat es Ihnen weh gethan, Donamar, ſo behandelt zu werden von mir? Mich koſtete es Thränen des brennenden Schmerzens, ſo handeln zu müſſen. Wie drängt ſich mein Herz nach Allem, was von Ihnen kömmt und Sie angeht! Und eines Briefes von Ihnen, eines Beweiſes Ihrer Liebe, ſolte ich mich berauben ohne die Marter der Entſagung zu leiden? O! Ich geſtand mir unverhalten, wie viel mir gelegen war an dieſen fünf Billeten, und deswegen war ich unwerth, ſie zu erbrechen. Daß ich ſie zurükſandte, war unter den Büßungen, zu denen ich mich verdammt habe, die erſte.

Noch bin ich Ihnen auch den Dank ſchuldig für die Großmuth, die Ihnen Kraft gab, meine gegründete Abneigung vor einer ausführlichen Erzählung meiner Geſchichte, beſonders ihrer lezten Periode, nicht zu beſtreiten. Dieſe zarte Achtſamkeit auf den Gang meiner Wünſche, dieſe immerwährende und immer verborgene Berührung

rung unſrer Herzen vollendete, was die Rükerinnerung an die Tage unſrer Kindheit anfing. Wenn Sie in unſrer Stunde mir gegenüber oder zur Seite ſaßen, war es vielleicht Ihre Unruhe, was Sie die meine zu bemerken hinderte. Vielleicht ſahen Sie auch mehr, als es mir ſchien, und machten dennoch keinen Gebrauch von Ihren Entdeckungen. Auf dem Wege des Edelſinns gingen Sie, ohne es zu wiſſen, Ihren ſicheren Schritt zum Triumph über meine Vorſäze und meine Pflichten. Tadelloſer Verführer! Je mehr Sie meiner Schwäche ſchonten, deſto lieber wurden Sie mir; deſto unfähiger wurde ich, Ihnen etwas zu erzählen von meiner Liebe zu einem Andern.

Damals, als es noch Zeit war zu handeln, ſtellte ich mir meine Lage in jenen Stunden nicht ſo vor, als nun, da es zu ſpät iſt. Hätte ich, troz meinen widerſprechenden Empfindungen, Ihnen meine ganze Geſchichte auserzählt, wer weiß, ob das nicht mein Herz in ſeine Pflicht zurükgewieſen und das Ihre aufgefodert hätte zur gerechten Entſagung auf ein fremdes Eigenthum!

Der Geiſt des Abgeſchiedenen, der immer um mich ſchwebt, hätte dann vielleicht als Genius der Freundſchaft unſern unſchuldigen Bund geheiligt. Jezt tritt er in Richtergeſtalt zwiſchen uns und verdammt mich. So oft ich nur ſeinen Namen denke, ſchließt ſich mein Bewußtſeyn auf und zeigt mir mein Bild, das ich damals nicht ſehen wollte. Denn, Donamar, hätte ich ein Geheimniß, wovon Sie das Weſentliche wußten, Ihnen zur rechten Zeit ganz anvertraut, ſo wäre, ſage ich mir nun, vielleicht unſer Verhältniß geworden, was es werden konnte, ohne ſtrafbar zu ſeyn. Das ahndete ich, und — o Gott! — darum ſchwieg ich. Ich verhütete das Gute, weil ich es ſcheuete. Donamar wußte nicht, wem ich angehörte; aber Ich wußt' es. —

Nicht mehr, um mich zu rechtfertigen, gebe ich Ihnen jezt die aufrichtige Erzählung meines unglücklichen Lebens. Aber Sie, denke ich, ſollen ſich beruhigen, wenn Sie erfahren, welch ein Mann derjenige war, der mich ſein nannte. Wenn dann Ihr ſtolzer Geiſt dem ſeinen Gerechtigkeit wiederfahren läßt; wenn auch Sie ſeinem

Schatten die Gabe der Ehrfurcht nicht vorenthalten; wenn euch — ihr ſeid werth einander zu finden, alſo werdet ihr's — in einem beſſeren Leben Bruderliebe vereinigt; dann wendet euch weg von der verlohrnen Franziſka, wo ſie euch begegnet, oder ſtoßt ſie Hand in Hand in eine Tiefe hinab, wo ihr unwürdiger Anblick den Frieden eurer Freundſchaft nicht ſtört!

Sie haben ſich, lieber Donamar, nur zu ſehr des Abſchieds erinnert, den das Kind Franziſka vor eilf Jahren von Ihnen nahm. Es vergaß nicht, das Kind Franziſka, auf der langen Reiſe in einen andern Welttheil, was es Ihnen verſprochen hatte, vergaß es auch nicht nach ſeiner Ankunft.

Der eingeſchränkte Vermögenszuſtand meines Vaters, der eben dasjenige war, was ihn vermocht hatte ſich allen Beſchwerlichkeiten ſeiner neuen Lage willig zu unterziehn, ſicherte mich vor Zerſtreuungen, die einer unbefangenen Mädchenſeele leicht verderblich werden. Meine Erzieherin, eine mitgebrachte franzöſiſche Gouvernante, war glücklicherweiſe ſo ſtreng, daß ich ihr blindlings folgen mußte, und ſo gutmüthig, daß ich ihr gern folgte. Wo ich ging und ſtand, geleitete ſie mich. Umgang mit Geſpielinnen meines Alters hatte ich faſt gar nicht. Oft aber beſuchte ich in Geſellſchaft meiner Erzieherin eine reiche Kaufmannswitwe, die unſerm Hauſe gegenüber wohnte. Da dieſe Beſuche der Grund meines ganzen folgenden Glüks und Unglüks geworden ſind, ſo muß ich des Charakters und der Schikſale der für mich ſo wichtigen Frau mit zwei Worten erwähnen. Sie war der Geburt nach von geringem Stande, aber aufſtrebend nach ſchimmernder Hoheit, und mit einem Verwandten, der ſein Glük in der weiten Welt ſuchen wolte, aus Frankreich, ihrem Vaterlande, nach Weſtindien gekommen. Ihre Rechnung, dort zur Dame zu werden, ſchlug ihr mehrere Jahre fehl, bis ſie den rechten Ton treffen lernte und den rechten Mann fand. Ein junger Creole, der aus ſeinen Pflanzungen unermeßliche Schäze erwarb, wurde endlich von ihr in das Nez der Ehe gezogen. Nach zehn Jahren wurde ſie Witwe, ohne Kinder zu haben, und einzige Beſizerin aller

Glüksgüter ihres verſtorbenen Mannes. So traf ich ſie.

Die reiche Frau zeigte ein ungewöhnliches Intereſſe für mich. Ich mußte ihr erzählen, was ich wußte. Sie erzählte mir wieder, was ihrer Eitelkeit wohl that. Ihren ganzen Charakter zu würdigen, fehlte es mir an Kenntniß und Erfahrung. Weil ſie mich mit ſeltenem Wohlwollen behandelte, hielt ich ſie für gut. Ihre Theilnahme an meinen kleinen Schikſalen wurde nach und nach zur mütterlichen Zärtlichkeit. Ich galt in ihrem Herzen ſchon für die ihre, als auf unſrer Inſel die Epidemie ausbrach, die einen großen Theil der Einwohner aufraffte und mir meinen guten Vater entriß. Er hatte wenig für mich gethan, dieſer gute Vater, aber er hatte mich herzlich geliebt. Warum ſtarb ich nicht mit ihm? —

Ohne Vermögen, ohne Schuz, was würde ich haben leiden oder wagen müſſen, wenn meine reiche Gönnerin ſich nicht erklärt hätte, ſie wolle mich als ihre Tochter erziehen, und bey ſich behalten? Was für drückende Folgen ein ſolches

Verhältniß nach ſich ziehn mußte, begriff ich damals nicht. Mit kindlicher Ergebenheit überließ ich mich ganz der Frau, die ſo uneigennüzig mich in ihre Arme ſchloß. Sehr lieb war es mir, daß ſie der Ausführung ihres Entſchluſſes, nach Europa zurükzugehn, immer näher kam. Der Verkauf der ausgebreiteten Pflanzungen, in denen der größte Theil ihres Reichthums beſtand, war das Einzige, was uns noch in dem ängſtlichen weſtindiſchen Klima hielt.

Ich war herangewachſen zu dem Alter, wo meine Pflegemutter ſich mit mir von Heirathen unterhalten zu müſſen glaubte. Eine Art natürlicher Sprödigkeit, die man mir ſchuld gab, machte ihr die größte Freude; denn ſie ſuchte eine Ehre darin, mich als eine Seltenheit hervorſtechen zu laſſen. Jede abſchlägige Antwort, die ich einem jungen Bewerber ertheilte, war ein Triumph für die Frau, die mich, wie ſie ſagte, zu etwas Großem beſtimmt hatte. Nur ein Cavalier vom erſten Range, nicht minder reich als vornehm, ſollte meine Hand aus der ihren in Europa empfangen, und nur unter Umſtänden, wo ſie ſelbſt für eine Frau von Stande gelten würde. Eben ſo vorſichtig als beredt weihte ſie mich nach und nach in die Geheimniſſe ihrer Eitelkeit ein. In der Erfüllung ihrer Wünſche öffnete ſie mir Ausſichten auf mein Glük. Um an Hinderniſſe erinnert zu werden, denen ſie vorbeugen wollte, zog ſie mich zu Rathe bei der Ausführung ihrer ausſchweifenden Plane.

Ohne Weigerung hätte dieſe Frau die Hälfte ihrer Reichthümer aufgeopfert, um als Dame in ihrem lieben Frankreich und beſonders in dem über alles geliebten Paris Figur zu machen. Aber die Furcht, daß man dort früher oder ſpäter ihre Herkunft entdecken möchte, wog mit der Eitelkeit in einer Wagſchaale die Vaterlandsliebe auf. Eine ihrer liebſten Bekanntinnen, die aber nicht mehr lebte, war eine Sicilianerin aus Palermo geweſen. Von ihr hatte ſie ſoviel Nachrichten eingezogen, daß es ihr ſchien, die Hauptſtadt Siciliens ſei ein ſehr ſchiklicher Ort, Rollen, wie wir ſie ſpielen wollten, mit Glük zu verſuchen.

Noch immer hemmte der Verkauf unſrer Pflanzungen die lange gewünſchte Abreiſe; denn meine Pflegemutter wußte jeden Dukaten zu ſchäzen. In dieſer Zeit der Ungeduld gefielen ihr, die Augen des Publikums auf ſich zu ziehen, Luſtfahrten zu Waſſer in feſtlich geſchmükten kleinen Schiffen. — — — — — — — — — — — — — — *)

Ich war zu matt und zu betäubt, um meinem ſonderbaren Retter — denn daß er wenigſtens mit geholfen hatte, mich zu retten, bewies ſein triefendes Kleid — auch nur mit einem Worte zu danken. Auch hielt mich ein inniges Gefühl ab, es zu thun, ob es gleich meine Pflicht war. ~~Um ihn nicht~~ länger anzuſehn, lehnte ich mich zur Seite. Auf einmal erſcholl im Hafen ein Geſchrei, wie wenn ein Schiff

---

*) Ob Donamar die Erzählung deſſen, was nun weiter ſich zutrug, zum zweitenmal gern las, wiſſen wir nicht, wohl aber, daß ſie für den Leſer, der nicht Donamars Intereſſe für Franziska hat, hier am unrechten Orte ſtehen würde.

D. H.

Schiff in See geht. Ich richtete mich auf, ſah mich um — und der Fremde war nicht mehr da.

Lieber Donamar! Kein Zureden der Phantaſie, kein Verſichern des Verſtandes, kein Anſehen der Pflicht, keine Gewalt des Entzückens vermag etwas über den erſten Eindruk der Liebe. Er bleibt, wenn Alles in und um uns ſich ändert. Aus jedem Kampf mit andern Gefühlen geht dies Gefühl unüberwunden zurük. Oft zu unſerm Schmerz erinnert es uns an ſein Daſeyn, wenn unſer Herz in ganz andern Gegenden Blumen lieſ't. Darum zerſtört die Erinnerung an die erſte Liebe die volle Freude der zweiten. Und darum — darf ich mir das Wort reden, wenn ich fühle, daß es mich nicht entſchuldigt? — Darum, lieber Donamar, wurde ich meineidig gegen den Mann, den ich ſpäter liebte, als Sie, von dem Augenblik an, wo ich Sie wiederſah. Eben ſo wie die Stunde, wo der fremde Jüngling mit dem glühenden Blik und der düſtern Stirn vor mir als Retter ſtand, den Gang meiner Empfindungen für ihn beſtimmte, eben ſo hat ſich — mein verrätheriſches Herz geſteht es —

in den Erinnerungen meiner voreiligen Kindheit jene große Stunde verloren. —

Meine Pflegemutter erfuhr von Allem, was in mir vorgegangen war, das Wahre nicht. — — — — — — — — — — *)

— Ich führte bei unſrer Ankunft in Palermo den Namen Gabriele de Montlüçon, auf Verlangen meiner Verpflegerin, die ſich Marquiſe de Poncet nannte. Nicht zufrieden, mich ſo verkleidet zu haben, nahm ſie mir, von hundert unſeeligen Gedanken geängſtigt, einen förmlichen Eid ab, wodurch ich ihr angeloben mußte, an Niemand, auch an meinen künftigen Geliebten und Gatten nicht, meinen wahren Namen ſo wenig als den ihren zu entdecken und unſre Geſchichte in keinem Punkt anders zu erzählen, als der

Ab-

---

*) Hier folgt im Original die Erzählung der Abreiſe von Weſtindien, der Ankunft in Palermo, u. ſ. w. — Nur Fragmente daraus theilen wir dem Leſer mit, und nur ſolche, die den Zuſammenhang der Geſchichte aufklären, der nach der Erzählung San Giuliano's (II. Th. Nro. I.) räthſelhaft war.

D. H.

Abrede gemäß. Beides habe ich gehalten bis dieſen Tag; und auch izt verrathe ich Ihnen, redlicher Donamar, nichts, als was Sie ſchon wiſſen oder doch ſchlieſſen konnten; und in Ihrer Seele bleibt auch dies ein Geheimniß. — — — — — —

— Er war überſtanden, der Schmerz der ſchrecklichen anderthalb Jahre, wo mein Pedro für mich verlohren geweſen war während ſeiner afrikaniſchen Gefangenſchaft. Betäubt von ſeiner unverhofften Wiederkehr gab ich Plan und Ausführung meiner Flucht aus dem Kloſter, wo man mir den Ausweg verſperren wolte, in ſeine Hände; und ach! mein Pedro war diesmal mit aller ſeiner Vorſicht und Weltkunde ſo verwirrt als ich. In ſeinen Armen hoffte ich aufzuleben und fand mich, eh ich es wußte, verlaſſen, verrathen, eine Beute der abſcheulichſten Liſt, ein Schlachtopfer der ſinnloſeſten Leidenſchaft, in den Händen eines Betrügers.

Unter den Zudringlichen, die während Pedro's Gefangenſchaft meine Hand zu erſchmeicheln oder, voll Vertrauen auf einen Machtſpruch meiner Verpflegerin, auch wohl zu ertrozen verſuchten, war mir der unleidlichſte ein gewiſſer franzöſiſcher Marquis. Es iſt möglich, daß ich ihn, wie er mir's nachher vorwarf, höhniſch, wie keinen ſeiner Nebenbuhler, zurükwies. Während ich kaum einmal dachte, daß er noch da ſei, ſchmolz in ſeiner Bruſt die Rache mit der Sehnſucht zu einer unnatürlichen Wuth zuſammen. Nur ein gefährliches Bubenſtük konte ihm zu ſeiner Abſicht beförderlich ſeyn. Er ſäumte nicht, es zu wagen.

Durch Spione, die ich nicht kannte, erfuhr der Marquis jede Kleinigkeit, die mich betraf, ſoviel ein Menſch davon erfahren konnte. Die Wiederkunft meines Pedro trieb ihn, wie er mir nachher ſagte, zur Verzweiflung. Wohl eingedenk, daß er ſeine Ehre preis geben würde, wenn ſein Streich mislingen ſollte, wandte er ſich mit frechen Beſtechungen an Pedro's Bediente. Pedro war ſeit ſeiner Wiederkunft reich; reicher vielleicht als der Marquis. Seine Bedienten hatten nicht die Miene, als ob ſie Verräther werden möchten an einem Herrn, der ungewöhnlich bezahlte. Nur durch unmittelbare Einwirkung der höhern Hand, die mit Einem Zuge alle Lebensfreuden mir vom Herzen zu reiſſen nöthig fand, konnte ſich's fügen, daß der Marquis unter Pedro's Leuten einen Buben traf, den die Luſt, unübertrefflich im Böſen zu ſeyn, mehr reizte, als das Geld, was er damit verdiente; ein Ungeheuer, das der Menſchlichkeit hohnlachte im Selbſtgefühl ſeiner Abſcheulichkeit. Antonio hieß der Verworfne; eben der Antonio — das dachten Sie nicht, Donamar, als Sie ihm den Lohn ſeiner Sünden bezahlten — eben der Antonio, den in der Nacht der Entſcheidung Ihre Kugel traf. Wie oft hat das Mißgeſchöpf auch mir ſeine Dienſte gegen den Marquis angeboten! Aber dieſer kannte ſeinen Mann aus dem Grunde und verſtattete ihm nicht mehr Einfluß, als nöthig war, einen Elenden, der das ewige Verderben nicht ſcheute, an alle Schreken der zeitlichen Strafe zu erinnern. —

Als Antonio im Intereſſe des Marquis war, wußte er es durch ſeine Verſchmiztheit dahin zu bykigen, daß Pedro ihm die Beſorgung aller Anſtalten zu meiner Entführung aus dem Kloſter überließ. Er war es, der unſre Billette hin und zurük trug. Er war es, der, wie wir glaubten, einen Schiffer gedungen hatte, uns nach Neapel zu bringen.

Die verabredete Stunde kam. Von Ahndungen gedrükt, aber von Hoffnungen ermuntert, und von Liebe verwirrt, wagte ich's, mich zu verkleiden. Durch die dunkeln Kreuzgänge folgte ich ſchwankend meinem verrätheriſchem Führer. Glüklich ſchlüpfte ich durch alle Gefahren hin. Glüklich ließ ich das Kloſterthor hinter mir. Schon ſah ich den Wagen ſtehn — kaum trugen mich meine Füße noch — den Wagen, wo, wie ich glaubte, mein Pedro mich an ſeine Seite anzunehmen würde. — Und Pedro blieb ruhig im Wagen, als er mich kommen ſah? Das verſtand ich nicht. Aber im ſüßen Schwindel verſtand ich ja überall nichts! Mein Führer Antonio hob mich in den Wagen hinauf, und im Augenblick rollten wir davon.

Aber nun — ich verlange nicht das unglüklichſte aller Weſen zu heiſſen; aber wer nicht auf dieſe Art, wie ich, unglüklich iſt, kann das Todesgefühl nicht faſſen, das mir durch alle Nerven ſchnitt, als ich, meiner nicht mächtig, mich an meinen Pedro zu ſchließen wähnte und mich umſchlungen fühlte von einem Fremden. Laut aufſchreiend ſank ich ohne Beſonnenheit zur Seite.

Welcher Menſch von beſſerem Gefühl hätte eine ſolche Ohnmacht können in Rechnung bringen zur Ausführung ſeines Werks? Der Marquis hatte es gethan. Ueberzeugt, daß ich zur rechten Zeit ſchon wieder zu mir ſelbſt kommen würde, ließ er mich ſo wie ich war — er ſelbſt hat es mir nachher erzählt — aus dem Wagen in das Schiff tranſportiren. Dort erſt, in der verſchloſſenen Cajüte, wo kein Ohr für meinen Jammer offen war, wurde die Wiederkehr meiner Lebenskräfte befördert durch künſtliche Mittel.

Was ſuchte der Mann, in deſſen Gewalt ich nun war, nicht für Entſchuldigungen hervor zur

Bemäntelung ſeines Verbrechens! Wie folterte er nicht ſein elendes Herz, mir gefällig zu ſeyn! Weil ich ihn, ſagte er ſelbſt, zu verabſcheuen Urſache hätte, kam er mir auf dem Schiffe nur ſelten nahe. Ein ältliches Geſchöpf, das die Stelle eines Kammermädchens bey mir vertreten mußte, war mit ihrer widerlichen Redſeeligkeit nicht im Stande, mich emporzuziehen aus dem Abgrunde meines Kummers. Pedro's Bild, bald unkenntlich in der Nacht der Verzweifelung, bald hell ſchimmernd in der ganzen Glorie der Liebe, waltete über mich bei Tag und bei Nacht und war die Gottheit meiner Thränen.

Mein Entführer ließ mich nicht wiſſen, wohin er mich bringen wollte, bis wir im Hafen von Marſeille einliefen. Von der erſten Minute an, wo wir zuſammen das feſte Land betraten, behandelte er mich ſo, wie Sie, guter Donamar, Zeuge davon geweſen ſind.

Nach etwa drei Monaten brachte er mir die Nachricht — Pedro habe ſich in Neapel erſchoſſen. Ich hielt es für Lüge, als er es ausſprach. Aber er fiel auf die Knie vor mir, bat mich wie ein zerknirſchter Sünder um Verzeihung, und zeigte mir einen Brief — Ach! Es kann kein Betrug geweſen ſeyn, wenn gleich der ſterbende Antonio dies ſagen zu wollen ſchien — einen Brief von Pedro an mich! Seine Hand war zu kenntlich, und noch kenntlicher das Herz, das durch dieſe Hand ſprach. Pedro war hintergangen worden mit dem erſonnenen Bericht, ich habe in Paris einem gewiſſen Grafen, der in Palermo Zutritt in unſerm Hauſe hatte, meine Hand gegeben.

Langſam erhohlte ich mich von dieſem lezten Schlage. Der Marquis zeigte mir nun noch einen Brief von einem ſeiner Bekannten, der mir auch nicht fremd war. Die Geſchichte von Pedro's Tode war bis auf die kleinſten Umſtände darin erzählt, ſo zuſammenhängend, ſo übereinſtimmend mit Pedro's einziger Denkart — Es muß Wahrheit ſeyn, was auch Antonio dagegen ſagte. Und Sie, Donamar, ſpannen Sie alle Kraft ihres Herzens an, um zu faſſen, wie tief ich izt gefallen bin, wenn Sie hören: Mich für treulos haltend und doch mir treu ſtarb mein Pedro! —

Ich habe genug geſagt, Denamar! So nimſt denn mein Lebewohl, wenn du kannſt, ohne Erröthen an! Nun ſchlägt mein Herz nicht mehr, wie in der Trauerzeit, eh ich dich wiederfand, ſtiller und ſtiller ſeiner Auflöſung entgegen. Nun freue ich mich nicht mehr, wenn ein langer dunkler Tag vorübergezogen iſt, des Vorbliks in die Nacht, auf die kein Tag folgt. Wenig waren der Blumen, die ich vom Todtenhügel las; aber ich las ſie mit ſchuldloſem Herzen. Nun — o nun! — iſt auch mein Glaube und meine Hoffnung verloren. Von mir ſelbſt verfolgt flüchte ich mich zu dir, lehne mich an dein Herz, die Unruhe des meinen minder zu fühlen, und werde, wenn ich gleich nicht will, im Traume dein ſeyn. Aber wiederſehen wirſt du mich nimmer. Ich bin nicht mehr da, wo du mich zum leztenmale beſuchteſt. Unternimm es nicht, mich irgendwo zu entdecken! Wo ich auch ſeyn werde, bin und bleibe ich, dich im Herzen, begraben für dich.

II.

Ferdinand von Selriz an seine G[illegible].

Coburg, den [illegible]uſt.

Ohne Säumen melde ich dir, meine [illegible]ure, den Erfolg der Reiſe, die eigentlich dein Werk iſt. Glüklich kann ich ihn freilich nicht nennen; aber wo wird Glük ein Wort voller Bedeutung ſeyn, als unter Menſchen, welche die wahre Beſtimmung der Menſchlichkeit, nach der alle Enthuſiaſten ſich umſonſt müde ringen, im Schatten der häuslichen Eintracht erreichen? — Glüklich alſo iſt der Erfolg meiner Reiſe nicht ausgefallen, aber doch unerwartet gut. Was meine Zuſammenkunft mit Donamar gewirkt hat, konnte nicht gewirkt werden durch einen Brief; denn um meinem Freunde zu rathen, wie es ihm nüzlich war, mußte ich erſt etwas aus ſeinem Munde hören, wovon ich noch nichts wußte.

Noch wird mir in der Erinnerung bange, wenn ich mich zurükdenke in das Labyrinth von

Empfindungen, das ich in meinem Herzen bisher trug. San Giuliano's lezten Willen ſolte ich gefolgen als ehrlicher Mann, und Donamars Beſtes beſorgen als Freund. Wie vertrug ſich das Eine mit dem Andern? Unwahrſcheinlich war es, daß der große Zweck des edlen Todten erreicht werden konnte nach ſeiner Vorſchrift; aber es blieb doch möglich. Und die möglichen guten Folgen eines Gedankens, dem ſolch ein Opfer gefallen war, ſolte ich hemmen und nicht dabei zittern? — Unter dieſen Umſtänden unentſchloſſen geweſen zu ſeyn, ſchäme ich mich ſo wenig, daß ich es mir noch nicht verzeihen würde, anders empfunden zu haben.

Was ich von Donamar hörte, gab allen ängſtlichen Verhältniſſen meiner Lage ein andres Anſehen. Mit dem beſten Gewiſſen habe ich San Giuliano's lezten Willen nicht vollzogen. Ich habe Donamarn die Pakete eingehändigt *), die

ich

---

*) In einer Anmerkung zum zweiten Theile dieſer Sammlung iſt dem Leſer der Abdruk der lezten Briefe San Giulianos an Donamar und Franziſka verſprochen worden. Dieſe Briefe

waich ihm erſt nach Jahren zu geben den Auftrag hatte. Und dies mit dem beſten Gewiſſen? hör' ich dich wiederhohlen. Allerdings, meine Liebe! Denn Donamar hatte von Franziſka, die nun wie aus der Welt verſchwunden iſt, zulezt noch einen Brief erhalten, worin ſie ihm ihre ganze Geſchichte erzählt, den Grafen Pedro von Centella mit Namen nennt, und dadurch alles verräth, was noch ein Jahr lang Geheimniß bleiben ſollte.

Und was ſagt Donamar dazu? fragſt du nun. Sehr viel, meine Liebe; aber mit Worten ſehr wenig. Er ſteht gebükt; aber ſo, wie nur er ſtehen kann. Er war im Begriff, zu Boden zu ſinken. Der Wettkampf des Edelſinns hält ihn aufrecht. Die Nachricht von San Glu-

---

waren nehmlich der Inhalt der erwähnten Pakete. Da ſie aber keinen weſentlichen Einfluß auf den Fortgang der Geſchichte haben, ſo mögen ſie doch lieber wieder zur Seite gelegt werden, um ſo mehr, da der Brief an Donamar politiſchen Inhalts iſt. Was zu ſeiner Zeit mit Nuzen geſchrieben iſt, wird zu einer andern Zeit nicht immer mit Nuzen gedrukt.

D. H.

liano's Tode würde ihm ſelbſt wie ein Todesſchlag getroffen haben in jedem andern Verhältniß; aber daß San Giuliano ſo ſtarb, der Gedanke mußte für eine Donamarsſeele ein Aufruf zum neuen Leben ſeyn.

Verzeihe mir's der Regierer der Welt, wenn ich über menſchliche Schikſale urtheile, wie ſie mir erſcheinen! Nur auf dieſe einzige Art, wie es nun geſchehen iſt, konnte Donamar dahin gebracht werden, ſeine herrlichen und immer noch unnüz verſchwärmten Kräfte der Welt und dem Staate zu bieten. Eine Erſchütterung von der auſſerordentlichſten Art mußte die Thore ſeines Herzens allen romantiſchen Phantaſienſpielen auf immer verſchlieſſen. Hoher Sinn und Gefühl ſeiner ſeltenen Kraft ſchloß dies Herz von jeher an etwas Großes und Ganzes; Feuer und Innigkeit machten ihm die Freundſchaft zur Bedingung ſeines Daſeyns; aber auch nur die Freundſchaft. Im Elyſium der vergeiſtigten Sinnenwelt, im Reiche der Liebe, glüklich zu werden, fehlt es ihm an Hingebung und ruhiger Traumluſt. Das Streben ſeines ganzen Weſens kennt keine Schranken; und wer glücklich im Traum der Liebe werden will, muß die Welt finden können in der engſten Beſchränkung. Dennoch iſt es eben dies Herz Donamars, was immer ausgefüllt ſeyn will mit einer mächtigen und ſüßen Empfindung. Ohne dieſe Bedingung iſt ſein Geiſt todt und alle ſeine Kräfte verſinken in einen ängſtlichen Schlummer. Solche Empfindungen aber können politiſche Beſchäftigungen auf die Dauer nicht geben. Deswegen mußte, wenn Donamar fähig werden ſollte, als Staatsverbeſſerer einen Verſuch zu wagen, Alles gerade ſo kommen, wie es gekommen iſt. Die romantiſche Liebe war für ihn eine Verwirrung; und er verirrte ſich ſehr weit, bis zu einer Laurette von Wallenſtädt. Dieſer ihn zu entreiſſen reichte die Freundſchaft nicht hin; aber die Liebe zu einer Franziſka vermochte es. Eine Franziſka machte ihn die Welt auf immer vergeſſen, wenn ſie nicht ſein Weib wurde; und da ſie dies nicht werden durfte, konnte ihn kein andres menſchliches Ereigniß in ſeine wahre Beſtimmung drängen, als der Opfertod San Giuliano's. Nun iſt ein politiſches Leben und ein Leben der Freundſchaft für ihn eins und daſſelbe geworden. —

Das waren ſehr kalte Reflexionen; nicht wahr, meine Liebe? Aber ſie haben ihren Werth für mich, weil ſie mir Hoffnung geben, meinen Donamar noch einmal auf dem Wege der Ordnung wandeln zu ſehn; und darum habe ich ſie dir mitgetheilt.

Wenn du ihn doch izt beobachten könnteſt, den wackeren Donamar, wie in ſeinem Innerſten Alles arbeitet und gährt! Irre ich nicht, ſo hat die Freundſchaft ſchon den Sieg über die Liebe erfochten. Wenigſtens ſchämt ſich dieſe des Streits und kämpft mit zerbrochenen Waffen.

Uebrigens muß ich das Meiſte, was ich von Donamar weiß, ſehen oder errathen; denn nie, ſo lange ich ihn kenne, war er ſo ſtumm als izt. Was Sinn und Herz beſchäftigen kann, iſt ihm gleichgültig. Sogar Muſik, ſonſt im Glük und Unglük ſeine Zuflucht und ſeine Freude, iſt ihm zuwider. Inſtändig hat er mich gebeten, ihn ſo viel als möglich allein zu laſſen; und ich thue es gern in eben dem Grade, wie ich ihn vor einem halben Jahre der Einſamkeit zu entreiſſen ſuchte als einer Verrätherin; denn die Gedanken, die ſich damals in ſeiner Seele bewegten, ſollten, wo möglich, abſterben; die er aber izt nährt, ſollen Wurzel ſchlagen und wuchern.

Als er geſtern von einem Spazìergange zu Hauſe kam, feierliches Intereſſe im Auge, die Miene der Verſchwiegenheit um ſeinen Mund, ergriff ich den Augenblik, das Geſpräch auf öffentliche Angelegenheiten zu richten. Das raſche Anſchlieſſen ſeiner Gedanken an die meinen lehrte mich, was ich zu wiſſen wünſchte. Sein Geiſt ging auf dem Wege, wo ich ihn zu finden hoffte. Soviel vermag auf Seelen ſolcher Art das lezte Wort der Freundſchaft!

* * *

Den 2ten Auguſt.

Ich hatte es mir ſehr angelegen ſeyn laſſen, endlich einmal meinen Freund dir zuzuführen; aber ich habe wieder den Foderungen des Enthuſiaſmus weichen müſſen. Donamar beſteht darauf, nach Paris zu reiſen und San Giuliano's Grab aufzuſuchen. Es iſt mir, wie geſagt, nicht ſo ganz recht; aber man kann nicht verlangen, daß die Phantaſie ſogar der Mitherrſchaft ſich auf einmal begeben ſoll, wo ſie eine Zeitlang das Reich allein behauptet hat; und ſchädlich kann auch im Grunde dieſe Reiſe einem aufgewachten Herzen nicht ſeyn.

Ich werde meinen Freund einige Stationen weit begleiten und dann eilen, dich, meine Theure, vielleicht noch früher, als die Poſt dir dieſen Brief bringt, in meine Arme zu drücken.

III.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltiz.

Straßburg, den 13. Aug.

Schon wieder acht Tage hauchte die ewige Natur in's Nichts dahin, und ich, zu meiner nicht geringen Verwunderung, bin und bleibe. Im guten Ernſt, lieber Seltiz, die Zeit iſt mir ein ſeltſamer Stoff für hunderttauſend Gedanken. Vor Jahresfriſt hatte ich meinen San Giliano noch. Vor acht Tagen hatte ich dich noch. Was iſt nun dies Jahr? Was ſind nun dieſe Tage? —

Welch ein Beruf für den, der etwas thun ſoll, den Stempel ſeines Daſeyns der Zeit im Fluge aufdrücken, damit er einmal von Andern ſagen höre, daß er war! —

Nenne die Wirklichkeit mit holden Schmeichelnamen; ſo heißt ſie Bild, Schatten, Phantom. Nenne ſie, wie ſie verdient genannt zu werden, und du haſt die Nullität im Bilde.

Was kommt und ſchwindet, iſt nichts; denn es iſt immer nur geweſen. Nur zweierlei, iſt Etwas; denn nur zweierley bleibt; das Gefühl der Liebe, und das Gefühl, gethan zu haben, was wir thun konnten.

Gefühl der Liebe? Verloren iſt für mich der Genuß, nach welchem ſich alle meine Sinne und Gedanken neigten. Kein San Giuliano, keine Franziſka iſt mehr da, ihr Herz mir zu öffnen und in ſich zu faſſen die Fülle des meinen. Das Höchſte und das Süßeſte hab' ich verloren, verloren! —

Dich kränkt mein aufrichtiges Wort, guter Seltiz? Bey San Giuliano's Schatten! Ich halte dich heilig und liebe dich ganz; Habe Nachſicht mit dem Betäubten, der nur des Geweſenen gedenkt und keinen Sinn mehr hat für das Vorhandene! Wage es einmal und umſpanne mit deiner unbefangenen Seele den Umkreis der Gefühle, die in mir das Wort Liebe und Freundſchaft erweckt! Erzähle deinem Weibe in einer weichen Sommernacht und laß dir von ihr erzählen, wie man liebend beglükt! Dann blikt zuſammen nach mir armen Träumer in die Ferne hin und ſeht mich da ſtehn zwiſchen einer Leiche und einer Sterbenden! Der war mein Freund! Die war meine Geliebte! Und Ich habe ſie ermordet.

Nun ſoll der unnatürliche Sohn des Verhängniſſes mit Eifer ſich ermannen, ein Werkzeug zu werden zum Nüzlichen, und ſorgen für Eintracht und Ordnung, wo es Noth thut! Ich ſoll; und ich will; denn San Giuliano wollte; und mit meinem Tode könnte ich ja doch keine Seele erfreuen. Ich entſage alſo allen meinen Anſprüchen an die große Spende des Glüks. Ich ſchwöre ab, was Genuß heißt. Ein Einſiedler im Getümmel, unbekümmert um Beifall und Lohn, will ich's wagen zu leben und zu wirken im Namen San Giuliano's.

* • *

Den 14ten.

Die Frage kam mir heute früh beim Erwachen in den Sinn, was denn wohl der lezte Troſt des Lebens ſei. Ich glaubte es gefunden zu haben, als ich dachte: „Jezt weint Franziſca um dich!“ und ſo dachte ich dann weiter:

Noch nehm' ich's auf mit dieſem todten Leben,
So lang' ein Herz mit meinem Herzen weint!
Zur Sonne, die durch Thränenwolken ſcheint,
Kann doch Fortuna's Flügel ſich nicht heben.

Was klopft er wohl auf ſeinen vollen Kaſten,
Der Mann des Goldes mit dem hohlen Blik?
Dukatenklang giebt nie ein Ach zurük
Und nöthigt kaum den ſchnödern Wunſch zum Raſten.

Wann ſah der Mann des Sieges nach Trophäen
In ſeines Schmerzes Oede je ſich um?
Trophäen ſtehn wie Todtenhügel ſtumm
Und lernen nie den Seufzenden verſtehen.

Und glänzt' auch aus der Ewigkeit Annalen
Mein Name mich in goldnen Zügen an,
Den Tropfen, der mir izt vom Auge rann,
Der kan mir keine Ewigkeit bezahlen.

Hin träuft und ſtrömt wie Waſſer aus dem Siebe
Der Quell des Glüks, geſchöpft von Menſchenhand.
Doch feſter als des Himmels Sternenband
Hängt Schmerz an Schmerz im Wechſelweh der Liebe.

Wohlauf! So lang' ich Thränenantwort finde,
Erwart' ich aller Schrecken wildes Heer.
Doch, weint kein Herz mit meinem Herzen mehr,
Dann ſterben — iſt nicht Schwachheit und nicht Sünde.

* * *

Nancy, den 15ten.

Auch das gehörte in die Kette meiner regelloſen Begebenheiten? Den Mann ſollte ich noch kennen lernen, der meinem San Giuliano das Leben erhielt, das Leben, daß ich's ihm rauben könnte.

Als ich geſtern im Gaſthofe hier abſtieg und mich, weil es gerade Mittag war, zu einer Geſellſchaft Unbekannter an die Wirthstafel ſezte, zog mich, beim Geſpräch über die gegenwärtigen

Conjuncturen ein Engländer in ſein Intereſſe, ein Mann von geſezten Jahren und feſtem Anſehn. Unſre Gedanken verwickelten ſich ſo in einander, daß wir, als man vom Tiſche aufſtand, zuſammen in den Garten des Wirths gingen und fortſprachen, ohne daß es einer von uns beiden nöthig gefunden hätte, den Andern zu befragen, wer er ſei.

Wir berührten einander immer näher, und immer ſonderlicher fühlte ich einen Zug von Ahndung gegen ihn. Auch er betrachtete mich wie ein Blatt voller Chiffren, wozu man den Schlüſſel zu finden glaubt. Es wurde uns Bedürfniß, uns unſre Namen gegenſeitig zu offenbaren; und kaum waren die ausgeſprochen, ſo fielen wir, John Clarton und ich, einander in die Arme.

Aber woher kannte mich John Clarton, der San Giulliano's Freund war zu einer Zeit, wo man an mich noch nicht dachte? Woher konnte er wiſſen, daß ich ihn kannte? — Ich ſtand erſtaunt und irr in mir ſelbſt, als mir dieſe Fragen auf einmal durch den Sinn fuhren. Auch Clarton war verlegen. Es ſchien, als wollte er ſo wenig als ich den Namen zuerſt ausſprechen, der doch die einzige Kraft der Verbindung zwiſchen uns war.

Ich unterbrach die Pauſe: „Wie iſt es möglich, daß Sie mich kennen?“ —

Er beſann ſich auch nicht länger. — „Ich bin auf dem Wege begriffen zu Ihnen. Ich wollte Sie aufſuchen in Deutſchland, um Ihnen einen Gruß zu überbringen von Ihrem Freunde.“ —

Dieſe Minute, Selviz, war noch einmal eine, wo ich lebte; aber es war auch die lezte. Wie eine Flamme ergriff mich die Vermuthung, San Giuliano habe ſeinen Entſchluß geändert. Aber ein Wort von Clarton löſchte dies Entzücken eines Augenbliks aus. Der düſtre Bote des Todes nahm ſich meiner mit aller Schonung und Herzlichkeit an. Aber was frommte mir das? —

* *

Den 16ten.

Clarton reiſet, nun er mich unterweges getroffen hat, mit mir. Wir wollen zuſammen die

Stätte beſuchen, wo der Unvergeßliche zulezt gewohnt hat; denn ſein Grab werden wir nicht finden.

Als Clarton — ſo hat er mir erzählt — vor vierzehn Tagen zu Paris, wo er ſich wiſſenſchaftlicher Veranlaſſungen wegen aufhält ſeit einem Jahre, über den Pontneuf geht, ſtößt ein Mann auf ihn, der, ſobald er ihn erblikt, vor ihm ſtehn bleibt. Sie erkannten einander, er und San Giuliano. Clarton erfuhr nun, was ihm San Giuliano erzählen konnte und wollte. Eines Abends ſpät erhielt er ein Abſchiedsbillet. Er ſtürzte nach der Wohnung des Geliebten, und fand ihn nicht. Er ſuchte ihn überall, und fand ihn nicht. —

Der brave Clarton behandelt mich recht methodiſch als Arzt, und ich laſſe mich von ihm behandeln. Er hat mir's zur Geſundheitspflicht gemacht, einige Tage hier zu raſten, eh wir nach der Hauptſtadt weiter reiſen. Wer verſteht die Aerzte? Da, wo mir's ſchmerzt, iſt meine Krankheit unheilbar, und weiter bin ich nicht krank.

Und was hat dieſer Arzt für Briefe zu ſchreiben und ſo geheimnißvoll und ſo eilig zu expediren? Warum äuſſert er ſich darüber nicht? Er iſt doch kein San Giuliano!

Und warum war das Erſtaunen dieſes Arztes ſo mächtig, daß er vom Stuhle aufſprang, als ich ihm heute beim Frühſtük Franziſka's lezten Brief vorlas? —

Bedeute dies Alles, was es will! Mir fehlt der Sinn, darauf zu achten und darüber zu grübeln. Beſorge nichts von dieſer ſchwerfälliger Exiſtenz, in der ich dir, mein guter Seltiz, zum Guten ſo unbrauchbar erſcheinen muß wie zum Schlimmen. San Giuliano's Wille geſchieht; darauf kannſt du rechnen. Aber wenn von Wollen und Wünſchen die Rede iſt, ſo mach' ich dir kein Hehl daraus, daß ich wollte — meine Thaten wären gethan.

IV.

Der Marquis von Creſſy an Laurette von Wallenſtädt.

(Aus dem Franzöſiſchen überſezt.)

Caſſel, den 4ten Aug.

Ich weiß nicht, Madame, ob Mitleiden mit Ihren Empfindungen und Reue mit Ihrer Philoſophie ſich verträgt. Haben Sie aber, vielleicht wider Ihren Willen, jenes fühlen und dieſe begreifen gelernt, ſo erfüllen Sie die Bitte eines ſterbenden, von Reue über ſein Unrecht durchdrungenen Menſchen.

Sie wiſſen Alles, Madame. Sie wiſſen alſo auch ohne Zweifel, wo Mlle. de Montluçon ſich gegenwärtig aufhält, oder werden es doch, wenn Sie wollen, ſehr leicht erfahren. Ihre Großmuth, Madame, flehe ich an. Schlagen Sie einem Sterbenden ſeine lezte Bitte nicht ab. Beſorgen

ſorgen Sie an Mlle. de Montluçon den Brief, den ich an Sie zu addreſſiren mir die Freiheit nehme. *)

Wenn Ihnen daran gelegen iſt, den Inhalt dieſes Briefes zu wiſſen, ſo kann ich, da der Tod mich bald aller Beſchämung überheben wird, auch darüber mich gegen Sie äuſſern. Die Liebe hatte mich zu einer Betrügerei verführt. Die Verzweiflung empfahl mir eine zweite. Als alle meine Bemühungen, die Gunſt der Mlle. de Montluçon zu gewinnen, umſonſt waren, wagte ich den lezten Verſuch, meinen Nebenbuhler in ihrem Herzen zu tödten. Ich ſchmiedete falſche Briefe, die der Mlle. de Montluçon glauben machen mußten, Ihr Geliebter, ein ſpaniſcher Graf, habe ſich erſchoſſen. Dieſen Betrug geſtehe ich ihr nun, um ruhiger zu ſterben.

---

*) Dieſer Brief hat ſich nicht gefunden, und da der Marquis den Inhalt hier entdekt, ſo haben wir aller Vermuthung nach nichts Erhebliches bei dem Verluſt eingebüßt.

D. H.

Ich habe Unrecht gethan, Madame; aber ich habe es auch hart gebüßt. Meine Wunde, an der ich, ſeit der ſchreklichen Nacht, krank und izt ohne Hoffnung liege, ſchmerzt mich Tag und Nacht, aber doch nicht ſo tief, als das Bewußtſeyn, vergebens ein Schurke geweſen zu ſeyn.

V.

Graf Donamar an Ferdinand von Selzig.

Paris, den 14ten Sept.

Wäre es izt Tag in meiner Seele ſo wie es Nacht iſt; führte Luſt und Liebe mich in die Schranken, an deren Ziele ein Eichenkranz ausgehängt iſt für den Sieger; wär' ich meiner ſelbſt ſo gewiß, wie ich es damals war, als ich, unzerrüttet und unverſehrt und mit allen meinen Kräften Eins, ohne etwas gethan zu haben, mit Schöpfergefühl auf die Erde trat, ahndend, was ich einmal thun könnte — Freund, wie wollte ich mich izt meines Glückes rühmen! Aber Hektor ſchimmerte umſonſt in der Rüſtung Achills, als das Verhängniß die Flamme der Zuverſicht ausgelöſcht hatte in ſeinem Innern.

Vielerlei iſt vorgefallen ſeit dem Monate, wo ich dir keine Nachricht von mir gegeben habe. Wenn ich will — ſo gut ich noch wollen kann, verſteht ſich — ſo iſt die Art meines Eintritts in's Bürgerleben entſchieden. Das Grab meines San Giuliano habe ich nicht gefunden, aber die Stätte, wo ich, wenn das Ende zum Anfange ſtimmt, ihm ein Denkmal errichten werde nach ſeiner Vorſchrift.

Ein junger deutſcher Fürſt, der zu Hauſe Land und Leute regieren ſollte, iſt hieher gereiſ't, oder, beſſer geſprochen, hieher verſandt worden, und hält ſich ſchon eine geraume Zeit hier auf. Die Verſender ſind, wie leicht zu errathen, diejenigen, die an ſeiner Stelle regieren. Die Pariſer Zerſtreuungen ſollen dem armen Fürſten ſeine Krankheit vertreiben, einen ungewöhnlichen Trübſinn, auf Entnervung des Körpers gegründet. Nun haſt du ihn ſelbſt errathen, — nicht wahr? — den armen Fürſten von ° ° °? —

Aber wie wird dir, wenn ich hinzuſeze, daß eben dieſer Fürſt das Organ werden ſoll, wodurch ich meinen Weltgedanken Realität zu ge-

ben

den gedenke? Es liegt etwas Verkehrtes in dieſer Combination; das fühle ich ſo gut wie Einer. Aber ſoll man ſich an ſo etwas ſtoßen? Hab' ich doch einmal irgendwo geleſen, daß alle ſeltenen Werke des Geiſtes und der That entſprungen wären durch ein gewagtes Zuſammenknüpfen diſparat ſcheinender Verhältniſſe und Regeln! — Und, wenn einmal regiert ſeyn ſoll, giebt es da, wo du nicht als Republikaner mitwirken kannſt, ein andres Mittel zu regieren, als, Fürſt zu ſeyn oder zu wirken durch Fürſten?

Faſt zu wenig Mühe hat es mich gekoſtet, dem Zepter nahe zu kommen, oder vielmehr dem Schatten des Zepters. Die perſönlichen Qualitäten des Weſens, das ihn zu führen gebohren iſt, waren nicht ſo anziehend, mich die Unbequemlichkeiten vergeſſen zu machen, die mit allen ſolchen Annäherungen verbunden ſind. Aber es hat ſich nun einmal ſo gefügt. Der Fürſt merkt auf Alles, was ich ſage und thue. Unſre Bekanntſchaft iſt erſt von vierzehn Tagen her, und doch ſetzt er bei jeder Kleinigkeit ſolch ein Vertrauen

trauen auf mein Votum, daß die Augäpfel ſeines ganzen Hofgeſindes hin und wieder rollen, wenn ich in ihren Geſichtskreis trete.

Wenn es Tag wäre in meiner Seele ſo wie es Nacht iſt — muß ich noch einmal ſagen — wie wollt' ich mich vorausfreuen auf alle Kämpfe, die mir bevorſtehn! —

Der Fürſt iſt einige Jahre jünger als ich. Aber welch eine Jugend! Wenn das ungetrennte und ungeſchwächte Beiſammenſeyn aller neu aufgeblühten Kräfte den Jüngling macht und Alter die nähere Verwandtſchaft des Lebens mit dem Tode bedeutet — welch ein alter Mann iſt dieſer Jüngling! Er ſelbſt hat mir die wichtigſten Umſtände aus ſeiner Veralterungsgeſchichte mitgetheilt. Die Natur betrog ihn nicht, als ſie ihn entſtehen ließ. Beweis davon iſt die Kraft des Wachsthums, die ſeinen Körper ſchon im ſechzehnten Jahre zu einer ſchlanken, ausgewachſenen Figur hinauftrieb. Aber in ſeinem ſechzehnten Jahre war er auch ſchon, was er izt iſt und bis an ſeinen Tod bleiben wird, trübſinnig im Gefühl ſeiner Entnervung. Und was er geworden iſt, ſollte er werden; darauf war die ganze Erziehung, von welcher die bleibende Gewalt ſeiner Erzieher abhing, mit großer Bedachtſamkeit eingeleitet und gefördert. Man führte ihn abſichtlich in den Irrgarten, wo er ſich verlieren ſollte. Wenn ſeine Natur ihn nicht fortriß, gab man ihm einen Stoß. Mit Luſt und Wonne ſah man, wie der junge Tantalus ſchon ſo früh Verdruß und ſchmachtendes Entſagen davon trug, wenn ſeine ausgeſtreckte Hand umſonſt nach der bleibenden Freude griff. Erſt als ſeine Natur niederzuſinken drohte, nahm man ſich ihrer an; und da war es zu ſpät. Das arme Schlachtopfer iſt ausgetroknet in allen ſeinen Gebeinen. Die Freudenquelle, nach der er durſtet, iſt verſiegt für ihn. Nun jammert er nach Erſaz, und weil er alles, was man ihm bieten mag, nicht dafür anerkennt, nach Betäubung. Erſchüttern darf man ihn nicht; denn er fürchtet ſich vor jeder Spannung. Seine Melancholie will gewiegt ſeyn wie ein Kind und die ernſthafte Geſchichte der Fürſtlichkeit ſich erzählen laſſen wie ein Ammenmährchen.

Mit den angebohrnen Geiſtesgaben des armen Verwüſteten ſteht es ſo und ſo. Ueberfüllt von Gedanken war ſein Kopf nie, von ſelbſtgedachten ſo wenig als von eingelernten; aber die Fähigkeit, eine glükliche Bildung anzunehmen, erkennt man noch unter den Trümmern ſeiner Kräfte. Ein ſeltner Menſch konnte er nicht werden; Aber wer wird das, der es nicht iſt? Glüklich, angenehm und nüzlich zu ſeyn, war ſeine Naturbeſtimmung; und von dieſer war er gewaltſam weggeſtoßen worden durch ſeine Erzieher. So wollte es ſeine Stiefmutter, unter deren Vormundſchaft er von ſeinem ſechſten Jahre an ſtand und noch ſteht, ohngeachtet er majorenn heißt.

Die alte Dame, von der die Rede iſt, muß ihr Intriguenſyſtem durchdacht haben wie ein Inquiſitor ſein Symbolum. Während ſie das Land ihres Stiefſohns benuzt wie ein Capital, das man auf Judenzins ausgeliehen hat, hält ſie ihn in einer Entfernung von hundert Meilen ſo umflochten, daß er nichts wollen kann, als was ſie will. Er führt Günſtlinge mit ſich, Leute, die er zu commandiren glaubt, während ſie ihn rechts und links drehen nach dem Gebot der alten Fürſtin, in deren Solde ſie ihren Dienſt verwalten. Weil er nur Einfälle hat und keinen Vorſaz, ſo geht die Procedur der Täuſchung ohne Maſchinenwerk vor ſich. Man betrübt den Gebieter nie mit einem Nein, ordnet und richtet aber die Umſtände ſo, daß ſein Ja wie ein todtes Echo zurüktönt, weil es ſich ſtößt an dem Felſen der erkünſtelten Möglichkeit. So glaubt er denn in gutem Ernſt, ſein eigner Herr zu ſeyn.

* * *

Den 16ten.

Es kann nicht ſchaden, wenn ich dich, mein lezter Vertrauter, bekannt mache mit den vornehmſten unter den Figuranten, die mir mein Werk erſchweren. Wenn ich den Pinſel zum Porträtmahlen ſchlecht führe, ſo getraue ich mir doch die Züge zu treffen, aus denen deine Phyſiognomik das Nöthige deuten kann.

Der unwichtigſte auf der Wage des Menſchengehalts, aber der wichtigſte der erſchlichenen Autorität nach unter den Kreaturen, die der Fürſt für ſeine Herzensfreunde hält, iſt der Graf S – – –; ein kraft- und ſaftloſes Subjekt, aber eben ſo geſchmeidig als mürbe; ein vollendeter Höfling; bereit, alles zu ſcheinen; unfähig, irgend etwas zu ſeyn. So roh ſeine Geſinnung iſt, ſo kultivirt ſind ſeine Sitten. Was er lernen mußte, um nach dem Ton des Zeitalters auch mit ſeinem Geiſte Parade zu machen, hat er inne. Ohne Wiz zu haben, drükt er ſich wizig aus; denn er hat Lectüre. Alle Broſamen, die zur Zeit des Mangels geſucht werden, hat er geſammlet aus franzöſiſchen Luſtſpielen, Romanen und zweideutigen Broſchüren; und ſein Gedächtniß verläßt ihn nicht. Freilich löſchen die geraubten Geiſtesfunken zur Hälfte aus ſo wie ſie ſeine wäſſerichten Lippen berühren; aber ſein Hauptzweck wird doch erreicht, er weiß zu unterhalten. Schlauheit erſezt ihm den Mangel des Talents. Sein Auge ſieht nicht weit; aber es ſieht nach allen Seiten. Er hört nicht leiſe; aber er horcht unabläſſig. Die Sinnesart eines Menſchen, desgleichen ihm nicht alle Tage aufſtößt, zu ergründen und das Gewebe der Handlungen aufzulöſen in ſeine Fäden vermag er ſo wenig, als einen weitzielenden Plan zu erdenken. Intriguen ſpinnen, iſt juſt ſeine Sache; aber auch dabei muß er ſubordinirt wirken. Hätte er Kraft, ehrgeizig zu ſeyn, ſo wäre er's; aber aus Ohnmacht iſt er nur eitel. Sein Stolz hält ſich ruhig in den Schranken des Sklavenbedürfniſſes, nicht ausgeſtochen zu werden in der freudenloſen Gunſt ſeines Gebieters. Auch trägt er den Kammerherrnſchlüſſel.

Nichtswürdiger in ſeiner tiefſten Geſinnung, aber auch ſelbſtändiger, ſchaamlos, aber auch dreiſt, iſt der zweite Geſellſchafter des Fürſten, der Hauptmann M***; ein ſyſtematiſcher Belial hinter der Larve eines Kraftmanns. Kraft iſt ſein erſtes Wort und ſein leztes; Kraftgefühl, wenn man's ihm glauben will, die Glorie ſeines Weſens. Nun iſt aber, dem merkwürdigen Ermeſſen dieſes Heroen nach, Liſt die höchſte Kraft und Gaunerkunſt der Triumph des Mannſinns.

Alle

Alle Ehrlichſten bethört und alle Klügſten genärret zu haben, iſt das Cäſarsgefühl, worin ſich, nach dieſer Theorie, ein ganzer Mann wohlgefällt. Zur Steuer der Wahrheit muß man geſtehen, daß Herr von M*** mit ſeiner Geiſtesgegenwart neun unter zehn der ſchwankenden Menſchenfiguren, die er angreift, wirklich zu Boden wirft, und daß er klug genug iſt, ſein Herz zu öffnen, wo er durch ſeltne Eigenthümlichkeit den Mann, der ihm Stand hält; zu ſeinem Amtsbruder zu machen verſucht. Aber welcher rechtliche Mann möchte Amtsbruder eines Schalksknechts ſeyn? Wer möchte dem die Hand geben, der im hohen Gefühl ſeines Selbſt die Füße der Broſamenſpender umwedelt mit hündiſcher Traulichkeit? Je näher ich dieſen Menſchen weiche, deſto ſicherer halte ich mich vor ihm. Seine gemeine Seele kann meine Gedanken nicht ahnden. Sein breiter Dünkel iſt befriedigt, wenn ihm ein Streich gelingt; und was habe ich zu ſchaffen mit ſeinen Streichen? Wenn er einen Zweck im Auge hat, iſt ihm — das weiß ich — kein Mittel zu ſchmuzig und keine Demüthigung zu bitter. Welch ein bequemes Kraftgefühl! Wer dies ſchmeicheln will, geht ja den kürzeſten Weg, wenn er den ſelbſtgenügſamen Alciden zu einer Zeit ſtößt und zur andern mit milden Gaben erfreut; und das wird um ſo leichter von ſtatten gehen, da der Ueberläſtige und Unverſchämte mit aller ſeiner Kraft es nirgends bis zur erſten Rolle bringt.

Noch minder gefährlich iſt Monſieur D'Epinay, der dritte Inhaber der fürſtlichen Gnade; ein Maitre-Jacques, oder ein Mann, der Alles kann; tanzen, reiten, fechten, ſpielen, mahlen, philoſophiren; ein Elegant, ein Taſchenſpieler, ein Kräuterkenner, ein Geſchichtforſcher, ein Virtuoſe, und — welche Zunge, auſſer ſeiner eigenen, kann das Regiſter der Künſte und Wiſſenſchaften vollenden, die dieſer Franzmann verſteht! Und dabei iſt er hier und dort und überall, nur zu gutem Glük nirgends wo ſeine Exiſtenz reelle Folgen haben könnte. —

Das nennſt du doch mit mir ein preiswürdiges Triumvirat, mein verſtändiger Seltiz? Von allen dreien ſagt man hier einander laut genug in's Ohr, daß ſie für baaren Sold ihren Fürſten und Herrn an die alte Regentin, ſeine Stiefmutter, verrathen. Jeder verſieht ſeinen Künſten und Gaben gemäß das Amt, den Mißmüthigen zu amüſiren, und zwar ſo zu amüſiren, daß er ſeinen lezten armſeligen Reſt von Kraft und Beſonnenheit auch noch verliere. Sie vertragen ſich exemplariſch und brüderlich; denn jeder trägt ſeine beſondre Livree. Nur der Graf S * * * macht zuweilen den Oberdirektor und den Weiſen.

Morgen weiter! Denn ſo eben läßt mich der Fürſt zu ſich bitten.

* * *

Den 18ten.

Aus dem Morgen iſt ein Uebermorgen geworden. So geht es, wenn man anfängt das Herz eines Menſchen, der durch ſein Ja oder Nein mehr ausrichten kann als wir, in Obhut und Pflege zu nehmen.

Ich leſe noch einmal über, was ich dir vorgeſtern ſchrieb, und ſehe dein Bild gleichſam lebendig werden vor mir und, mit dem Finger auf die drei Favoritenporträte deutend, mich bedachtſam fragen: „Wie kömmt Donamar in dieſe Gallerie?“ — Könnt' ich dir doch darauf antworten: „Ganz von ohngefähr.“ Aber dem iſt nicht alſo. Diesmal hat mich niemand gelokt, niemand geleitet, niemand betrogen. Freier Entſchluß führte mich auf den glatten Boden hin; und es iſt ſonderbar genug, daß ich wünſche, mir ſagen zu können, ich wäre nicht frei geweſen, als ich den erſten Schritt that. Aber, belehre ich mich dann hinterher, muß nicht ein Werk, das der Verſtand allein fördern kann, auch angefangen ſeyn allein vom Verſtande? San Giuliano hinterließ mir ſeinen Willen, damit ich nie vergeſſe, was ich thun ſoll. Die Art des Thuns muß ich finden.

Eh ich mit dem Fürſten ein Wort geſprochen hatte, war mir ſeine ganze Geſchichte erzählt worden von einem Manne, der nicht mehr ſagte, als er mit Zuverläſſigkeit wußte, und durch ſeine Grundkenntniſſe mich in den Stand ſezte, nach einer Bekanntſchaft von vierzehn Tagen die Favoritenporträte zu mahlen mit ſicherer Hand. San Giuliano's Wunſch, San Giuliano's Gebot pochte laut an mein Herz. Wie ein Sonnenſtrahl aus einer Wolke brach der Gedanke an meinen Beruf hervor und leuchtete weithin. In einem Augenblicke des Lichts ſah ich die Spizen des Tempels, den ich bauen ſoll, hervorſchimmern über einen purpurnen Horizont, als ob ich ihn ſchon gebauet hätte. Das Dunkel ſank wieder über die Ausſicht; aber mein Wille blieb wach. Ich ſuchte die Bekanntſchaft des Fürſten, fand ſie, und ſagte mir, mein Gedanke ſei gut. Laß das Schlimmſte daraus werden, ſezte ich hinzu, was ſchadet dir's? Der Abſicht kann der Zufall nichts anhaben; handeln oder zu Grunde gehen muß ich; und wenn es knabenhaft iſt, zu wagen ohne zu wirken, ſo bleibt es doch dabei, daß der Mann nichts Sonderliches wirken kann, ohne zu wagen.

Der Fürſt verdient, daß ihm geholfen werde. Er hat eine gerade und menſchliche Geſinnung, und haßt das Abgeregelte, Schulmeiſterhafte und Gravitätiſche, wo es ihm auffällt. Schwach iſt ſein Wille; aber gut. Nur der Mangel aller innern Beſtimmungskraft und das lechzende Bedürfniß, gereizt zu werden von auſſen, macht ihn zum Spiel ſeiner Verräther. Man merkt es auch leicht an der Art, wie er ſich unter die drei vertheilt, daß ihm keiner von ihnen der Rechte iſt. Den Grafen S * * * liebt er weniger als die beiden andern; und doch hat der Graf von S * * * den entſchiedenſten Einfluß. Wie gefällt dir dies?

Entdeckte ſich im Intriguenſpiel der verrufenen Dreimänner ein ſubtiler Zug, oder liefen die Kreiſe ihrer Wirkſamkeit concentriſch, ſo möchte es kaum thunlich ſeyn, ſie auseinander zu ſprengen. Aber ſo unzuſammenhängend und faſt vereinzelt, wie ſie da ſtehen und nur darauf bedacht ſind, ihr Futter zu verzehren, ſind ſie wehrlos. Nur einmal darf ihr Gebieter ſprechen Ich will; und die Stunde ihres Falls hat geſchlagen.

Daß der Mann, um den es uns zu thun iſt, unter einer Obhut und Pflege ſtehen muß wenn er mit ſich ſelbſt fertig werden ſoll, iſt bald begriffen. Aber von welcher Art dieſe Pflege ſeyn muß, das hat denn doch das blinzelnde Aeuglein des Grafen S ◦ ◦ ◦ noch nicht herausgebracht. Hinaufſehen muß der Zögling, nicht hinab. Imponiren muß man ihm, nicht immer freundlich thun. In einer entſchloſſenen und ſichern Seele muß ſeine Schwäche ſich ſpiegeln. Wer ſich ſelbſt nicht beſtimmen kann, dem iſt Freiheit ein peinlicher Zuſtand und ergebungsvolles Vertrauen die Grundbedingung des Glüks. Aber die Dreimänner glauben das Ihre zu thun, wenn ihr Scharfſinn ſich erſchöpft in den Beweiſen ihrer Dienſtbefliſſenheit.

◦ ◦ ◦

Den 19ten.

Seitdem ich wieder herausgerükt werde aus mir ſelbſt, erwacht auch wieder meine alte Gewohnheit, an dich, guter Seltiz, eine Art von

geheimem

geheimen Tagebuch zu addreſſiren. Darf ich doch nicht ſinnen und denken, wie ich möchte! Eine Mitternachtsſtunde ohne Schlaf, wenn ich nicht zur Feder griffe, würde mich erinnern an das Einzige, was ich mein nennen mag, ob es gleich für mich dahin iſt. Wenn ich aufhorche, flüſtern mir bekannte Stimmen, für die ich taub ſeyn ſollte, entgegen aus der Stille umher. Die Wände meines Zimmers verwandeln ſich in Todtengewölbe, wenn ich ſie lange betrachte. Ich verirre mich von Grabmälern — in Kloſterzellen. Zurück! donnert mich dann mein Innerſtes an, und ich raffe mich auf und erzähle dir die Begebenheiten des Tages.

Ich habe heute allerlei Merkwürdiges zu ſagen, wenn du meine erſten Schritte in's Staatsleben für Merkwürdigkeiten gelten laſſen willſt. Zum erſtenmal ſprach ich heute früh den Fürſten allein. Mit ſchüchterner Traulichkeit öffnete er mir die troſtloſe Ausſicht in ſein Herz, und ſah mich ſo hülfsbedürftig an, daß ich hätte weinen mögen mit ihm. Ohne mich in philoſophiſche Diskuſſionen zu verlieren, leitete ich ſeine Gedanlen auf das Gefühl des Selbſtbeſtandes, das jedem Menſchen, wenn er auch nur guten Willen hat, bis zu einem gewiſſen Punkt angehört. „Und, ſezte ich hinzu, wer in Stunden des Misbehagens und der Unerfreulichkeit ſich an irgend etwas Anders halten will, als an dies Gefühl, läuft Gefahr, auszugleiten und immer tiefer zu fallen.“ —

Er verſtand mich anfangs nicht. Nur den Ausdruk, ſich an etwas halten, griff er auf, und deutete ihn ſo, daß, ſeiner Meinung nach, ein Menſch ſich an dem andern nothwendig halten müſſe.

Mir war dies ganz recht. Aber eh ich mich darüber äuſſern durfte, mußte ich ſein ganz vernichtetes Selbſtgefühl wenigſtens um einige Grade erheben.

„Man hält ſich an Andre, um Freuden zu finden; aber um das Geſundne zu genieſſen, muß man ſich an ſich ſelbſt halten. Und das, mein Fürſt, kann Jedermann, den nicht andre, die ſich die Miene geben, als ob ſie ihm etwas brächten, um das, was noch ſein iſt, abſichtlich betrügen.“ — Dies ſagte ich langſam; und es wirkte.

Er that einen raſchen Schritt. — „Glauben Sie, daß man mich betrügt?“ —

Aber es war mir für dasmal genug, ihn auf die Spur geleitet zu haben. Ich blieb beim Allgemeinen und konnte es um ſo ſicherer, da er jedes meiner ernſthaften Worte, wie ich aus ſeinen Wiederholungen gemerkt habe, in ſeinem Gedächtniß aufſchreibt.

„Ihre Verhältniſſe, ſprach ich, ſind Ihnen bekannter als mir; und mich ganz hineinzudenken in die Lage eines Fürſten, möchte mir überdem nicht glücken. Wenn aber Menſchen, die ich für meine Freunde hielte, mir die kümmerliche Wiederholung eines flachen Einerlei für Abwechſelung und Zerſtreuung anprieſen, mich nie zu mir ſelbſt kommen lieſſen, allen meinen Einfällen huldigten, einen froſtigen Genuß auf den andern zu häufen und jeden Wunſch in einem neuen zu erſticken mir behülflich wären, ſo würde ich glauben, von dieſen Menſchen betrogen zu ſeyn um mich ſelbſt.“ —

Er maß mich mit ſtummen Blicken. Und ängſtlich und leiſe fragte er weiter: „Was rathen Sie mir denn an? —

Aber eh ich antwortete, trat Graf S** zu uns mit einer Miene, als ob er wüßte, wovon die Rede ſei. Der Fürſt ſah ihn von der Seite an und ich begann zu erzählen von dem Drama, das den Abend im Nationaltheater gegeben werden ſollte.

* * *

Den 20ſten.

Zum Beſchluß, mein Seltiz, gebe ich dir eine Probe von dem Verhältniß, worin ich mich gegen den Fürſten ſtelle. Soll ſein verzärteltes Ohr rauhe Töne eines Inſtruments, das er übrigens gern hört, auf die Dauer ertragen, ſo muß er ſich früh daran gewöhnen und das Inſtrument nicht anders kennen.

Die Langeweile, der plagende Dämon des Fürſten, treibt ihn unter andern auch, Concerte zu geben in ſeinem Hotel, wozu denn gewöhnlich ein ganzes Schmetterlingsvolk von Dücs und Düchеſſen, Marquis und Marquiſen, eingeladen wird. Heute konnte auch ich nicht umhin, mich dem bunten Haufen beizugeſellen und von dem Fürſten, längs der ſchimmernden Fronte, mich präſentiren zu laſſen an Herren und Damen, deren ganzes Daſeyn mir gleichgültig war. Die Damen ſahen mich nicht unfreundlich an, aber etwa ſo, als wär' ich in Bärengeſtalt aus den nordiſchen Wäldern in's Reich der Sitte geführt worden. Ich kam ihnen ſo neu vor, wie ich merkte, und ſprach in meinem Herzen: „Wenn ihr doch wüßtet, welch ein Compliment ihr mir macht, ihr blaſirten Geſchöpfe, die ihr gar keiner Zeit euch zu entſinnen wißt, wo auch ihr noch neu waret!“ — Doch das iſt es nicht, was ich dir mittheilen wollte.

Wir wurden bewirthet mit einer Muſik von der Art, die man hier zu Lande geiſtreich nennt, und vor der ich allen Reſpekt habe, wenn ich eben einmal nichts weiter bedarf, als mit den Ohren zu fühlen und zu bewundern mit dem

Verſtande," wie ein trockenes, unmelodiſches Thema mit ſchulgerechter Geſchicklichkeit durch alle Tonarten und Accorde modulirt wird.

Der Fürſt, ſonſt nicht ohne Sinn für lebendige Wahrheit und tiefwirkende Melodie, aber irre geführt durch ſeine franzöſiſche Präceptoren, wurde der Lobredner einer tumultuirenden Symphonie und freute ſich herzlich des Echo's der geſammleten Urtheile im Saale. Endlich wandte er ſich auch an mich:

„Nun! Ihnen hat doch meine Symphonie auch gefallen?" —

Gefährlicher konnte das Wörtchen meine in keiner Frage angebracht werden, um den Antwortenden zu verrücken vom Standpunkte der Ueberzeugung. Gleichwohl antwortete ich ohne Bedenken: „Nein, Ihro Durchlaucht!" —

Wäre in dem Augenblicke ein Mirakel vorgefallen im Saale, ſo hätten die Zeichen der Verwunderung in allen Mienen nicht merklicher eingedrückt ſeyn können. Die Düchessen und Marquiſen deuteten ſichtlich auf mich als auf ein Emblem der ungeſchliffenen Deutſchheit. Die Fürſtlichen ſchen Hofdiener ſtanden wie gelähmt, und er ſelbſt, der Fürſt, zog unruhig und in Verlegenheit die Lippen zuſammen.

Aber ich nahm mein Nein keinesweges zurük und erwartete, daß der Fürſt fragte, warum mir denn ſeine Symphonie nicht gefallen habe. Offenherzig legte ich nun mein muſikaliſches Glaubensbekenntniß ab, und machte beinahe Proſelyten. Auch war der Fürſt nachher nichts weniger als ungehalten, wie man zu ſagen pflegt.

Ich denke, ſo ein kleiner Zug läßt dich, mein ſcharfſinniger Seltiz, zur Genüge erkennen, ob ich verſtehe, mich einer Seele zu bemächtigen, in der das Wohl eines Völkchens verſchloſſen liegt. Mit Clarton, dem übrigens einſehenden Clarton, mag ich über dieſen Punkt nicht mehr diſputiren. Der Mann iſt brav und klug; aber er hofmeiſtert. Er, der mich noch keine zwei Monate kennt, will mir die Nativität ſtellen aus meiner Sinnes- und Geiſtesweiſe! Und was den Lauf der Welt betrifft, woraus dieſer Clarton mir die Nichtigkeit meines Vorhabens darthun will, ſo denke ich doch, daß ich, um ſchwarz von weiß zu unterſcheiden, wenigſtens keiner Brille bedarf.

O wie anders verſtand mich der, dem ich genug thun will durch das, was ich verſuche! Und dir, San Giuliano, Geiſt meines Geiſtes, ein Denkmal zu ſtiften, wie es dich erfreuen kann, wenn du auf unſre Menſchenſpiele herabſiehſt, ſollte ich nicht wagen, weil es ein Mann misbilligt, der gewohnt iſt, das Leben der Menſchen in der Schaale der Bedenklichkeit am Krankenbette zu wägen? —.

Und wenn du, mein Seltiz, auf deſſen Stimme ich immer horche, dich geneigt fühlen ſollteſt, dem bedenklichen Clarton beizupflichten, wie ich nicht hoffe, ſo entſcheide dich nicht eher, bis du den ungeheuren leeren Raum ausgemeſſen haſt, den Freundſchaft und Liebe in meiner Bruſt füllten. Du bleibſt mir, was du wareſt von Jugend auf. Aber San Giuliano iſt todt und keine Franziſka lebt für mich. Ich muß zum Steine werden oder mein Daſeyn auſſer mir ſuchen.

VI.

Ferdinand von Seltiz an Donamar.

M**, den 30. Sept.

In dieſem Augenblicke, wo ich deinen merkwürdigen Brief ausgeleſen habe, ſeze ich mich nieder, ihn zu beantworten. Keine Bedenklichkeit, die mich abhalten könnte, dir etwas zu rathen, was dir vielleicht eben ſo mißfällig als unerwartet ſeyn wird, hat hier ein Wort mitzureden. Ein Machtſpruch der Freundespflicht entſcheidet diesmal meine Zweifel. Und was ich dir zu ſagen habe, iſt ſo ein einfaches und unzweideutiges Reſultat meiner unbefangenen Anſicht der Dinge, daß ich, ganz meiner Gewohnheit entgegen, nicht einmal nöthig finde mein Urtheil zu zeitigen durch ein wiederhohltes Zurükrufen der Gründe und Gegengründe. Es iſt die Stimme der Zuverſicht in mir. Dein leitender Genius, auf den du ſonſt rechnen konnteſt — und du konnteſt es mit Recht; denn was du ſo nannteſt, war nichts anders, als ein inniges Hindeuten deines ungefeſſelten Menſchenſinns auf die unſichere Zukunft — dieſer Genius, mein Donamar, iſt dir ungetreu geworden, oder du ihm. Du bedarfſt keines Fernrohres, um weiter zu ſehen, als Menſchen meiner Art. Aber man kann noch kurzſichtiger ſeyn, als ich, und doch richtiger die Dinge umher erkennen, als du, ſo wie du izt empfindeſt. Die Strahlen deines Geiſtes brechen ſich in der Wolke der Melancholie. Du ſuchſt, wie du ſelbſt ſagſt, dein Daſeyn auſſer dir; und in dir allein kannſt du es finden.

Lieber, durch die Erfahrung gewarnter Donamar, wohin willſt du dich wieder verirren? Welcher von allen möglichen Wegen, die deine Kräfte zum Ziele führen können, läuft ſo gerade der Richtung deiner ganzen Sinnes- und Seelenart entgegen, als derjenige, den du mit unbegreiflicher Selbſtzufriedenheit einſchlägſt?

Wie pries ich dich glüklich, daß du, ſo hart dich auch dein Schikſal angefaßt hatte, doch deinen Grundgedanken behaupteteſt, troz allen

Schikſalen das Deine zu thun für ein Ganzes! Aber wenn Freundſchaft und Weltbürgerſinn als Eine Empfindung dich aufrecht erhalten; wirſt du nicht fallen, wenn du das Wohl eines Ganzen beſorgen willſt, um — o Donamar! — um dich deiner ſelbſt zu entſchlagen? Das war denn doch nicht die Meinung deſſen, dem du ein unvergängliches Denkmal errichten ſollſt! Die Menſchheit herabzuwürdigen zur todten Maſſe, und auf gut Glük das ernſthafteſte aller Werke wie ein Abentheuer zu verſuchen, der Gedanke gehört keinem San Giuliano zu; und auch keinem Donamar. Wie würdeſt du ihn ſelbſt in der Ahndung zurükgeworfen haben vor anderthalb Jahren, als deine Phantaſie noch kein ſchöneres Idol kannte, als das Werk ihrer eigenen Schöpferkraft, und mit ungetheilter Herzlichkeit die Welt wie ein unvollendetes Paradies überſchwärmte! Damals wareſt du, auch in deiner Ueberzeugung, noch nicht, was ein Mann ſeyn ſoll; aber du wareſt du ſelbſt. Du gingeſt noch nicht den geſezten Schritt, der zur bleibenden That führt; aber du betrateſt die rechte Straße.

Sehen diese Vorſtellungen einer Predigt gleich? So will ich dir noch ſagen, daß, meiner tiefſten Ueberzeugung nach, dasjenige, was du thun möchteſt, genug entſchuldigt wird durch das, was du leideſt. Aber wird es dadurch gut und deiner werth? Und wenn es gelingen könnte, darf es Dir gelingen? Dies, lieber Denamar, ſind die Fragen, die ich dir ans Herz zu legen mich berechtigt halte. Wäreſt du ein Glükſucher; wäre es dein Plan, die Thorheiten ſchwächerer Sterblichen zu benuzen zur Unterlage eigennüziger Zwecke der Herrſchſucht und des Gewinnſtes; dann ſpräche ich ſelbſt vielleicht; „Verſuche dich mit dem Zufall und laß dir den Ausgang gefallen!“ — Aber biſt du der Mann, der etwas Bedeutungsvolles thun könnte, was nicht aus lauterem Intereſſe für die Sache ſelbſt gethan wird? Laß die gebohrnen Knechtsſeelen unter dem Schirm Fortunens ihre Weisheit ausbilden, um ihren Säckel zu füllen! Laß ſie Buden anſchlagen in Tempeln und in Rathsverſammlungen an ihren Ordensſtern denken! Du biſt nicht perfectibel zu ſolchen Künſten. Die

Mißgeſtalt der Frucht, mit der du ſchwanger gehſt, macht in deiner Seele ihre Entwickelung unmöglich. Das Ideal, einſt dein höchſter Zwek, izt herabgewürdigt zum Mittel der Selbſtentäuſſerung, wird dich umhüpfen wie ein Irrlicht, bis es dich verlokt hat in eine grundloſe Tiefe.

Blicke in und um dich, lieber Donamar, und dann ſprich dir ſelbſt dein Urtheil! Es iſt Nacht in dir, ſagſt du. Und an dieſer Nacht ſoll ſich das Wohl eines Volkes entzünden? —

Aber dein inneres Licht wird nach und nach ſeine Kraft wieder gewinnen, wenn ſeine Strahlen lange genug auf Einen Gegenſtand fallen. Dies hoffe ich nicht nur; ich rechne darauf mit Zuverſicht. Du ſiehſt, ich glaube an deine Würde. Und je feſter ich daran glaube, deſto ängſtlicher wird mir um's Herz. Je heller deine Beſonnenheit leuchten und dich mit dir ſelbſt wieder bekannter machen wird, deſto weniger wirſt du dich entſchlieſſen, ein angefangenes Werk aufzugeben, ſollte es auch ein nichtiges Werk ſeyn. Du biſt — leider! ſeze ich dießmal hinzu — einer von den Menſchen, die nicht umkehren, und wenn der Boden ſich ſpaltete vor ihren Füßen. Und du wollteſt, Lieber, im Dunkeln den erſten Schritt thun? —

Die drei Nebenbuhler, mit denen du in die Schranken treten willſt, ſind dir tief untergeordnet an Geiſt und Kraft. Aber wirſt du deswegen das Feld gegen ſie behaupten? Was du dir auch zutrauen magſt; die Schleichwege der Kabale mit Glück zu betreten, fehlt es dir an Talenten. Mit ehrlichen Waffen wird da, wo du ſiegen willſt, nicht gefochten. Man wird dir überall Plaz machen, damit du — deſto herzhafter in die Fußangeln treteſt, die du nicht ſiehſt. Oder wirſt du ſie ſehen? Guter Donamar! Es giebt Bübereien, die uns dicht vor den Augen geſpielt werden können, ohne daß wir ſie bemerken, weil man ſelbſt ein Bube ſeyn muß, um nur ihre Möglichkeit zu träumen. Und du — biſt du denn ſo kalt und ſo ruhig, wie man ſeyn muß, um die Schlange Höflingserbitterung zu greifen, wenn man ſie ſieht? Die Hand aufs Herz! Du biſt unnatürlich abgeſpannt; aber nicht ruhig. Betäubung heißt deine Kälte. Deine Reſignation iſt nur die Wortführerin des ſtummen Enthuſiaſmus. Und, unter der Hülle der feierlichen Wehmuth wollteſt du empfindungsloſe Weltlinge täuſchen? —

Der Mittelpunkt der wirkenden Kräfte, die du in's Spiel bringen möchteſt, iſt ein ſchwacher Fürſt. Donamar! Das kannſt du denken und ein glükliches Ende hoffen? —

Und wie haſt du dein Verhältniß zu dieſem wichtigen Menſchen eingeleitet? Haſt du dich leiſe eingewohnt in ſeinem unerfreulichen Gemüth und dich ihm nothwendig gemacht ohne ſein Wiſſen? Das war dir, und mit Recht, zu langweilig und zu klein. Du fingeſt damit an, ihm zu imponiren und dadurch zugleich ſeine bisherigen Führer ſo aus der Faſſung zu bringen, daß ſie mit großen Augen dich angaffen wie einen Titanen, der des vermeſſenen Einfalls fähig iſt, den Himmel mit Sturm erobern zu wollen. Was haſt du nun gewonnen durch dies Verfahren? Alles, lieber Donamar, wenn du im Augenblik der Erſchütterung eine ſeltene That ausführen willſt; gar nichts, wenn dies die Grundlage ſeyn ſoll zu einer bleibenden Herrſchaft. So lange das Erſtaunen dauert, ſchmiegt man ſich unter deine Ruthe. Aber auch die gemeinſte Köpfe ſammlen ſich wieder. Dann braucht es nichts weiter als eines wohl motivirten Winks, den Fürſten auf die Spur zu helfen, daß er begreife, wie du ſeinen eigenmächtigen Willen deſpotiſirſt; und ein Hauch ſeines Mundes zerſtört deine Tempel.

Warum, lieber Donamar, willſt du nicht deinem Freunde ein reineres und deiner ſelbſt würdiges Opfer bringen? Irre ich nicht, ſo iſt izt die Stunde gekommen, wo ich dich freymüthig erinnern darf an deine wahre Beſtimmung. Izt biſt du zurükgekehrt aus der romantiſchen Wildniß, worin du verlohren wareſt für die Welt, für deine Freunde und für dich ſelbſt. Du willſt wirken, wie es deine Pflicht iſt. Ob ich über die Art, wie du es mit Nuzen kannſt, mich irre, mußt du mich lehren. Aber zugeben wirſt du mir auch, daß Jeder, wer ſeiner Kräfte Meiſter ſeyn will, ſie vorher wiederſammlen muß.

muß; wenn Leidenſchaft, Phantaſie und Schikſal ſie zerſtreut haben ſollten. Dies, deucht mich, iſt dein Fall. Deine Reiſe nach Frankreich war dir zuträglich, weil du dich ſelbſt wiederfinden konnteſt auf dem Wege. Und nun wäreſt du aus dem Schiffbruch gerettet, um eine Beute des Zufalls am Ufer zu werden? —

Gieb ihn auf, lieber Donamar, den unſeeligen **Gedanken** an eine Verbindung mit dem Fürſten von ***! Kannſt du nicht länger ausdauern in Paris, ſo ſeze deine Reiſe fort in die ſüdlichen Provinzen! Laß die milde Lebensluft deine Nerven und den Anblik der politiſchen Mannigfaltigkeit deinen Geiſt erquicken! Unterdeß könnteſt du dir ſchriftlich eine Stelle ausmachen in deinem Vaterlande, etwa bei der Regierung zu **. Die Sache wird gar keine Schwierigkeit haben. Dann träteſt du, mit erleichterter Seele heimkehrend, in die Bahn des Geſchäftslebens, die nun einmal durch Zeit und Umſtände gebrochen iſt und für's erſte noch nicht abgeändert werden kann. In der Schule des Gewöhnlichen würde dein Hang zum Ungewöhnlichen reifen. Nicht wie ein Zauberwerk auf dem Operntheater, ſondern dem langſamen Entwicklungsgange der Natur gemäß könnte dann in der Folge einmal eine reelle und bleibende Verbeſſerung dein unſterbliches Werk ſeyn. Aber für das verwahrloſete Land, deſſen politiſche Moräſte du austroknen willſt durch die Herrſchaft über ſeinen Gebieter, biſt du nicht minder, als für die Behauptung ſolch einer Herrſchaft, zu gut.

Mit ſchwerem Herzen ſchlieſſe ich dieſen Brief. Du wirſt ihn vielleicht mit Theilnehmung leſen, mit Lächeln zur Seite legen, und thun, was du auch ohne mich zu fragen gethan haben würdeſt. Warum gilt nun einmal die Stimme des ältern Freundes bei dir nicht ſoviel, als die Stimme des neuern? Warum bin ich nicht San Giuliano? — Aber ich will dir nie vorwerfen, daß du mir unrecht thuſt. Nur — dies iſt meine lezte Bitte an dein Herz — verkenne dich ſelbſt nicht!

VII.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltiz.

Straßburg, den 26 Okt.

Biſt du wohl einmal mit Achtſamkeit ſtill geſtanden vor einem Baume, der, vom Blize geſpalten und halb verkohlt, einen jungen Schößling aus der ſaftigen Wurzel trieb? Welch ein Gefühl regte ſich da in dir? Vermuthlich doch nicht Unwille über das ſchwache Reis, das keinen Schatten gab und überhaupt die Stelle des vorigen Baumes ſo ſchlecht vertrat?

Ich muß dich in Bildern anreden, lieber Seltiz; denn ich fange an zu befürchten, meine einfältige Wahrheitsſprache ſei, ſeitdem ich ein Weltmann bin, apokalyptiſch geworden.

Was denkſt du dir doch unter dem Donamar, dem du ſo verſtändige und herzliche Lehren giebſt? Einen Mann, der ſie verſteht? Wohl; das mag wahr ſeyn. Aber auch einen, der ſie ausüben kann? Dazu gab dir doch mein lezter Brief nicht die Weiſung.

Ich wiederhohle dir mein Bekenntniß in aller Demuth des Geiſtes und Herzens. Ich bin nicht mehr Ich. Du thuſt mir zu viel Ehre an, wenn du mich an meine koſmopolitiſchen Schwärmereien erinnerſt. Meine Phantaſie ſchlug längſt nur noch mit Einem Flügel. Izt kriecht mein Verſtand verlaſſen am Boden hin. Ich wähle, was ich nüzlich finde; aber eine Beſtimmung habe ich nicht mehr. Wenn ich mich ja noch einer Kraft rühmen kann, ſo iſt es die, zu begreifen, wie bettelarm ich an höheren Kräften bin und wie wenig ich tauge, etwas Groſſes und Gutes deswegen zu thun, weil es groß und gut iſt.

Ich gefalle dir nicht in meinem neuen Dichten und Trachten? Warlich du vergötterſt mich noch in Vergleichung mit der kaltblütigen Kritik, die ich ſelbſt ergehen laſſe über mich und meine Thaten.

Du glaubſt, ich thue dir Unrecht? Wie milde iſt deine Züchtigung gegen der, mit der ich mich ſelbſt nach Verdienſt zu treffen weiß, wenn ich deiner Liebe gedenke! Aber weißt du

auch

euch, wem ich gröſſeres Unrecht thue, als dir? Dem, um deſſentwillen du mich anklagſt. Bei Tage bilde ich mir ein, ich ſei ein redlicher Mann, und wenn ich ſchlafen gehe mit einer Ahndung von Selbſtzufriedenheit und mich ſehne nach etwas, und dieſes Sehnen nicht verſtehen mag, ſo züchtigt mich ein Traum, der mir den Spiegel vorhält. Ein Traum ſchließt meinen unverzeihlichen Wünſchen den Himmel auf, und ich erwache — aus den Armen Franziſka's.

Izt, mein Seltiz, wirſt du hoffentlich nicht ungern die Nachricht leſen, daß meine Verbindung mit dem Fürſten von * * * ſchon feſtgeſchloſſen iſt und daß ich nicht zurükgehen kann, ohne mein Wort zu brechen.

* * *

Abends.

Wir ſind hier in Straßburg auf der Rükreiſe nach Deutſchland. Wir heiſt nehmlich von nun an in meinen Briefen der Fürſt mit mir und ſeinen übrigen Zugehörigen.

Nimm es, mein Seltiz, für einen Verweis, ſo gut ich ihn geben kann, wie viel mir an deinem Rath gelegen iſt, wenn ich fortfahren werde, dich zu benachrichtigen von dem Fortgange meines Geſchäfts. Damit du das Künftige aus dem Vergangenen deuten könneſt, will ich nachholen, während Alles um mich her ſchläft, wie ich mich feſtgeſtellt habe, wo ich ſtehe.

Das verlohrne Wort von Glück und Selbſtgenuß, das ich bei meiner erſten geheimen Unterredung in die Seele des Fürſten fallen ließ, hatte wie ein Ferment die ganze Maſſe ſeiner unbeſtimmten Gedanken in Gährung gebracht. Er ſuchte mich; und abſichtlich ließ ich mich ſuchen. Wenn er ein Tete-a-Tete veranſtaltete, ſo war ich es ſelbſt, der es vereitelte. Im Zirkel ſeiner Treuloſen und unter ihren Augen mußte er ſich anſchmiegen an mich, und meine Weiſe einlernen, damit künftig nie eine Gewalthaberlaune zur unrechten Zeit ihn verleite, anders ſich öffentlich gegen mich zu äuſſern und anders geheim.

Ohne mündliche Erläuterung waren wir mit einander ſo weit in's Klare gekommen, daß ich's ihm zulezt anſah, er konnte von mir nicht laſſen. Die reinſte Sprache des Vertrauens vernahm ich in ſeiner Miene, ſeinem Händedruk und jedem gleichgültigen an mich gerichteten Worte. So erwartete ich die Stunde, wo wir wie von ohngefähr mit einander allein ſeyn würden, und ſie kam, glüklicher noch als ich's erwartete, nachdem ich kurz zuvor meiner Rükreiſe nach Deutſchland erwähnt hatte.

So leiſe, ſo vorſichtig, als ſollte ich zu einer Verſchwörung verführt werden, bewegte ſich der Fürſt um mich mit Schmeicheleien und Fragen, bis er endlich mit der geradmüthigſten Innigkeit mir den Antrag that, bei ihm zu bleiben. In einem, faſt möcht' ich ſagen kindlichen, Enthuſiasmus bebte ſein ganzes Weſen zwiſchen Hoffnung und Bangigkeit; und dichter trat er neben mich und faßte meine beiden Hände und ſprach aus voller Seele: „Sie müſſen bei mir bleiben, auf welchen Fuß Sie wollen. Sie müſſen mein Freund werden. Ich laſſe Sie nicht.“ —

Wäre es da der Ort geweſen, die alte Melodie von Fürſtenfreundſchaft und Fürſtengunſt abzuſingen? Mag der das Wort der Wörter dem Schwachmüthigen zu erläutern verſuchen, wer es ſelbſt nicht faßt! Ich ließ den Fürſten unter Freundſchaft ſich denken, was er dachte, und hielt mich an die Begriffe, worüber wir einiger waren.

„Ihro Durchlaucht — fing ich meine Antwort an.

Er unterbrach mich. „O laſſen Sie, wenn wir unter uns ſind, die Titulaturen weg! Ich ſehne mich nach einem Tone, der ſich mit keiner Ceremonie verträgt.“

— „Guter Fürſt! — ſprach ich weiter — ich habe nur Einen Ton; den Ton der Wahrheit. Dieſer gefällt Ihnen vielleicht, izt weil Sie ihn noch nie gehört haben. Aber wird er Ihnen auf die Dauer gefallen?“ —

Sein Blick wurde immer lebendiger. — „Bei Gott! Ich liebe die Wahrheit, die reine, lautere Wahrheit. Daß Sie, lieber Donamar, nicht müde werden, mir die Wahrheit zu ſagen, das iſt die einzige Bitte, die ich hinzufüge, wenn ich Sie erſuche, mich nicht zu verlaſſen.“ —

Jezt glaubte ich nicht länger umhin zu können, den entſcheidenden Stoß gegen meine Widerſacher zu wagen. Mit ungeheuchelter Herzlichkeit, aber auch mit tiefer Bedeutung, ſah ich den nach einer Antwort ſchmachtenden Jünger an. — „Sie wollen, ich ſoll bei Ihnen bleiben? Dürfen Sie denn das wollen?“ —

Er fühlte den Schwerdtſtreich; aber noch nicht zur Gnüge. Wenigſtens wehrte ſich ſein mattes Selbſtgefühl gegen das Geſtändniß, daß er ihn gefühlt habe. Kalt und fürſtlich genug hub er ſich empor. — „Was wollen Sie damit ſagen? —

Ich veränderte, wie ich glaube, keine Miene. — „Ob Sie, mein Fürſt, thun können, was Sie wollen, und unterlaſſen, was Sie nicht wollen?“

Er runzelte die Stirn, ſtemmte den Arm in die Seite, ſah ſich um und nahm ſich zuſammen. — „Ich ſollte es doch meinen. Was Sie ſagen wollen, verſteh' ich nunmehr. Aber Sie verſtehn mich doch auch, wenn ich Ihnen ſage, daß ich für Leute, die Ihnen übel wollen, nicht umſonſt Fürſt bin?“ —

Ich mußte lächeln zu dieſer Ermannung und fragte treuherzig weiter: „Und was ſind Ihnen dieſe Leute?“ —

„Leute — ſprach er mit wirklich lobenswerther Geſeztheit weiter — die mir dienen. Leute, die ich verabſchieden kann, wenn es mir einfällt“ —

— „Iſt Ihnen dies ſchon einmal eingefallen?“ —

„Das wohl nicht; aber — aber ich habe auch noch keine Veranlaſſung dazu gehabt. Ich ſtand in dem Wahn, ich könne dieſe Leute nicht entbehren. Und im Grunde waren ſie es auch, die mir das langweilige Leben erträglich machten und mich an irgend ein Ziel führten, was es denn auch für eins war.“

— „Und Sie, mein Fürſt, lieſſen ſich führen?“ —

„Wahrhaftig, Donamar, Sie thun mir unrecht. Wie können Sie mir zutrauen, daß ich Sie in Eine Reihe ſtellen ſollte mit Leuten, die mir, ich weiß nicht was, aber nie das geweſen ſind, was Sie, Donamar, mir werden müſſen? Sie ſehen es ja, wie durchaus verſchieden ich zu Jenen und zu Ihnen rede! Und ich ſchwöre es Ihnen, noch nie hat ſich ein Menſch die Miene gegeben, mich beherrſchen zu wollen.“ —

„Auch nicht ſich merken laſſen, daß Ich, der Neuling, ſo etwas wollte? Sie werden unruhig, guter Fürſt? Alſo, ich habe recht gerathen. Man hat mich ſchon aus Ihrem Wohlwollen wegzudrängen verſucht noch eh ich mich rühmen konnte, es zu beſitzen. Nicht wahr, mein Fürſt?“ —

— „Aber ſo gewiß man es vergebens verſuchte —

— „So gewiß will ich's dieſen Verſuchern in's Angeſicht beweiſen, daß ſie ſelbſt, dieſe ſaubern Helden, die ſchleichendſte und ſchändlichſte Deſpotengewalt zu erringen kein Mittel unverſucht laſſen.“ —

„Haben Sie nur Geduld, Donamar! Nur noch kurze Zeit! Auf der Stelle würde ich Ihre Verläumder verabſchieden, wenn nicht mein

Ver-

Verhältniſſe ſo ſonderbar wären — Ach! ich habe Ihnen vieles zu erzählen — “

Und nun erzählte er mir, was ich dir zu wiederhohlen überhoben ſeyn kann, und bat mich noch einmal flehentlich, ihn nicht zu verlaſſen. Ich ſagte Ja; und unſre Traktaten wurden geſchloſſen.

Scheint dir nun, mein wackerer Seltiz, der Grund und Boden meiner Hoffnungen noch ſo ſchlüpfrig, als zuvor? Steh' ich nicht unter den Wehrloſen wie ein Geharniſchter da? Zweideutig und unbeſtimmt war das Thema der Herrſchaft von der erſten Monarchie an und wird es bleiben bis zur lezten. Soll man denn nur immer nach dem Sichern greifen, vorausgeſezt, daß man ſich ſelbſt behauptet, wenn ja einmal von einem unberechneten Stoß Alles umher zuſammenſtürzte? — In der Seele meines Fürſten walten, wie es die Ordnung mit ſich bringt, die unſeeligſten Begriffe von Herrſchen und Dienen. Die Heilung ſeines Landes damit anzufangen, daß ich ihn ſelbſt heilte, hieſſe ſo unbeſonnen als kleinmüthig verfahren. Genug, er beherrſcht Mich nicht.

Wird er's aber inne, daß ich Ihn beherrſche, ſo hat er mir ſelbſt mit dem verdrehten Freundſchaftsbegriffe den Honig gereicht, wodurch ich die bittre Arznei verſüße. Noch immer iſt mir — ich geſteh' es — nicht ganz wohl dabei, wenn jener Begriff laut wird unter uns. Auch würde der Fürſt den Namen **Freund** aus meinem Munde nicht gewinnen, und wenn er in ſeiner ganzen Fürſtlichkeit mich auf den Knien darum anſpräche. Aber etwas Andres iſt es, den Schwachen mit ſeinen Gedanken binden, als, dieſen Gedanken huldigen. Er ſoll fühlen und wiſſen, daß ich ihn leite, und mir gern folgen, wie man einem klügeren und erfahrnen Freunde folgt.

* * *

Den 27ſten.

Wir raſten heute noch in Straßburg, gegen alle Vermuthung, weil unſre Wechſelgeſchäfte noch nicht beendigt ſind. Ich nehme des Augenbliks wahr, dir auszuerzählen, was mir lezte Nacht zuviel wurde.

Zwei weibliche Weſen, gar verſchieden geartet, waren mir mehr, als die Dreimänner, auf meinen Wegen hinderlich; die Stiefmutter des Fürſten und ſeine Gemahlin. Jener mußte der Zügel aus der Hand gewunden, dieſe auf einen andern Standpunkt verſezt werden.

Furchtbar bewegte ſich das politiſche Räderwerk der alten Dame. Alle Köpfe, an denen ihr gelegen war, mußten ſich nach ihrem Willen ſo ſtill und ſo ordentlich drehen wie die Sterne am Himmel. Erfuhr ſie, wie nahe ich ihrem Stiefſohne ſtand, ſo konnte ſie berechnen, daß es um ihren Thron geſchehen ſei, wenn ſie mich nicht durch einen tödtlichen Stoß entfernte. Mir blieb nichts übrig, als ſie am hellen Tage feindſeelig anzugreifen vor aller Kriegserklärung. Deswegen vermochte ich den Fürſten, plözlich und unangemeldet nach Hauſe zu reiſen um unter meiner Leitung die alte Dame ihrer Würde zu entſezen. Dahin ſind wir alſo auf dem Wege.

Sobald wir an Ort und Stelle ſeyn werden, ſoll der Zutritt zu dem Fürſten Jedermann offen ſtehn. Wer Geſuch oder Beſchwerde anzubringen hat, ſoll ſich unverzüglich melden. Da wird ſich's ergeben, wie mit dem Wohlbefinden der alten Dame die Noth des Landes und mit der Regimentsordnung die öffentliche Bedrückung zuſammenhängt.

Ehe acht Tage vergangen ſind, muß der alten Dame eine Wohnung für ſie allein angewieſen werden. Dann lüſte ich den Dickigt nach und nach weiter, damit ich reine Bahn finde, wohin ich treten will. Die drei Geſellſchaftsritter verlieren ſich in ihr angebohrnes Nichts, ſobald ihre Beſtimmung geendigt iſt mit der Reiſe des Fürſten. Bis dahin laſſe ich ſie ungeſtört auf den Zehen wandeln und ſchleichen.

Warum iſt die Gemahlin des Fürſten nicht auch ein Weib, das man feindſelig behandeln kann mit Fug und Ehren, ohne zu fragen, ob es ihr weh thue? — Du haſt ſie, wenn ich mich recht erinnere, vor mehreren Jahren kennen gelernt, als ſie noch Prinzeſſin von * * hieß? Jugendliches Lebensgefühl berechtigt ſie, wie ich höre, zu Anſprüchen, denen kein Mann weniger, als ihr Anvermählter, genügt. Deswegen ſoll ſie mit ſeiner Abweſenheit überaus zufrieden ſeyn und ſich Zerſtreuungen erlauben, die den ſeinen, wenn man will, die Wage halten können. Schon hat man mir den Namen dieſes und jenes jungen Helden in's Ohr genannt, der ihr ſo lieb ſeyn ſoll, als dem Fürſten die bereitwilligen Schweſtern der Stadt Paris waren, eh eine von der beſſeren Art ſeine bleibende Affection gewann.

Hier, mein guter Seltiz, gab es Skrupel zu heben. Ich wog und ſann, und am Ende war doch nichts zu thun, als das unzuſammenhängende Ehepaar ſeinen Herzenstrieben zu überlaſſen. Wenn ich den Fürſten nicht ſeine Babet mitnehmen ließ, ſo wich er nicht von der Stelle.

Die Babet war Tänzerin bei der Oper; und iſt im Ernſt eins der holdſeeligſten Geſchöpfchen, das nur von einer einzigen Sünde weiß. Leichtmüthigkeit und ſpielendes Wohlwollen kann in dieſem Herzchen die Stelle des Verdienſtes vertreten. Vertrüge ſich innere Unſchuld mit äuſſerer Schuld, ſo würde ich ſagen, dies Mädchen ſei entronnen aus dem goldenen Zeitalter oder einem unbekannten Sylphidenreich. Und ſie ſollte ich dem entreiſſen, der in ihren Armen allein noch ahndet, was er nicht mehr fühlen kann? Würde ich für ſolch einen kanoniſchen Eifer Dank verdienen bei ſeiner Gemahlin? Konnte ich den hülfsbedürftigen ſicherer verwahren vor jeder gefährlichen Unholdin, als wenn ich ihn dieſer Babet übergab, der es weder im Traum noch im Wachen einfällt, ihr Händchen am harten Staatsruder wund zu reiben.

Die Skrupel wurden alſo gehoben. Der Fürſt behält nicht nur ſeine Babet; ich ſelbſt war es, der ſie ihm eigentlich erſt zulieferte. Ich war es, der die Tractaten vollendete zum Bundesſchluß. Freilich könnte von der Beſoldung, die wir an ſo eine Babet auszahlen müſſen, mancher ehrliche Staatsdiener mit Weib und Kind leben. Aber demohngeachtet iſt dieſe Ausgabe eine Erſparniß. Die regelloſen Diebſtähle unſeeliger Dirnen koſteten den Fürſten faſt noch einmal ſo viel jährlich. Selbſt Clarton ſtimmt mir bei über dieſes Kapitel.

Aber was machen wir nun mit der jungen Fürſtin? Das muß ſich finden, wenn wir geſehen haben, was ſie mit uns machen möchte.

Hinter uns her kommen in geſchloſſener Geſellſchaft die ſchönen Künſte. Eine italieniſche Operiſtentruppe iſt ſchon von Mailand verſchrieben und ein Reimſezer oder Hofpoet, der nach Zeit und Umſtänden ein Drama ummodeln kann, dazu. So weit unſre Caſſe reicht, ſollen uns auch Mahler und Bildhauer willkommen ſeyn. Sogar auf ein Marionettentheater habe ich gedacht. Mannigfaltigkeit iſt eine wichtige Rubrik in meiner Rechnung; denn ich kenne den Fürſten.

Morgen geht es von hier ohne Aufſchub weiter nach unſerer kleinen Hauptſtadt zu. Plaz werde ich finden, wenn ich gleich ungelegen komme. Aber was ſollen meiner Menſchlichkeit ſolche Pläze? Ja, mein Seltiz, du haſt recht; ich bin nicht auf dem Wege, der Mich zum Ziele führt. Aber darf ich denken an Mich? Mich preßt Zukunft und Gegenwart. Ich komme mir vor wie ein altes Gebäude, dem man Stüzen unterſchiebt, ohne den Baumeiſter zu fragen, ob das nicht die Regel der Symmetrie beleidige. An die Werke meiner Unruhe ſtemme ich mich, um nicht zuſammenzuſtürzen in mich ſelbſt.

Wenn ich, um nicht den erfoderlichen Schwung zu verlieren, mit bekümmertem Herzen mitunter paradoxe Thorheiten treibe, ſo hält mich der Fürſt im ganzen Ernſt für einen aufgeräumten Philoſophen vom neueſten Gepräge, und hat mich um ſo lieber deshalb. Lachend, wie in einem Anfall von urſprünglicher Laune, reiß' ich mich los von ihm, flüchte mich in mein Thürchen, ſchlieſſe es ab hinter mir, werfe mich ermattet auf einen Stuhl und liege betäubt da. —

Selbſt, die unendlichen Werke des Weltſchöpfers reizen uns ſo wenig wie Maulwurfshügel, wenn kein eignes Schöpfergefühl anklopft in uns. Und der Triumph hoher Thaten ſollte den Abgelebten zur rüſtigen Nacheiferung locken?

Nie, nie werde ich mit lebendiger Inbrunſt noch einmal ein Ganzes umfaſſen, ſeitdem ich alle Luſt und Sättigung meines Daſeyns im Einzelnen fand. Die Welt meines Geiſtes iſt eine von den zahlloſen möglichen Welten, deren die Metaphyſiker gedenken; aber San Giuliano und Franziſka waren wirklich. Ich habe gelebt! kann ich ausrufen. Ich lebe alſo nicht mehr. An dem, was für mich verloren iſt, häng' ich mit allen meinen Wünſchen, Phantaſien und Gedanken, und alles Uebrige betreib' ich wie ein Handwerk. Und könnte ich möglich machen durch meine geringe Kraft, daß die goldne Zeit wiederkehrte auf dieſen unfruchtbaren Planeten; mein Herz würde ſich an nichts halten, als an meine Geliebten.

* * *

Nun! Nun! Was ſoll dies ſeyn? Doch nicht gar ein ſympathetiſches Mittelchen von der geheimen Hand meines Doctors Clarten? Es giebt denn noch keinen Cäſar zu tödten, und ich, ſoviel an mir iſt, bin weder Cäſar noch Brutus.

Eben izt, da ich wieder zu Hauſe komme, um den Brief an dich zu verſiegeln, finde ich auf meinem Schreibtiſche ein Billet, das niemand dahin gelegt haben will. Ich öffne es und leſe wie folgt:

„Junger Mann! Wenn es dir gleich
„gilt, ob du auf dem Meere des Zufalls
„untergehſt oder den Hafen erreichſt, ſo
„wiſſe, es gilt denen nicht gleich, die
„nicht da ſind, wo du ſie zu ſuchen Luſt
„haſt. Dunkel iſt es ſowohl über, als
„in den Gräbern. Aber der Mann, der
„den lezten Willen eines Freundes ausrichtet,
„lebt nicht auf gut Glück. Kehre
„um, Donamar, oder tödte mich mit dir!
„Du kennſt mich.

Der Alte.“

Was ſagſt du zu dieſer Probe, mein Seltiz? Mir iſt die Handſchrift ſo unbekannt als der

Verfaſſer, und doch wird mir ſchwül dabei, als wär' ich vertraut mit beiden. Dann aber iſt mir's auch ein wenig empfindlich, daß man in ſolcher Weiſe mit mir ſpielen will, und um ſo mehr, da ich das ganze Spiel, wie geſagt, dem gar zu weiſen Clarton zuſchreibe. Was ſoll ich alſo thun? Meinen Gang gehen, als hätt' ich weder geſchriebenen noch gedrukten Rath dagegen empfangen.

VIII.

Laurette von Wallenſtädt an die Marquiſin von Fougeres.

Frankfurt am Mayn, den 6. Nov.

Liebe Freundin, ich bin auf Reiſen; nicht nur im Wagen, auf der großen Straße, von Poſtpferden gezogen; nein, auch mit allen meinen Gedanken. Immer geht es vorwärts, und nimmer dahin, wo ich bleiben mag. Das iſt, auf die Länge, eine verdrießliche Art zu reiſen.

Verdrießlich? Das Wort ſieht einmal da, und ſo mag es ſtehn bleiben, wenn es Ihnen gleich mehr ſagt, als Sie eigentlich zu wiſſen bedürfen. Verdrießlich? Welch ein läppiſches Wort, wenn man es ernſtlich meint! Wer verdrießlich iſt, thut nicht mehr, was er will, plagt vor allen Dingen ſich ſelbſt, Andre gelegentlich und iſt ein Kindskopf, wenn er glaubt ein Weiſer zu ſeyn. Und das wäre der Fall mit Lauretten von Wallenſtädt? Sie machen große Augen, liebe, weltkluge Marquiſe? Sie können's kaum erwarten, daß ich Ja oder Nein antwortete? Gut dann! Ich ſage Ja. Ich bin verdrießlich. Und nun werfen Sie ein mitleidiges Auge auf mich! Denn ich bin noch mehr. Ich bin krank.

Aber wovon bin ich krank geworden? Von Verdrießlichkeit und nichts weiter. Alſo verdiene ich kein Mitleiden und mache auf keines Anſpruch. Ich bin, ſo wie ich izt bin, kindiſch, einfältig, albern; und daß ich dies ſo gutwillig von mir ſelbſt geſtehe, iſt, sollt' ich meinen, Beweiſes genug dafür. Denn wenn man auch ſonſt ſeine Einfälle ſo frei herausplaudert, als ob man mit den Lippen dächte, ſo behält man doch die reellen Kindereien ſeines Sinnes weislich für ſich und klingelt nicht mit der Schelle auf dem Käppchen die Zuſchauer herbei. Aber ich, ſo wie ich izt bin, falte Ihnen mein ganzes Herz auseinander, wie ein vierzehnjähriges Jüngferchen

chen den erſten Brief ihres Liebhabers der Mutter überreicht. Diesmal ſoll es mir wohl thun, ausgelacht zu werden von Ihnen, meine liebe Marquiſe.

Kann man denn immer geſund ſeyn? Werden doch Männer krank! Kann man immer die Pfeile der ſinnloſen Weltdeſpotin Fortuna auffangen und lächeln zu ſeinem Siege? Wurde doch der Kriegsgott ſelbſt einmal von einem Heldenmenſchen ſo verwundet, daß er laut aufſchrie, und blieb nach wie vor der Kriegsgott!

Alſo zum roth oder blaß werden iſt hier noch nicht der Ort für die Einmal überwundene Laurette. Wenn man müde und matt geneckt werden iſt vom Ohngefähr, dann kann man mit Ehren eine Thräne des glühenden Unmuths weinen.

Wann hab' ich irgend eine Tugend geheuchelt? Und izt ſollte ich Uebermenſchlichkeit heucheln? Nicht alſo. Aber, möchte ich fragen, da doch einmal auch Mein Leben am Faden der Parze hinläuft, warum gab mir die treuloſe Natur zum männlichen Gefühl meiner Siegesluſt die Nerven eines Weibes? Warum mußte die erſte Wunde, die ich nicht abwehren konnte, ſo ſchmerzlich ſeyn? Ach! Ich ſeufze nicht weil ich leide. Ich ſeufze, weil ich ein Weib bin.

Und daß ich ſeufzen ſollte, darum war ich ſo unverzagt? Daß ich mit eignen Augen mitten im Frühling meine Blumen welken ſehn ſollte, darum blühten ſie ſo lieblich? Nach einer unruhigen Nacht ſtand ich heute ungewöhnlich früh auf und ſah in meinen Spiegel. Ich mußte es glauben, was ich mir ableugnen wollte. Meine Augen waren matt und meine Wangen merklich geſunken. O pfui über das Schikſal! Der gefühlloſe Sturm im Kampf mit der zarten Roſe! — Und das um des Einen-Rebellen willen? — Bei der Bitterkeit meines Schmerzens! Er ſollte mir ſtehn, der Rebell, wenn ich ein Mann wäre, ihn zu verfolgen. Er ſollte knien vor mir, oder ſeinen Wahnſinn zu meinen Füßen mit ſeinem Blute verſprudeln. Ha! Wenn ich ihn mir denke in dieſer Stellung, dann zittere ich vor Sehnſucht, ihn ſo bluten zu ſehen. Aber ich bin ein Weib. Ich habe tödtliche Waffen; aber ſie tödten Ihn nicht.

So wär' ich denn niedergedemüthigt zur armen Sünderin, zum harmloſen Opferlämmchen? So könnte ich denn nichts, gar nichts mehr, als mit den Zähnen knirſchen und weinen? —

Er liebt mich nicht mehr! Das war es, was ich nicht wiſſen und nicht träumen konnte, eh ich zuverläſſig erfahren hatte, daß er mit fanatiſcher Wuth eine Andre liebt. Er liebt mich alſo nicht mehr. Und ich ſollte Ihn lieben? Soll ich? Welch ein zerrütteter Kopf erfand dieſe Frage? Muß ich? Das klingt verſtändlicher im Ohre der Weisheit. — Alſo ich muß ihn lieben, weil ich es muß? Nein, ich will es nicht müſſen. Kann ich nicht vordringen, ſo will ich auch nicht weichen. Aufraffen will ich, was mir die Gunſt des Himmels von Kräften verlieh; will meine ſüßeſten Gefühle zergliedern mit dem Dolche des Spottes, meine freundlichſten Gedanken [illegible] im Bewußtſeyn, wie tief ich gekränkt bin, und jedes Fünkchen von Zärtlichkeit überflammen mit dem hellen Feuer der Rache.

Nun gefalle ich Ihnen wieder, nicht wahr, liebe Freundin? Nun geht Ihnen auf einmal ein Licht auf über meinen Kummer? Nur, weil Sie wiſſen, daß ich Wort halte, Sie nicht zu erſchrecken mit der Nachricht von meinem Entſchluß, fing ich dieſen Brief mit einem trübſeligen Vorſpiele an.

Nun noch ein Paar Neuigkeiten, damit Sie bei guter Laune bleiben. Geſtern ſprach ich einen jungen Herrn von * * thal, der meinen Donamar — Meinen? rufen Sie aus — Ja, ja! Er iſt mein, weil meine Hand über ihm waltet — Nun ruhig weiter! — alſo, der meinen Donamar in Straßburg geſprochen hat in Geſellſchaft des Fürſten von * * *. Man erzählte einander vielerlei über dieſe unerhörte Genoſſenſchaft. Einige wollten wiſſen, daß Ritter Donamar ſich zuſammennähme, um im Dienſte des Fürſten ſich zum Staatsklügler und wohl gar zum Miniſter zu erhöhen. Das nenn' ich eine Bekehrung! So politiſch iſt alſo der wilde Träumer durch ſein neueſtes Herzensabenteuer geworden? Aber was kann der Menſch nicht werden, wenn er ſelbſt nicht weiß, was er will! —

Bald haben wir alſo das Vergnügen, durch Fama's Poſaunenton ein Mehreres von Sr. Excellenz des Herrn Staatsminiſters Donamar unſterblichen Verdienſten um das Wohl des Vaterlandes zu vernehmen. Aber was für eine Miene wird dazu die Königin ſeines Herzens machen, das ehrenfeſte Fräulein von Montluçon? Das könnte Lauretten ziemlich gleichgültig ſeyn, wenn Laurette nicht des Sinnes wäre, genanntes Fräulein, ſollten anders die Umſtände es erlauben, mit in das Spiel zu ziehen, das ſie ſich im Stillen bereitet. Aber wo ſteckt denn das Fräulein von Montluçon? Das müßten wir freilich vor allen Dingen erfahren, meine liebe Marquiſe. Ich ſage es Ihnen alſo dienſt in's Ohr, daß der luſtige Freund, der Zufall, auch diesmal ſeinen Muthwillen verübt hat. Donamar's Heilige hält ſich verborgen in demſelben Winkel, wo der alte Glanzow ſein Truthühnchen, ſein Töchterlein, untergebracht hat. Die Nachricht iſt ſicher, und

Sie, liebe Freundin, lachen nun hoffentlich mit mir aus herzlicher Theilnehmung.

Und nun? — Ja, nun, meine Freundin, müſſen wir uns nicht übereilen. Wie ſtehn denn Donamar und ſeine Heilige eigentlich und beſonders zuſammen? Das muß uns kein Räthſel bleiben, wenn wir die Ordnung ihres Heils durchdenken wollen. Was bedeutet ihre wechſelſeitige Retirade? Faſt glaub' ich, das Schweſterchen hat es in der Art, ihre Anbeter aus der Welt zu madonniſiren. Der arme Marquis hat, wie Sie wiſſen, den Geiſt aufgegeben und der mannhafte Donamar iſt lebendig todt. Wenn man mich fragte, was mit dem Geſchöpf anzufangen ſei, ſo wüßte ich einen erbaulichen Vorſchlag. Man ſtelle ſie, ſo wie ſie leibt und lebt, auf ein Piedeſtal in einer Kapelle auf, weil ſie doch ſo ein unbeſchreibliches Verlangen trägt, als heilige Bildſäule zu figuriren.

Da es zweifelhaft iſt, ob die chriſtliche Welt meinem Vorſchlage Gehör geben wird, ſo muß ich auf einen andern Rath bedacht ſeyn. Mit nächſtem werde ich herausgebracht haben, warum das überirdiſche Paar ſich leiblich getrennt hat, und ſich nur geiſtlich berühren will. Denn daß es ihnen nur um den moraliſchen Salto mortale zu thun geweſen ſei, will mir doch nicht in den Sinn. Unterdeß hat ſich nun einmal das froſtige Fräulein von Montlüçon glücklich in ſchweſterlichen Kloſterzwang zuſammengefügt mit der glühendheiſſen Friederike von Glanzow. Wenn dabei jene nicht erwärmt und dieſe nicht abgekühlt wird, ſo ſoll die Schuld nicht an meinem guten Willen liegen. Adie!

IX.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltiz.

* * *, den 16. Nov.

Ich fahre im neuen Gleiſe, und lerne, daß es Situationen giebt, wo unſer einer mit ſeiner ſchlichten Naturweiſe mehr ausrichten kann, als ein ſchulgerechter Kabinetsmann mit aller ſeiner diplomatiſchen Weisheit. Und wüßte ich alle Kriegs- und Friedensſchlüſſe auswendig, ſo gäbe mir der Fürſt deswegen nicht ein Scherflein mehr von ſeinem Vertrauen. Izt ſammle ich vorſichtig Zerſtreuungen um ihn her, die ihn wirklich ermuntern, beweiſe ihm dabei, daß ſein Land regiert werden muß, und fange an, weil er's ſo am liebſten hat, dies mühſame Geſchäft in ſeinem Namen zu beſorgen.

Was war dieſer Hof, wo ich armer Prometheus den gebildeten Thon mit einigen Lebensfünkchen erwärmen will, noch vor acht Tagen? Eine finſtre Burg der Tyrannei. Ein dumpfes Bethaus des Fanatismus. Eine unerſättliche Scylla ſaß hier in ihrer Höhle und brütete — zwar nicht über Menſchengebeinen, aber doch über Schäzen, die ſie durch ihre Maſchinen erpreßt hatte aus den Adern eines gemishandelten Landes. Am Roſenkranze betete ſie ihre Sünden ab und bezahlte die Foderungen des Gewiſſens mit Litaneien. Ein ſummendes Geſchmeiß, das ſich Landesbediente nannte, erhielt zur Belohnung ſeiner Ergebenheit in die Machtſprüche der Räuberin den Zehnten des Raubes. Aber niemand ſeegnete dieſe fromme Dame mehr, und niemand wurde reichlicher von ihr geſegnet als die prieſterliche Schaar, aus deren hochgeſchwungenen Rauchfäſſern täglich und ſtündlich die Wolke der Dummheit aufſtieg. Unter dieſer Wolke, die ſich wie eine ägyptiſche Nacht niederſenkte auf das ganze Land, ſah kein gläubiger Unterthan, wohin ſeine Beſizthümer verſchwanden. Die Freude war über die Gränze verwieſen wie eine loſe Dirne. Muſik und Tanz galten für Vorſpiele des ewigen Verderbens.

Es fehlte nicht viel, mein Seltiz, daß ich nicht, ſo entſchloſſen ich auch gekommen war, auf der Stelle umkehrte, als ich dieſer Barbarei in's Auge ſah. Daß ich geblieben bin, laß dir einen Beweis der Wiederkunft meines Genius ſeyn. Denn ich habe ſchon viel Gutes gethan in wenig Tagen.

Aber den Umſtänden huldigen oder, wie man es nennt, temporiſiren bei ſolch einem Anblik, wer das kann, der muß das Blut eines Amphibiums in den Adern haben und die Philoſophie eines Jeſuiten im Gehirn. Wo die Finſterniß undurchdringlich iſt, da muß es der Bliz ſeyn, der ein Licht entzündet. Freilich ſtürzt bei dem Einbruch einer ſolchen Aufklärung mancher alte Rüſtkaſten zuſammen, und manches Auge wird blind. Man muß aber dabei bedenken, daß ſich's in morſchen Wohnungen, auch wenn ſie auf Stüzen ruhen, nicht gar zu ſicher wohnt, und daß ſtarke und geſunde Augen auch wohl einmal den ſchnellen Wechſel von Hell und Dunkel vertragen.

Nun iſt es freundlich und luſtig zunächſt um uns her; und nach und nach ſoll es eben ſo werden in der Ferne. Eh ich einen Schritt thue, prüfe ich den Boden mit dem Stabe der Vorſicht und verrücke keinen Stein ohne an San Giuliano zu denken.

Aber du willſt Thatſachen hören. Laß mich alſo, damit du die weiſſen Fäden im Gewebe deutlich unterſcheiden mögeſt von den ſchwarzen, dich zuerſt vollſtändig unterrichten über die Art, wie ich den Fürſten hiehergebracht habe. Ich wollte es dich ſchon von Straßburg aus in meinem lezten Briefe wiſſen laſſen; aber da fiel mir die Zeit zu kurz.

In einer Stunde der erſten Traulichkeit, nachdem ich dem Fürſten mein Wort gegeben hatte, ihn nicht zu verlaſſen, ließ er mich einen Blik thun in ſeine Schatulle. Thränen ſtanden ihm in den Augen, als er mir kund that, wie ſeit zwei Jahren ſeine Einnahme immer geringer und geringer geworden und endlich ſo zuſammengeſchwunden ſei, daß er nicht wiſſe, wie er mit Ehren ſich loswinden wolle von Paris.

Ich fragte ob denn ſein Land ſeit zwei Jahren weniger einträge, als ſonſt, und woran dies liege? Der Gutherzige wußte nichts weiter zu antworten, als man habe ihm immer weniger geſchikt und dabei geſchrieben, in dieſen Kriegszeiten könne man kurz und gut nicht mehr aufbringen, wenn der Unterthan nicht zu Grunde gerichtet werden ſollte. Nun hat, wie bekannt ist, während dem ganzen Kriege das Fürſtenthum [illegible] wenig oder gar nicht gelitten, und der Unterthan iſt dennoch zu Grunde gerichtet. Aber was wußte davon der Landesherr in ſeinem Hotel zu Paris? dachte ich, und beſorgte, er würde erſchrecken als ob ſich die Thore der Hölle vor ihm aufthäten, wenn ich ihm den rechten Schlüſſel zu ſeiner leeren Schatulle in die Hand drükte. Aber das war nicht der Fall. Er kannte, zu meinem Erſtaunen, alle Knoten des Nezes, mit dem er umſtrikt lag. Nur ſich loszureiſſen, fehlte ihm Muth und Kraft, und ſich loszuwickeln, Geſchiklichkeit und Geduld. Seine hieſigen Schulden wurden direkt von *** aus durch Wechſel bezahlt. Seine Gläubiger thaten ihm deswegen nicht einmal die Ehre an, ihn zu mahnen. Dadurch erreichte die alte Stiefmutter, daß der, vor deſſen Athem ſie nun zittert, nicht von der Stelle ſich bewegen konnte ohne ihre Veranſtaltung, und ſeinem angeſtammten Erblande ſich nicht nähern durfte, wenn ſie nicht Luſt hatte, ihn zu empfangen.

Hier that es alſo Noth, dem Fürſten begreiflich zu machen, daß er Fürſt ſei, damit er ſich ermannte. Nur war mit dem Gefühl der Fürſtlichkeit ihm wenig geholfen, ſo lange ſeine Gläubiger eine reellere Befriedigung verlangten. Die Gelegenheit war gekommen, wo mein kleines Glüksgut die gute Sache retten konnte. Ich bot dem Fürſten meine Börſe und meinen Credit an; aber mit der Bedingung, daß er auch nicht einen Tag länger ſäumte, Hand in Hand mit mir zu entſpringen aus dem Gefängniß und die gewaltige Kerkermeiſterin zu überraſchen mit einem Beſuch.

Noth und Delikateſſe vertrugen ſich, nachdem jeder ihr Recht wiederfahren war. Mit ſchüchterner Dankbarkeit, aber doch ohne lange Weigerung, nahm der Fürſt an, was ich ihm unter vier Augen bot. Und nun ſchritt ich zur Adminiſtration. Zwei beträchtliche Wechſel, die ich bei mir führte, reichten nicht hin, alle Bande zu löſen. Ich mußte meine Zuflucht nehmen zum —ſchen Geſandten, der meine Familien- und Vermögensverhältniſſe kennt. Durch ſeine Vermittelung erhielt ich die erfoderlichen Summen für Papiere mit meiner Namensunterſchrift.

Von nun an durfte ich nur ein Zeichen geben, und der Fürſt gehorchte. Damit auch keiner der drei Miethlinge, etwa durch einen geheimen Courier, die alte Stiefmutter allarmirte, mußte ihnen der Fürſt in meiner Gegenwart kund thun, daß er incognito und unvermuthet ſein Land beſuchen wolle. Wenn die Nachricht davon früher nach * * * kommen würde, als er ſelbſt, ſo müſſe es durch die Verfügung eines von ihnen dreien geſchehen ſeyn, worauf ſich dann der Verräther

räther des Lohns ſeiner Eilfertigkeit gewärtigen könne.

Wer beſchreibt die Mienen der verzogenen Pa[illegible]engeſichter, als die fürſtlichen Worte wie ein Plazregen am Sommertage auf ſie niederſtrömten? Ich nicht für diesmal. —

* * *

Den 12ten.

So kamen wir denn wirklich unverrathen und wohlbehalten in unſrer kleinen Hauptſtadt an. Aber wäre dieſe gute chriſtkatholiſche Stadt von ihrer [illegible] kezerlicher Preuſſen überrumpelt worden, [illegible] in keine erſchrecklichere Beſtürzung fallen [illegible] als da ſie ſo ganz unverhofft ihren Herrn [illegible] ſah. Namentlich aber gerieth das ganze [illegible] Schloß in Aufruhr.

Wer hätte darauf rechnen können, von der alten S[illegible]r den Deſpotiſmus ſo weit getrieben zu ſehen, daß der Herr aller Zimmer im Schloſſe nicht [illegible] vorfinden würde für ſich? So traf ſich's aber, als die unerwarteten Gäſte abſtiegen.

Das Hauptgebäude, das, wie der Fürſt glaubte, immer für ihn in Bereitſchaft gehalten wurde, war von der Reichsverweſerin ohne weitere Anfrage förmlich bezogen worden. Nicht ein Winkel, der vakant heiſſen konnte.

So ein platter Misbrauch einer prekären Autorität mußte denn wohl auch den trägſten und geduldigſten Sinn aufwiegeln zum Ungeſtüm. Was ich nimmer nöthig zu haben glaubte, lag mir izt zu beſorgen ob. Ich mußte den Fürſten zurükhalten mit aller Beſänftigungskunſt, daß er nicht mit herriſchen Fußtritten die Thüren ſprengte und Stühle und Tiſche über einander warf.

Nun aber hatte auch die Stunde der Kataſtrophe geſchlagen. Auf peremtoriſche Ladung mußte die alte Dame in ihrer ganzen perſönlichen Unerfreulichkeit hervorzittern aus ihrem Bergemach, um Rede und Antwort zu geben. Eine magiſche Erſcheinung; feingebauet und an ihrem Hochzeittage vielleicht nicht ſo freudenſcheu, als nun, da ihre ſtechenden Blicke aus tiefen Augenhöhhöhlen hervor über grüngelbe Runzeln ſpielen. Doch ſchien es, als wenn meine Figur auf ſie nicht vortheilhafter wirkte, als die ihre auf mich, ſo methodiſch und höflich ich mich auch nahte. Ein raſches Augengeſpräch machte uns mit einander zur Gnüge bekannt. Sie ſtarrte mich an, als wär' ich der Würgengel, der vor Zeiten auch einmal einen unvermutheten Beſuch abſtattete in der Hofburg des Königs Pharao.

Der Fürſt war nicht ſo höflich als ich. Statt ſeine Frau Stiefmutter ehrerbietig zu begrüßen nach Sitte und Brauch, nahm er kaum den Hut vom Kopfe, ſtampfte mit dem Fuße, daß der Boden erſcholl, und foderte mit einem unritterlichen franzöſiſchen Fluche ein Zimmer.

„Mein Gott! — rief die alte Dame in einem weinerlich-majeſtätiſchem Ton, ihren Meduſenblik noch immer an mich geknüpft, als ob Ich es wäre, dem Sie antworten müßte — Das ganze Schloß iſt ja offen für Sie! Wer konnte erwarten —

— „Daß mir die Augen aufgehen würden? Nicht wahr? — ſprengten die Worte des Fürſten der Betäubten in den Wurf — Aber ich ſchwöre es Ihnen, Madame, daß ich zeigen werde, wie hell ich ſehe. Wer wohnt in jenem Zimmer dort?“ —

„Niemand!“ liſpelte die alte Dame mit blauen Lippen. Und ohne zu erwarten, was ſie weiter vortragen würde, drehte ſich der Fürſt kurz um, winkte mir und ging in die Thür, auf die er gezeigt hatte. Daß die ehrbare Sitte ſo zurückgeſezt wurde, war mir nicht recht. Aber gutmachen, was verdorben war, konnte ich noch weniger. Mir blieb nichts übrig, als mich reſpektmäßig zu verneigen gegen die bebende Dame und dem Fürſten zu folgen.

Da ſtand er, als ich zu ihm trat! Wie ein Betrunkener, der gerade aufgehen will, ſtürzte er auf mich zu, und konnte kein Wort finden, als ich, nicht ohne Lächeln, fragte: „Wie nun?“ —

Flüche und Schwüre flogen ſtatt der Antwort in die Luft. — „Ich weiß meinen Kopf nicht zu finden; aber ich will ins T * * * Namen das Hausrecht gebrauchen und —“

Da war er wieder am Ende. „Und?“ wiederhohlte ich. Ich wollte doch ſehen, wie weit ſeine Selbſtbeſtimmung in einem Augenblicke des brauſenden Unmuths reichte. Aber es kam nichts heraus, als: „Was Sie für das Beſte halten.“ —

So führte ich ihn denn mit einem Schritte an's Ziel. — „Wollen Sie nicht etwa befehlen, daß ein Staatswagen angeſpannt werde, worin Ihre ungebetene Stellvertreterin unverzüglich abfahren kann nach ihrem Luſtſchloſſe Mon * * *?“ —

„Bravo! Bravo!“ rief der Fürſt, klatſchte in die Hände, ſprang nach der Thür zu und zog die Schelle mit einer Gewalt, daß die Schnur abriß. Wie Windſpiele ſprangen die Kammerdiener herein. Einer wurde abgefertigt mit dem Compliment an die alte Dame, daß der Fürſt ſie erſuchen lieſſe, ſich auf der Stelle reiſefertig zu machen, um ſich nach ihrem Lieblingsſiz Mon*** zu verfügen und dort ſo lange zu bleiben, bis hier im Schloſſe ein Flügel für ſie eingerichtet ſeyn würde. Durch einen andern Kammerdiener erhielt ſogleich ein Hofkutſcher den nöthigen Befehl. Die alte Dame hatte kaum Zeit, ihren Thomas a Kempis einzupacken, als der Wagen ſchon vor der Schloßtreppe hielt. Eh eine halbe Stunde vergieng, war die Luft rein, der Fürſt Herr im Hauſe und ich — wie durch die Luft geführt von einem Geiſte und verſezt in ein fremdes Land.

Auf inſtändiges Bitten des Fürſten ließ ich mir's gefallen, für's erſte als ſein Gaſt einige Zimmer im Schloſſe dicht neben den ſeinen zu beziehen. Wer an Ahndungen glaubt, würde in meiner Stelle ſchon am erſten Abend dies Quartier wieder geräumt haben. Denn als ich zum erſtenmale allein ſtand auf dem getäfelten Boden und [illegible] mich umſah nach den Möblen, Sopha's und Tapeten umher, lief mir's leiſe kühl kalt über den ganzen Leib und immer kälter und kälter bis ich wie von Fieberangſt übermannt mich ſelbſt in einem groſſen Wandſpiegel wie einen Dämon erblikte und zuſammenſchauderte, daß mir alle Gelenke dröhnten. Ich glaube, ich wäre zum Fenſter hinabgeſprungen in dieſem mörderiſchen Augenblik, wenn nicht mein Bedienter den böſen Feind weggeſcheucht hätte. Der arme Menſch erſchrak faſt, daß er zitterte wie ich, als er in's Zimmer trat und mich leichenblaß und (ſo drükte er ſeltſam genug ſich aus) wie einen hungrigen Löwen vor dem Spiegel ſtehn ſah.

Ich ſchob die Schuld meines grämlichen Phantaſieſpiels auf die Luft im Zimmer, ließ alle Fenſter öffnen und verbot dem Bedienten ſtreng, gegen niemand zu äuſſern, daß mir nicht wohl geweſen ſei. Bald ſchämte ich mich auch vor mir ſelbſt nach Gebühr, ließ mich umkleiden und erſchien mit heiterer Stirn bei der Abendtafel. Der Fürſt war munter bis zum Muthwillen und ging früh zu Bette mit ſeiner Babet. Als auch ich mich einſenkte in meinen Flaum, konnte ich, ſo müde ich war, den Schlaf nicht herablocken zu mir.

* * *

Den 13ten.

Der Fürſt trug mir's an, Miniſter zu werden. Du wirſt mich loben dafür, daß ich es ablehnte, wenn ich gleich unter den Gründen, weswegen ich dieſe Ehre verbat, die triftigſten nicht laut werden ließ. Als Miniſter wäre ich, wie es der Name mit ſich bringt, der erſte unter den fürſtlichen Dienern geworden. Mit Rath und That hätte ich dann helfen müſſen aus Amtspflicht. Wäre dem Fürſten, wenn auch nur in halbem Ernſt, eine Cäſargrille durch den Sinn geſtrudelt, er hätte Anſpruch machen können auf meinen Gehorſam.

So, wie ich nun ohne Titel und Eid daſtehe, bin ich ein Mann für mich. Ich befehle durch den Fürſten, und niemand befiehlt mir. In keine Conventionsſchranken eingeſperrt gehe ich meinen freien Naturgang und bekümmre mich um keine Weiſe, als um die meine. Geſchäfte, für die ich nicht gemacht bin, weiſe ich von der Hand, und kann mich, wenn mir ja das Aergſte begegnen ſollte, zurückziehen mit Freiheit und Eh

X.

An den Grafen Donamar.

Junger Mann! Du haſt mein erſtes dunkles Wort verſchmäht. Verſchmähe nun auch das zweite! Aber vernimm mich!

Zweierlei ſeyn wollen, iſt ſchlimmer, als gar nichts ſeyn. Wer ſich ſelbſt nicht kennen will, wird nie einen Andern beherrſchen.

Es empört mich, wenn ich in dir, dem vermeinten Weltklugen, den Schüler der berüchtigten Laurette erkenne. Du haſſeſt dieſes Weib; und ihr Geiſt hat doch dem deinen einen widernatürlichen Stempel aufgedrükt, den du nicht zugleich abſchütteln konnteſt mit dem Joche, das ſchwer auf deinem Nacken lag. Arme Natur des Menſchen! —

Wie lange wird es währen, ſo erinnerſt du dich nur bei Gelegenheit, daß eine Franziſka lebt! Den Freund, deſſen Willen du erfüllen willſt, haſt du längſt aus dem Gedächtniß verloren. Denn wenn du noch faſſen könnteſt, was ſein Wille war, ſo folgteſt du mir und kehrteſt um, ſo wahr ich um dich weine und bin, was ich war,

Der Alte.

XI.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltiz.

***, den 16 Nov.

Zu dir, zu dir muß ich Abends mich wenden und dich herbeiträumen an meine Seite, wenn ich in dieſer Fremde den Tag über beſtehn ſoll. Es gleitet, es ſchleicht, es wirbelt, es ſtürmt Alles auf mich ein. Wohin ich ſehe und höre, iſt des Trugs und Wirrwarrs ſoviel, daß ich alle meine Sinne wach erhalten muß, um nicht auch betrogen oder mindeſtens verwirrt zu werden.

Wenn ich doch bei dem, was ich die Menſchen um mich her erleben laſſe, ſelbſt etwas erlebte! Aber Unruhe iſt mein einziger Gewinnſt. Während das Welken und Aufblühen der Glüksdiener, die izt meine Perſon mit ihrer Göttin verwechſeln, mich an den Kreislauf der Jahrszeiten erinnert, gleicht mein inneres Daſeyn einem ewigen Winter. San Giuliano's und Franziſka's zliſka's hinterlaſſene Worte ſind mein Einziges, mein Hab' und Gut. Darum fördre ich denn auch mein irrdiſches Werk mit Beſonnenheit, baue und breche mit ruhigem Blute und achte das Unbedeutende, wenn es zum Ganzen gehört, ſo hoch als das Bedeutende. Der feuerathmende Sohn der Schwärmerei iſt zum Statthalter der kalten Vernunft geworden.

Da ich ſelbſt nicht Miniſter werden will, ſo habe ich langweilige Kämpfe zu beſtehen mit den beiden angeſtellten Miniſtern, zwei durchaus diſſonirenden und dennoch mir gleich fremdartigen Köpfen. Der älteſte, Freiherr von H***, iſt ein Juriſt, ein ehrenwerther, treuer und rechtlicher Diener, gewohnt die Wahrheit anzuſehen als ein Factum und den gegebenen Fall gewiſſenhaft einzuordnen unter die hergebrachte Maxime. Der andre, Herr von K**, iſt ein Finanzkünſtler, geſchmeidig und zäh, menſchliche Gemüther wie Zahlen berechnend und die ganze Menſchheit taxirend nach Procenten, heuchleriſch und in ſich lächelnd dabei, und ganz im Dienſt der abgeſezten alten Dame.

Was ich beſchloſſen habe, iſt nun dies. Der ehrliche H*** bleibt auf ſeinem Poſten und erhält Aufträge und Arbeiten nach ſeiner Kraft und Art. Der ſchelmiſche K*** aber wird, ſobald wir einen brauchbaren Nachfolger an ſeine Stelle gefunden haben, ſeiner Gebieterin in's Exil nachgeſchikt. Ich ſammle Urkunden gegen ihn, damit er ſich, wenn er abgefertigt wird, auch unter ſeinen Kabalenbrüdern nicht über Unrecht beſchweren kann.

Hab' ich dir denn ſchon geſagt, daß Clarton nicht mehr zu meinen Rathgebern gehört? Als wir noch in Paris waren, mußte ihm der Fürſt auf mein Verlangen den Antrag thun, Leibarzt zu werden bei ihm. Aber der ſelbſtwillige Britte ſprach Nein. Ueberhaupt wurde er froſtig von dem Tage an, wo ich mich mit dem Fürſten einließ. Dennoch thut es mir Leid, daß ich ihn nicht hier habe. Er begleitete uns bis Straßburg, und machte dann linkſum nach Paris zurük.

Nun erhalte ich vor einigen Tagen wieder einen anonymiſchen Brief, dem Tone und der Handſchrift nach ganz dem gleich, den ich in Straßburg auf meinem Schreibtiſche fand. Es ſteht ein bitterer Gedanke darin, den ich dem Schreiber, wer er auch ſei, nicht verzeihen kann. Was ſoll doch dieſe Mummerei dem, der nur offene Wahrheit gebrauchen kann und nichts drüber? —

* * *

Den 17ten.

Endlich auch einmal ein Wort die junge Fürſtin betreffend. Das iſt, ohne Vorrede geſprochen, der Stein des Anſtoßes, den ich hiehin und dorthin ſtellen will und nirgends ſo anbringen kann, daß er mir nicht am unrechten Orte ſtände. Könnte ich ſie ſeit der Wiederkunſt ihres Gemahls ſo fortleben laſſen, wie es ihr ſeit einigen Jahren gelüſtet hat, ſo wäre es ſchon gut; denn der Politik iſt ſie ſo gram, wie die Vaber. Aber das geht nun einmal nicht. Die Ehre miſcht ſich in's Spiel. Die junge Dame ſetzet ihre

Feſte zu laut und — was hilft es, wenn ich's dir verheimlichen wollte? — ich gefalle ihr. — —

Du erſchrickſt, guter Seltiz? Aber doch hoffentlich nur aus wirklich triftigen Gründen? — Denn daß ich meinerſeits wohlgeborgen bin, daß dieß verwüſtete Herz, wo Franziſka's Bild in ſeiner ganzen Glorie über Graus und Trümmern waltet, auch die frömmſte Wallung eines andern Herzens nun und nimmer erwiedern kann, davon wird, denke ich, nicht einmal weiter die Rede ſeyn zwiſchen dir und mir. Und nun gar eine ſolche Wallung, wie — Doch ſchon zuviel Worte für ſo wenig Sinn. Die Gefahr droht von einer ganz andern Seite. Wie? Wenn nun die Leichtſinnige ſich ſo nahe an mich gaukelt, daß ich ſie unſanft zurückſtoßen muß, um ſie nicht zu berühren? Soll ich ſie etwa auch in's Exil verbannen? So ſich ſchützen gegen ein Weib, das uns abſichtlich nicht ſchaden will, wäre mehr als Unritterlichkeit. Auch iſt es, ſo wenig ich mich vor meinen Widerſachern fürchte, nicht meine Meinung, ihre Zahl ohne Noth zu vermehren. Bleibt aber die junge Dame bei uns und vernimmt von mir rund und rein, daß ihr Weg und der meine nie zuſammenlaufen können, wird ſie das minder zu Herzen nehmen, als wenn ich ſie exilirte? Denn den Schüchternen zu ſpielen iſt vollends auſſer meiner Art.

Wie? Wenn ich nun mit Glimpf und Bedacht ſeitwärts manövrirte, ohne es zur Erklärung kommen zu laſſen? Wird die Allzulebendige dann nicht deſto unvorſichtiger ſuchen, mich in die Enge zu treiben? Der Fürſt urtheilt nicht eben mit logiſcher Gründlichkeit; aber er hat Augen. Er iſt nur gar zu tolerant von der Seite der häuslichen Ehre; aber ſein Vertrauen zu mir kann ſchwerlich bleiben, was es iſt, wenn ihm Jemand in's Ohr zu bedenken giebt, daß ich mich zu verſtehen ſcheine mit der Gemahlin, die er nicht leiden mag. Und mit Demonſtrationen curirt man ihn nicht, wenn er einmal methodiſch kränkelt.

Ich ſah die junge Dame zum erſtenmale, als der Fürſt ihr nach ſeiner Wiederkunft einen Ehrendeſuch abzuſtatten ohne meine Gegenwart ſich nicht getrauete. Er ſtellte mich ihr vor als — ſeinen Freund. Ich ſagte nichts dazu; aber ihre Augen thaten die Frage an mich, ob ich denn ihr Feind werden wolle. Mit höflicher Art wog ich ihre Reize und fand ſie nicht verwerflich, wenn gleich etwas grell. Sie gleicht von außen der Glanzow; aber dem Sinn und Weſen nach iſt ſie nicht keck und verdringlich, wie dieſe, ſondern mädchenhaft und faſt jovialiſch. Die Züge ihres runden Geſichts ſind nicht ſo wohlberedt als ihre braunen Augen.

Vor drei Tagen war Abends Spiel bei ihr. Sie zog mich in ihre Partie, nahm an jedem Worte, das ich für nichts und weiter nichts hinfliegen ließ, ſolchen Antheil, und war mit allen Sinnen ſo beſchäftigt um mich, daß ich meinen Stuhl hin und her rükte und kaum auf die Karten achten konnte.

Muß es denn immer ein Weib ſeyn, was meinen guten Willen bedrängt? Auf Hinderniſſe aller Art war ich gefaßt; nur nicht auf dieſe.

Je länger ich darüber ſinne, deſto verwickelter erſcheint mir der ganze Mißverhalt; und doch muß ich ihn entwickeln.

* * *

Den 19ten.

Doch nein! Daß ich dem Geſchlechte kein Unrecht thue, zu dem eine Franziska gehört! Es ſind nicht nur Weiber, die mir beinah mein leztes Wohlgefallen am Guten verleiden. Es iſt noch eine andre Natter, die mir den Tod bereiten kann, an dieſem Hofe; eine von der zweideutigen Brut, die man weder Männer noch Weiber nennen darf, weil ſie dieſes nicht ſeyn können und jenes nicht ſeyn wollen; ein Pfaff alſo, und zwar einer von der gefährlichſten Raſſe, ein Loyoliſt, findet es für gut, mir mit aller Freundlichkeit den Weg zu verlegen.

Pater Wolfgang — ſo heißt der geiſtliche Orang-Utang — war unter den Auſpicien der alten Dame erſt Erzieher des Fürſten, darauf ſein Beichtvater und Gewiſſensrath. Als ſein Zögling auf Reiſen ging, hielt er ihm, wie ich mir habe erzählen laſſen, noch eine herzbewegliche Abſchiedsrede über den allein ſeelig machenden Glauben. Izt betaſtet er das Herz des Wiedergelehrten und drükt und ſtreichelt es, ſpricht nichts über mich und wenig mit mir, plaudert mir nur dann und wann, wenn mir ein lebendiges Wort entſchlüpft, ſacht in die Queer, und erbittert mich durch ſeine giftige Freundlichkeit, daß ich mich kurz umwenden muß, um ihn nicht bei der ſchwarzen Kapuze zu greifen.

Soll ich nun auch Den erklären? Sicherlich hat er der Sünden ſoviel auf dem Herzen als Schlangengedanken im Kopfe; aber vor der Welt iſt er unſträflich. Der Fürſt, der, wenn er ein volles Glas in der Hand hält und franzöſiſch ſpricht, über alles Heilige lacht, zittert doch im Grunde vor den Flammen des unterirrdiſchen Schwefelpfuhls und — was ſchlimmer iſt — vor dem Kunſtmeiſter, der ihm das Gemählde davon in ſeiner Kindheit mit heiſſen Farben in die Seele gepinſelt hat.

Noch bin ich nicht eins mit mir über die Methode, wie ich dieſen, allen meinen Gedanken widerwärtigen Gaſt aus unſrer Haushaltung werfen oder ſchieben will; aber heraus muß er. Dabei bleibt es.

* * *

Den 21ſten.

Welche unter allen Verzerrungen der Menſchlichkeit iſt die ekelhafteſte, die verächtlichſte und doch die gewöhnlichſte? Ich meine, die Heuchelei.

Ein Kind kann berechnen, wie mich in dieſer Hofeswelt Klein und Groß haſſen muß, eh ich mich verſtändlich gemacht haben werde; und Klein und Groß kriecht vor mir mit den Köpfen am Boden. Mir ſchikt man die Supplikken zu, die der Fürſt beantworten ſoll. Mir ſtattet man einen ceremoniöſen Morgenbeſuch ab, eh man um Audienz bei dem Fürſten bittet.

Die drei Geſellſchaftsritter haben gewagt, was ich ſelbſt von ſo feilen Gemüthern nie erwartete, öffentlich ſich zu erklären gegen die alte Dame und in aller Demuth ihren Dienſteifer Mir anzubieten. Wie die Vernunft es will, nehm' ich dies mit anſcheinender Dankbarlichkeit auf. Wozu ein Menſch gut iſt, dazu muß man ihn gebrauchen. Graf S*** trägt mir Notizen zu mit einer Gefälligkeit zum Erſtaunen. Der Hauptmann M** demonſtrirt mir, daß er Kraft in ſich fühle, meine Feinde mit dem Schwerdt und mit der Zunge todtzuſchlagen, wenn er ſich meinen Freund nennen dürfe. Mſr. D'Epinay kann keine Redensart finden, ſeine Ergebenheit für mich in ihrem ganzen Umfange auszudrücken.

Ueberhaupt finde ich, mein Seltiz, daß man mit alltäglichen und alltäglich ſchlechten Menſchengeſchöpfen ganz wohl fertig werden kann, wenn man oben ſteht und ihrem Eigennuze gütlich thut. Freilich aber ſinkt dabei unſre Achtung für die Menſchen, als Geſchlecht, um mehr als neun und neunzig Procente.

Doch wollte ich mich leichter durchſchlagen und winden unter allen meinen Geſchäftsſorgen, wenn ſie nicht zuſammenhängen mit der beſondern Aufſicht über den, in deſſen Namen ich ſagen muß Thut das! wenn es geſchehen ſoll. Verloren iſt alle Arbeit, ihm die Beſorgung ſeiner Regentenpflicht von einer erfreulichen Seite zu zeigen. Er will nur amüſirt ſeyn. Das Spielzeug ſeiner trägen Imagination iſt an ſich gut genug; denn es iſt die Kunſt und namentlich das Theater. Eh unſre Italiener ankommen, ſoll ſich — zum Theil, um das neue Regiment in Contraſt zu ſtellen mit der vorigen Trübſeligkeit — der Hof an einem allegoriſchen Ballette ergötzen. Das iſt nun die große Sache des Fürſten, wogegen die Sache des Landes gar nicht in Erwähnung kommt; und dein Freund Donamar muß den Luſtmeiſter machen, wenn er in ſeinem Kabinette arbeiten will.

Auch dies Widerſpiel meines Thuns kann nicht länger beſtehen. Und doch darf ich, für's erſte wenigſtens, den Fürſten nicht aus den Augen verlieren.

Aber was frommt mir's, wenn ich izt begreife, daß mein Standpunkt an dieſem Hofe nicht der rechte, und überhaupt vieles nicht ſo iſt, wie mir's von Paris aus erſchien? Ich bin hergekommen, um das Meine zu thun, nicht um Früchte zu ſuchen am dürren Holze *).

---

*) Der Leſer wird begreifen, daß der vernünftige Seltiz nie ermangelt hat, die vernünſtelnden Briefe ſeines Freundes zu beantworten. Da aber der Inhalt dieſer Antworten ſich gewiſſermaßen von ſelbſt verſteht, ſo legen wir ſie zur Seite.

D. H.

XII.

An den Grafen Donamar.

Junger Mann! Wenn du müde biſt, meiner zu gedenken, ſo bin ich es nicht, dich zu lieben. Sei menſchlich gegen dich ſelbſt! Erbarme dich deiner und achte es edler, in eine Wüſte zu fliehen, als dir durch ein unwürdiges Werk ein niedriges Ende zu bereiten!

Du haſt die alte Löwin in eine Grube geſtürzt. Aber haſt du auch die Stärke der Geſtürzten gebunden und die Tiefe der Grube gemeſſen? Armer Freund! Ich ſehe die Ungebändigte hervorſpringen um Mitternacht, und dein Blut triefen an ihren Krallen.

Du retteteſt dich, wenn du wüßteſt, was ich leide um dich.

Der Alte.

XIII.

Laurette von Wallenſtädt an die Marquiſin von Fougeres.

Frankfurt, den 29. Nov.

Jetzt, wenn nicht meine Schifferkarte trügt,
Jetzt iſt der ſüße Hafen in der Nähe.
Bald halt' ich dem, der mich zur Stelle wiegt,
Was ich gelobt' auf wilder Meereshöhe.
Mir dämmern — nein! mir glänzen feſte Pfade,
Ich ſehe Land! Ich ſehe das Geſtade!

Das ſind ja Verſe? Und wahrhaftige für mich, wenn gleich nur überſezte. Ich erhalte ſo eben die poetiſche Nachricht aus ***, daß die junge Fürſtin meinen Flüchtling reizend findet und die Alte von ihm zur Ruhe verwieſen iſt. Das hat mich ſelbſt poetiſch gemacht. Nun iſt mein neuer Morgen gekommen.

XIV.

Graf Donamar an Ferdinand von Seliz.

***, den 30. Nov.

„Eins nach dem Andern!“ riefen mir vor Zeiten meine Docenten zu, wenn ich in zehn Büchern blätterte und keines las. Eins nach dem andern zu betreiben, rathe ich ſelbſt Jedem an, wer bauen und beſſern kann in Frieden. Aber wer nach allen Seiten ſich umſehn, und izt hier, izt dort einen Stein aufheben muß, damit er nicht ſtrauchele, welche Regel ſollen wir dem empfehlen? ––

Nie geht ein Werk wie es ſoll, wenn in ernſtliche Verkehrungen zweideutige Geſchichtchen ſich miſchen. Ein Geſchichtchen kann in ſolchen Fällen durch die Verbindung bedeutend werden, ſollte es auch nichts mehr ſeyn als — eine Schlittenfahrt.

Geſtern, als unvermuthet früh ſoviel Schnee gefallen war, daß man das Pflaſter auf den Straßen bedekt ſah, kam dem Fürſten die Laune des Schlittenfahrens an und wurde, wie billig, realiſirt. Der ganze Hof mußte Theil nehmen an dem einfältigen Gellingel und ich erhielt zur Dame — die Fürſtin.

Daß ſich dies ſo fügte, war des Fürſten ſelbſteigenes Verlangen. Ich ſträubte mich dagegen, als ſollte mir ein Arges wiederfahren, und mußte doch zulezt mich bequemen, damit meine Weigerung nicht gemisdeutet würde.

Verſuche es doch keiner, wer aller Selbſtzüchtigung überhoben ſeyn will, mit einem Weibe, das ſein Herz nichts angeht und doch dicht vor ihm ſizt voll Reiz und Lebendigkeit, bei Fackelſchein und Schellenklang durch nächtliche Lüfte zu ſauſen! Es taugt nicht, wenn ein Paar, das ſich nichts angeht, wiederhohle ich, im betäubenden Zuge wie von einem Strom fortgeriſſen unvereinzelt hinfliegt. Beſonders aber taugt es nicht für den Mann, den ſein Geſchik verſtoßen hat aus einem beſſeren Himmel.

Ceremoniös genug führte ich die Fürſtin zu meinem Schlitten. Zuverſichtlich genug ließ ſie ſich führen. Wie die gemahlte Freude ſchritt ſie im apfelgrünen Pelzkleide an meiner Seite die lange Treppe hinab. Ich konnte meinen Augen nicht verbieten, ſich zu beſchäftigen mit der ſchlanken Figur; aber meine Gedanken ſchwiegen alle. Warum ließ ich's nicht dabei? Warum fing ich eine Unterhaltung an, da mir die Regierung meines Schlittens Vorwand genug gab, allen Wortwechſel zu beſtreiten durch Ja und Nein? Aber in dem wilden Gewirr vergaß ich Grundregel und Maxime. Antworten auf Fragen, Fragen auf Antworten wehten von Athem zu Athem zwiſchen uns, wenn die Fürſtin ſich herumlehnte zu mir.

Iſt nicht unbeſchränkte Gutmüthigkeit eine Fallgrube, in die man, ohne ſich ſchämen zu müſſen, wohl einmal mit einem Fuße fallen kann? Das ſage ich mir vor, weil ich's gut mit mir meine; aber mein Herz läßt ſich nicht abfinden mit Meinungen und Sprüchen. Alſo weiter im Text meiner Beſchämung.

Im Hin- und Herplaudern fing die Fürſtin an zu klagen, und ich, zu bedauren, bis ſie auf einmal ſich herumbog, mich anſchauete mit durchdringender Herzlichkeit und fragte: „Sie wollen alſo nicht beitragen, mir meine Kette zu erſchweren?“ —

Es war Zufall und nichts weiter, daß in dem Augenblik, wo ſie eine Hand aus dem Federmuff zog, meine Linke mit der Zügellinie in den Schlitten glitt. Aber als ich dieſe meine Hand — daß es nur die Linke war, möchte ich izt, wie ein Kind, mich freuen laſſen — gedrükt und unwillkührlich hingeriſſen fühlte zum Gegendruk, und als der Mund, der die gefährliche Frage that, mich dabei anhauchte, als wehte mir eine leichte Flamme über's Geſicht — da wurde es des Zufalls zuviel.

Keine Sylbe erfolgte weiter von beiden Seiten. Auch war unſer Kreislauf zu Ende und der Schlitten machte Halt. Düſter führte ich meine Durchlauchtige zurük an Ort und Stelle und nahm, ohne das Erſtaunen der Höflingswelt zu achten, keinen Theil an dem Balle, der gleich darauf gegeben wurde.

Ich habe die Fürſtin ſeitdem nicht wieder geſehen. Aber von der Art unſres erſten Wiederſehens hängt es ab, ob ich hier bleibe oder — mich empfehle. Schon bin ich halb und halb reiſefertig, und wäre längſt fort, wenn ich mich nicht des Abreiſens noch mehr ſchämte, als des Bleibens. Ich hätte nicht kommen ſollen; das begreiſe ich nun freilich. —

* * *

Den 31ſten.

Mache deinen Sorgen ein Ende, lieber ſorgſlicher Seltiz! Die Leiter wird nicht brechen unter mir; denn ich neige mich und ſteige hinab.

Gegen Widerſacher weiß ich guten Rath, und auch wohl gegen Widerſacherinnen, aber nicht gegen die Uebermacht der lezteren. Der Glanz unſrer Hofhaltung hat einen Zuwachs erhalten durch eine berühmte Fremde, mit der ich nicht einerlei Luft athmen kann, und wenn ich abziehen ſollte wie ein Geächteter. Ihr Name iſt — Gott ſeegne uns Alle! — Laurette von Wallenſtädt.

Uebermorgen denk' ich zu reiſen.

XV.

Laurette von Wallenſtädt an Friederike von Glanzow.

* * *, den 1ſten December.

Wir haben lange nichts von einander geſehen, mein gutes Kind; und doch ſind wir uns — nicht wahr? — im Grunde nicht böſe. Sie vereitelten mir einen fröhlichen Plan; ich Ihnen einen andern. Darum dächt' ich, wir ſchlöſſen nun unſre Rechnung ab und ſprächen freundlich zuſammen, wie vor dieſem.

Wenn Sie es auch nicht glauben, daß niemand an Ihrer Wiederherſtellung mehr Antheil nehmen kann, als ich, ſo muß ich's Ihnen dennoch ſchriftlich geben zu meiner eigenen Beruhigung. Nächſtdem muß ich Sie mit einer Bitte beſchweren. Einliegender Brief oder Todtenſchein, wie Sie ihn nennen wollen, iſt mir vor

einem Vierteljahre zugeſandt worden von eine
nunmehr ſeelig verſtorbenen Marquis. Die Mll
de Montlüçon, an die er gerichtet iſt, lebt mi
Ihnen, liebes Friderikchen, unter Einem Dach
und iſt auch eine von den Geliebten unſres gu
ten Freundes Donamar. Auch eine? Hat
denn ihrer ſo viele? — Allerdings, mein Kin
Das iſt ſo ſeine Weiſe. Sie werden eine inte
eſſante Bekanntſchaft machen, wenn Sie dieſ
Brief ſelbſt überreichen. Was Ihnen aber Mll
de Montlüçon nicht erzählen kann, füge ich vo
läufig hinzu. Die neueſte Geliebte des glüklich
Eroberers iſt die Gemahlin ſeines Fürſten u
ich — bin Zuſchauerin. Verſtehn Sie wohl?

XV

XVI.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltz.

* * *, den 5ten Dec.

Auf der Wage der Ueberlegung wiegt ein Entſchluß bald mehr, bald weniger, als auf der Wage des raſchen Gefühls. Jene iſt denn doch am Ende die, bei der die wenigſten Irrungen ſich einſchleichen. Ich habe alſo überlegt, ob ich reiſen oder bleiben ſollte und bin geblieben. Als ich ſchon im Begriff ſtand einzupacken, vor drei Tagen, ſtarb plözlich an einem Schlagfluſſe der redliche Staatsdiener, der Geheimerath H**. Der Fürſt drang in mich, in die erledigte Stelle zu rücken. Ich beſann mich, und ſagte dann Ja unter der Bedingung, daß der zweite Miniſter, dem ich längſt den Untergang zugedacht hatte, auſſer Thätigkeit geſezt, und dem Pater

Wolf-

Wolfgang ohne Ceremonie der Hof verboten würde. Beides iſt geſchehen und ich bin einziger Miniſter des Landes.

Du wirſt unwillig, Seltiz? Du giebſt mir meine eignen Aeuſſerungen über dieſen Punkt zurük? Aber du weißt auch, du Verſtändiger, am beſten, daß dasjenige, was wir Gründe nennen, nichts anders iſt, als das richtig aufgefaßte Verhältniß der Dinge. Daraus folgt, daß mit unſern Verhältniſſen auch unſre Gründe ſich ändern müſſen.

Als ich noch mit dem Sturme ſegelte, beleidigte mich das Wort Gefahr. Izt merke ich wohl auf, wenn ich es vernehme von Weitem oder in der Nähe, und ſpreche es ſelbſt gern aus. Aber, mein Guter, das Reich der Gefahr iſt ſo groß wie die Welt, und das Leben unter Allem, was man verlieren kann, das Geringſte. Hat man Urſache zu erbangen auf einer gefährlichen Bahn, ſo kann es nur wegen unſrer Freiheit und Ehre ſeyn. Beide aber habe ich, wie ich meine, in ſo ſichere Gewahrſame gebracht, daß ich ſie zu jeder Stunde, wo ich es nöthig finde, mit mir hinüber nehmen kann in das Land, wo mich mein Saun Giuliano erwartet.

Freier, als ich izt ſtehe, nun ich den lezten Schritt gewagt habe, ſtand ich noch nie. Jeden möglichen Ausgang hab' ich erwogen, fühle mich von dem einen ſo wenig gerührt wie von dem andern, und ſehe mich getroſt umher von der Spize des Felſens.

Sag mir an, guter Seltlz, wenn ich wegginge von hier, wohin ſollte ich denn gehen? In dieſer einen, einfältigen Frage iſt mein Schickſal enthalten wie der Kern in der Schaale. Biete dem Millionär, der zum Bettler geworden iſt, eine Tonne Goldes! Er wird ſich dennoch als Bettler fühlen. Wollte ich auch um die ganze Erde reiſen, ich müßte doch am Ende irgendwo ſtehen bleiben auf einem Plaze, wo ich, wie hier, nicht finde, was ich nicht entbehren kann. Wär' ich nun da um einen Schritt weiter gekommen? —

Wenn dieſe meine innern Beſtimmungsgründe nicht zu jeder Stunde in die Wage fielen, ſo fehlte es mir nur an der nachdrüklichen Ermunzerung von auſſen, ſie fallen zu laſſen; und auch dieſe fand ſich auf einmal, als ich beinah alle Hoffnung aufgab. Der Fürſt hat ſich durch eine heftige Erkältung bei der leidigen Schlittenfahrt eine problematiſche Krankheit zugezogen, die noch kein Arzt mit dem rechten Namen nennen will. Er iſt ſchläfrig bis zur Lethargie, ſpricht zuweilen wie im Traume, und weiß in der nächſten Viertelſtunde nicht mehr, was er in der vorigen gedacht oder geſprochen hat. Es ſcheint mir — aber ich will nicht tiefer ſehen, als die Aerzte. Genug, er kann unfähig werden, auch nur meine Befehle auszuſprechen; und deswegen mußte ich mich bevollmächtigen laſſen, öffentlich ſelbſt zu befehlen.

* * *

Den 7ten.

Der Fürſt befindet ſich nicht beſſer. Was ich auch hervorſuche, ihn aufzurichten; er hängt den Kopf und ſchleicht mit einer Miene, vor der ein geſunder Menſch ſich entſezen könnte, von einer

Kümmerlichkeit zur andern. Wenn das ſo fortgeht, ſo löſcht das Flämmchen, das ich ſo mühſam aufgehaucht habe, vor meinen Augen aus.

Freilich gewinne ich nun Zeit, mein Amt landesväterlich zu verwalten. Aber in welche ſichere Hand deponire ich unterdeß den Landesvater? Noch hat er ſo ein blindes Vertrauen zu meinen Gaben und Kräften, daß ich ihn allein laſſen kann ohne Gefahr. Wird aber das Uebel ärger, ſo kann ich doch nicht den Krankenwärter machen. —

Mein Kabinet iſt ein vollſtändiges Magazin von Suppliken, Memorialen, Berichten und wie die Sachen weiter heiſſen. Was ich von Antworten ausfertigen laſſe, unterſchreibt der Fürſt ohne es zu leſen, und möchte auch jene Mühe gern mir zumuthen wenn er dürfte. Edikte und Verordnungen trag' ich noch unter dem Herzen, damit ſie nicht an's Licht kommen, ehe ſie reif ſind.

* * *

Den 9ten.

Wenn es denn geſchrieben ſieht, daß ich überall mit Weibern in Colliſion kommen ſoll, ſo will ich das Schlimme zum Guten kehren, ſollte ich mich auch einhüllen müſſen in ein Wölkchen von Täuſchung.

Frau von Wallenſtädt, wenn du etwa an dieſe denkſt, iſt eine Null in meiner Rechnung, und am ganzen Hofe hier ſo überflüſſig, wie ſie vielleicht noch nirgends in ihrem Leben war. Voriges Jahr um dieſe Zeit, und nun! Wie iſt es möglich, daß in einem Jahre faſt die ganze Natur ſich umkehren kann vor unſern Sinnen? — Wie iſt es aber auch möglich, daß ein ſo hochſinniges und kluges Weib ſich ſoweit vergeſſen kann, mir nachzureiſen an einen Hof, wo man vielleicht in einem halben Säkulum noch nicht ſo weit gekommen ſeyn wird, Geiſtesſchnellkraft höher zu ſchäzen als ceremoniöſen Ernſt und burleske Späße? — Der Fürſt, ſo weit er auch übrigens zurück ſeyn mag, hat in Paris doch wenigſtens ſich orientiren gelernt, und verſtände ein Laurettenſpiel allenfalls noch eher mitzuſpielen,

n, als ſeine fröſtelnden Diener. Aber er hat
ne natürliche Furcht vor klugen Weibern, be-
nders, wenn er ſich ſo fühlt, wie izt. Auf
n richten alle Lauretten ihr Geſchoß vergebens.

Ehre macht es übrigens dieſer Laurette, daß
e ganz ſo kalt und ſchnell an mir vorbeiſtreift
ls ich an ihr. Niemand auſſer uns weiß, was
ir wiſſen.

* * *

Den 17ten.

Ich muß den Sprung wagen, ſo breit auch
er Graben iſt. Dann mögen alle Lauretten und
Xanthippen Neze ſtricken oder Roſenkränze abbe-
en, alle Sündenmäller nach Rom oder nach
Jeruſalem appelliren, alle Landesvampyre graben
oder betteln; ich werde feſt ſtehen durch Hülfe
einer Mitregentin, die meinen Winken gewiß ge-
horcht. Der Fürſt muß ſtatt der Babet, an der
er ohnehin ſchon den Geſchmack verliert, eine neue
Favoritin erhalten aus meiner Hand, und das
muß keine andere ſeyn als — ſeine Frau.

Nichte

Richte noch nicht, guter Seltiz, und laß dir deutlich werden, daß ich mich nicht mit der Möglichkeit entzweie. Lüfte meinem paradoxirenden Gedanken den Schleier, und du wirſt die Simplicität erkennen in einer leichten Verkleidung.

Seit drei **Jahren iſt dem** Fürſten ſeine Gemahlin nicht Gemahlin geweſen, alſo etwas Neues geworden. Vielleicht wäre die Ausgleichung zwiſchen ihnen beiden ſchon in der erſten Stunde des Wiederbegrüßens erfolgt, wenn wir nicht die Babet mitgebracht hätten. Dies bedenke zuerſt!

Daß ich, wenn die Fürſtin ſich bereitwillig finden ſoll, meine Gehülfin zu werden in einem ganz andern Sinn, als ſie es wohl möchte, eine kleine Rolle ſpielen muß, iſt eine läſtige Bedingung, aber auch eine unvermeidliche. Und was kann ich denn am Ende Beſſeres thun? Den Märtyrertod ſterben wollen für die Wahrheit, iſt eine metaphyſiſche Grille an Fürſtenhöfen. Ein Weib, das mir wohl will, hart anfaſſen, wäre wirkliche Unedlichkeit. Mit gutem Willen —

denn ich kann nicht mehr geben — bezahle ich eine an ſich ungültige Schuld, und wälze alle Entwickelungen ab auf den Credit eines Sonderlings, in welchem ich doch einmal unverdienterweiſe zu ſtehen die Ehre habe.

Eine kritiſche Unterredung mit dem Fürſten, der ſich ſo ziemlich wieder erhohlen zu wollen ſcheint, habe ich heute mit Glük beſtanden. Wie ein Schattenſpiel an der Wand bewegte ich das Bild ſeiner Gemahlin vor ſeiner Augen hin und her, ließ ihn neue Züge darin entdecken, neue Reize hineindenken in dieſe Züge, und zulezt mich fragen, ob wohl aus ihnen Zweien wieder Eins werden könne. Mistrauen, wovor mir bange war, warf auch nicht den ſchwächſten Schatten auf dieſe Frage.

* * *

Den 14ten.

Der Funken iſt glüklich auf ein Reſtchen Zunder gefallen. Ich habe namentlich vom Herzen des Fürſten ſelbſt den Auftrag, die Fürſtin zu prüfen in Beziehung auf ihn. Nun, mein leitender Stern, ſcheine hell über mir! Denn die kleinſte Irrung kann mich meilenweit verſchlagen.

* * *

Den 16ten.

Und ich bin am Ziele. Das ſchwerſte aller meiner Werke iſt mir ſo gelungen, daß ich mir's gönnen würde, ein wenig auszuruhen, wenn ich dürfte und könnte. Nun ſtehe ich nicht mehr allein, und habe doch keines meiner beſſeren Gefühle veräuſſert.

Es war heute gegen Mittag, als ich, auf mein Geſuch, bei der Fürſtin eine geheime Audienz erhielt. Tief durchgearbeitet hatte ich meinen Text und beinah jedes mögliche Wort der nahen Unterredung im voraus geläutert; und doch ſchwankte meine Zuverſicht, bis ich wirklich angemeldet und eingeführt wurde.

Die Fürſtin ſaß, wie ichs wünſchte, aber kaum hoffen durfte, ganz allein. Vor einer Art von Schreibtiſche, den Rücken gegen die Thür, ſchien ſie mich mit Fleiß zu erwarten, um bei meinem Hereintreten ihre Mienen ſammlen zu können. Langſam, aber ohne Zwang, hub ſie ſich auf, wandte ſich zu mir, und wir begrüßten einander mehr vornehm als freundlich. Sie wollte gar nicht verlegen ſcheinen, und bewies doch, wie ſehr ſie es war, durch die ſchnelle Bewegung, mit der ſie nach dem Sopha voran ſchritt und mich Plaz zu nehmen bat auf dem für mich ſchon zurecht geſezten Stuhle.

Frei blikte ich ihr in's unruhige Auge und treuherzig begann ich meinen Spruch. — „Ich komme, gnädige Fürſtin, ganz beſchwert mit Fragen, Vorſchlägen und Bitten. Seit dem ſchönen Abend, wo ich die Ehre hatte, Ihr Führer zu ſeyn.“ —

Sie bewegte ſich auf den Sopha und ſah zur Seite nach den Fenſtern hin. Ich aber ſprach in Einem Zuſammenhange fort: — „ſeitdem ſcheinen mir die Gränzen Ihres Glüks und des meinen unnatürlich durcheinander zu laufen. Hin und her habe ich geſehn und geſonnen, um eine Be-

Berichtigung zu finden, bei der Sie und ich gewönnen. Aber — Sie kennen den Fürſten!“ —

Vorſichtiger, als man's hätte denken ſollen, antwortete ſie: „Ich kenne ihn.“ —

Und ich mußte mich ſelbſt weiter fördern: „— Neulich Abends ſagten Sie mir daſſelbe, als Sie mir eine drückende Kette nannten, die ich Ihnen nicht erſchweren ſollte. Unterdeß iſt nun noch ſo Manches ſchlimmer geworden! Wer kann ſagen: Der Fürſt liebt Dieſen und Den, oder Dies und Das? Und doch meint er's ſo herzlich gut mit uns Allen.“ —

„Auch mit mir?“ —

— „Seiner Art nach, gewiß. Denn wer Ihnen eigentlich zur Laſt geweſen iſt, war doch nicht ſowohl Er, als —

„Sie machen mich neugierig.“ —

— „Als unſer Aller gemeinſchaftliche Feindin, die nun in ihrem Dunkel ſich ſelbſt verzehrt. Dieſe hat Sie, gnädige Fürſtin, zu Boden zu drücken getrachtet. Dieſe hat Ihnen ihre Freuden verbittert. Jezt alſo, da Sie freier athmen können —

„Kann ich das?“ —

— „Sie können es alſo nicht? Das war es, muß ich denn nur geſtehn, was ich ſelbſt glaubte. Und deswegen bin ich gekommen.“

„Sie ſind ſehr gütig.“

— „Wer liebt ſich ſelbſt nicht? Wer, dem ſeine eigne Freiheit über alles theuer iſt, kann ruhig Andre unterdrükt ſehn, deren Glük ihm am Herzen liegt? Wenn Sie frei wären, meine Fürſtin, dann — nicht wahr? — erkennten Sie keinen Richter über Ihre Freuden, als ſich ſelbſt. Warum aber ſind Sie izt nicht frei?“

— „Das — iſt ſchwer zu ſagen, wenn man fühlt, daß man es nicht iſt. Muß ich nicht fürchten, ſo oft ich einen Schritt thue —

„Daß Sie zehn wieder zurükthun müßten, wenn eine neue Veränderung etwa die alte Fürſtin wieder herbeiführen ſollte? Nur zu richtig ſpricht Ihr Gefühl. Aber es kann und wird Ihnen noch mehr ſagen, wenn Sie mir erlauben, ſein Dolmetſcher zu ſeyn. Wer kann Ihrem Gemahl die Hände binden, wenn er, ſo wenig er auch ſeine Pflicht gegen Sie erfüllt ſeine Gewalt gegen Ihre Freiheit mißbrauchen will? Vor ſeinem eignen Willen ſind Sie ſicher genug. Aber wann folgt er dem? — Welcher Triumph für jede Favoritin, die rechtmäßige Gemahlin gedemüthigt zu haben! Je niedriger jene gebohren iſt, deſto bäuriſcher ſezt ſie ihren Fuß auf den Nacken der Fürſtentochter. Und dies, meine Fürſtin, ſind Ihre Ausſichten" —

— „O Gott! — Und der Mann, der mir dieſe Ausſichten öffnet, ſind Sie, Donamar? Ich bildete mir beinah ein, Sie kämen, mir eine vergnügende Nachricht zu bringen. Meine Erniedrigung fühl' ich, auch ohne Sie, früh genug — und tief genug!" —

„Ich komme, Sie zu fragen, ob von dieſem Tage an eine beſſere Zukunft anheben ſoll für uns beide? — Sie ſehen mich an, als wollten Sie Spott mit Spott bezahlen. Und ich frage im ganzen, herzlichen Ernſt." —

— „So können Sie Wunder thun?"

„Vielleicht, mit Ihrer Hülfe. Man ſagt von der Eintracht, ſie mache das Unmögliche möglich. Aber wer ein großes Werk vollführen will, muß ihm manches kleine Opfer bringen. An Höfen iſt nur der frei, wer herrſcht. Wollen Sie, meine Fürſtin, unabhängig werden, ſo müſſen Sie Ihren Gemahl beherrſchen." —

„Ich?" —

„Mit meiner Hülfe, ſo wie ich Wunder thun kann mit der Ihren. — Wenn Sie ſich entſchlieſſen, einige Stunden täglich aufzuopfern, um die übrigen ſicher zu ſeyn vor aller möglichen Tyrannei, ſo ſind Ihnen alle Thore der Freude geöffnet. Der Fürſt ſoll ſeine Babet verabſchieden, um nach Ihrem Willen zu leben." —

— „Dieſe Art, mich frei zu machen, hätte ich unter allen klugen Männern keinem weniger zugetrauet, als dem Grafen Donamar." —

„Und warum, wenn ich fragen darf?"

— „Hm! Ich dächte, Sie wären der Mann, den man nicht lehren muß, das Unmögliche einzuſehen und das Unſchikliche zu fühlen!" —

„Unſchiklich, und ſchon deswegen unmöglich, allerdings, wenn die zurükgeſezte Fürſtin den erſten Schritt thun ſollte zur Ausgleichung mit dem, der ſie zurükgeſezt hat. Aber wenn nun der Fürſt zu Ihnen käme und Ihnen den Zepter in die Hand drückte? Wie dann?

„Das wird er nicht thun.“

„Ein Wort von Ihnen, daß er kommen darf, und er ſoll da ſeyn.“

— „Soll?“ —

„Wenn Sie wollen und Ich will. Wollen Sie aber nicht, ſo geben Sie auch nur alle Hoffnung auf, im ungeſtörten und freien Genuß jemahls wieder das Leben als Ihr Eigenthum zu fühlen! Die gute Stunde iſt einmal gekommen. Sie kömmt ſchwerlich wieder. Bemächtigen Sie ſich des Herzens des Fürſten nicht jezt, da er es Ihnen wie ein Opfer überreicht, ſo bleiben Sie — ſeine Sklavin, und ich — muß auf meine Abreiſe denken.“ —

— „Sie wollten abreiſen?“ —

Mit dieſer Frage riß ſich die Erſchrockene vom Sopha empor, und ich hatte nun nur zu thun, ſie zu beruhigen von dieſer Seite, um ſie zu leiten nach jeder andern. Ueberzeugt, oder überredet, oder überraſcht — denn Zweideutigkeit war doch nun einmal mein Thema — gab das gutmüthige Weib Glük und Willen in meine Hand, und ich küßte dafür die ihre.

* * *

Den 18ten.

Heute Abend iſt der alte Bund zwiſchen dem Fürſten und der Fürſtin, wie die Welt glauben muß, erneuert, im Grunde aber ein ganz anderer geſchloſſen worden voll tiefen Sinnes und abgewogener Wahrheit.

XVII.

Laurette von Wallenſtädt an Ferdinand von Seltiz.

* * *, den 24. December.

Sie ſind mir zwar, mein wertheſter Herr Profeſſor, die Antwort auf eine fröhliche Nachricht, die ich Ihnen vorigen Sommer mittheilte, in aller Höflichkeit ſchuldig geblieben. Ich hadre aber deswegen nicht mit Ihnen. Sie opfern, wie ich weiß, jede Minute dem Staate und küſſen ſogar Ihre liebe Frau in keiner andern Abſicht, als um das Wohl des Ganzen zu befördern. Ich als Weib fühle meine ſubalterne Beſtimmung. Was kann ich alſo Pflichtmäßigeres thun, als mein Schikſal leiden und den Sultanen der Natur, wenn ſie nicht einſchlafen

konnen

können, Mährchen in Scheherazadens Geſchmak erzählen?

Mein heutiges Mährchen iſt indeß ſehr kurz. Es heißt: Graf Donamar taumelt ſchlaftrunken an einem Abgrunde umher, und Laurette von Wallenſtädt ſteht hinter ihm, ſich zu rächen.

> Tu dunque avrai da me ſolazzo e gioia?
> Jo lagrime da te, ſoſpiri e guai?
> Jo vò per le mie man ch'ora tu muoia!
> Che troppo lieve e facil morte ſai *)

Ich meine nicht Sie, Herr Profeſſor, ſondern Ihren ſehr werthen, in Sinnloſigkeit verlohrnen Freund. Auch ſeze ich, Ihrer Beruhigung wegen, in Proſe hinzu, daß Sie, bis izt noch den Trauerflor ſparen können; denn bis zum Tod' und Sterben ſoll es nur figürlich

---

*) Du wollteſt Freud' und Wonne mir verdanken,
Und ich verdankte dir nur Ach und Weh?
Empfang den Tod — Du ſtürbeſt ſonſt gemächlich
Nach deinem Sinn — Empfang den Tod von
Mir!

kommen. Aber warnen Sie Ihren ſehr werthen Freund, wie ich's ſelbſt gethan haben würde, wenn er ſich nicht an meinen Briefen die Augen krank läſe, und ſagen Sie ihm, daß ich Sie darum erſucht habe. So will es die Ehre!

XVIII.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltz.

Den 1ſten Jan. 1760.

Fortgewirbelt im reiſſenden Strome der Bürgerthätigkeit muß ich jeden Erhohlungsaugenblik wie ein Soldat ſeine Beute erobern. Aber auch dies iſt gut. Wenn ich, ermüdet von der Laſt des Tages, zurükſinke in mich ſelbſt, dann genieſſe ich das Glük des Wandersmanns, der, ohne Verlangen nach mehr, in der Herberge ſchweigend auf ſeiner Bank ſizt. Das Gefühl, etwas gethan zu haben, giebt Kraft, etwas zu thun, und dazu eine Art von Zufriedenheit, die einem jugendlichen Herzen, das auf den Flügeln des ungebundenen Verlangens um Blumenhügel und Felſenabhänge ſchwärmt, in allem ſeinen üppigen Wohlſeyn nicht zu Theil wird. Dies ſei meine Neujahrsbetrachtung.

Heute wird durch mein erſtes Edikt eine Steuer aufgehoben, über die das Volk ſchon lange gemurrt hat. Das Surrogat, wodurch ich dieſen Abgang der öffentlichen Einnahme erſezen will, darf ich noch nicht nennen; denn ich ziele nach dem Schazkaſten des Fanatiſmus.

Soll aus meinem Volke etwas werden, ſo muß ich es, eh eine Tugend unter ihm wurzeln kann, erlöſen aus der Knechtſchaft des Pfaffenthums. Ein unbarmherziger Stoß nach dem andern muß dies alte Gebäude aus allen ſeinen Fugen ſprengen, damit es am Ende wie von ſelbſt einſtürze, und ich einen Tempel der Nationalherrlichkeit erbauen könne aus den Trümmern. Du erinnerſt mich an die Gewalt des heiligen Wahns über alle Köpfe, deren er ſich einmal bemeiſtert hat? Aber haſt du nicht an zwei Feinde gedacht, die ihm Stand halten können? Der Eigennuz und die Fröhlichkeit ſollen mir Vivat jauchzen, wenn der Wahn ſein Anathema donnert. Deswegen hob ich die läſtige Abgabe auf und laſſe heute eine Spende austheilen unter die Armen. Uebrigens hör' ich regelmäßig die Meſſe — für zt nehmlich.

Mit unſerm Fürſten iſt es unterdeß ſchlimm geworden. Seine Gedankenloſigkeit nimmt zu und ſeine Kraft ab. Noch immer will keiner der Aerzte mit der Sprache heraus. Nur iſt ihm ſtrenge geboten worden, des Nachts — verſteh mich wohl — allein zu ſeyn. Wenn die Stunde des Schlafengehens kömmt, muß er der Fürſtin, an die er faſt wieder verliebt geworden iſt, eine gute Nacht wünſchen, ohne ſie zu küſſen. — Doch warum verheimliche ich dir den Skandal? Ein ſchnödes Gift, das der arme Sünder von Paris mitgebracht hat, iſt bei der ſtarken Verkältung auf ſein Gehirn gefallen. Mich ekelt, weitere Meldung davon auf dies reine Papier flieſſen zu laſſen.

* * *

Den 7ten.

Der Einfall, mich ſo eng zu verwickeln mit der Fürſtin, kann mir theuer zu ſtehn kommen, nun es mit dem Fürſten ſo raſch bergunter geht. Nun darf ich, wenn ich ihre Meinung nicht verſtehn will, keine Beſorgniß mehr vorſchüzen: denn einem ſolchen Eheherrn kann Jeder, wem es ein Ernſt iſt, ſeine Frau vor ſeinen leiblichen Augen entführen. Und doch — bei Franziſka's heiligem Namen! — ich laſſe Alles ergehen über mich, wenn es gilt, Franziſka's Gedächtniß in mir nicht zu entadeln.

Unſre Italiener ſind angekommen. Hofesluſt aller Art ſollte nun die Augen der Neugierde weglenken von meinen Werken, und ſiehe! der Landesvater, um deſſen Zerſtreuungsbedürfniß alle Köpfe ſich drehen mußten, hütet das Zimmer und ſpielt Lotto mit einer kleinen Mohrin. Alle, die ihn umgeben, ſind freilich meine Leute.

Ein Beſuch des Troſtes iſt mir geſtern gekommen. Clarton iſt hier. Aber es ſcheint, als ſollten wir beiden einander immer nur in einer ſchiefen Richtung berühren.

Die Wallenſtädt, weiß ich, macht große Geſchäfte zu Mon*** bei der alten Dame. Das mag ſie denn! Solange mir niemand den Fürſten ſtiehlt, lächle ich zu allen Verſchwörungen gegen meine Krone. Könnt' ich nur auch dann lächeln, wenn ich meiner ganzen Politik überhoben ſeyn möchte! —

Graf S** und Hauptmann M** werden von mir belohnt nach Maaßgabe ihrer Ergebenheit. Jenen, der in Schulden ſteckt, habe ich mit einer Penſion beglückt, und den Hauptmann zum Oberſten befördert. Die beiden ſind alſo gebunden. Aber auch feſt genug? —

Weißt du nicht, wo — ich darf doch fragen? — Franziſka meiner gedenkt? —

Mein Kopf iſt wüſt und mein Herz ſehnt ſich zu ſchlummern neben San Giuliano.

* * *

Den 16ten.

Heute bricht die Sonne durch das Gewölk; morgen iſt es wieder trübe rund um mich her. So wechſeln meine Tage. Aber ich ſehe auf mein Ziel und reiſſe mich gewaltſam aus mir ſelbſt heraus. Thu mir nur, ich bitte dich ernſtlich, den Gefallen, mich nicht mehr einzuladen in deine glückliche Häuslichkeit! Im Getümmel muß ich ruhig arbeiten.

Clarten weiß vermuthlich nicht, wie er ohne Noth und Beruf durch ſein Hemmen und Warnen mir den lezten Gewinnſt am Leben vereitelt. Wenn es wahr wäre, was er mir zu verſtehen giebt, daß man im Volke murrt über mich und meine Werke, ſo würde ich denn doch wohl nicht einen Schwarm von Dank jauchzenden Begleitern um mich haben ſo oft ich mich, nach meiner Gewohnheit, zu Fuß ſehen laſſe.

Während unſre kleine Landesarmee der groſſen heiligen Reichsarmee zugeſellt iſt, müſſen unſre Bürgersſöhne mit Waffen umgehen lernen.

Die Väter klagen dabei über Dienſtzwang. Wenn ſie aber meinem guten Willen auf die Spur kommen, werden ſie ſchweigen, und wenn ich durch dieſe Waffenübungen erreicht haben werde, wovon ich noch nicht einmal reden darf, wird ein Enkelgeſchlecht mir Dankfeſte feiern.

* * *

Den 25ſten.

Ein Beiſpiel, wie auch Miethlinge ihren Dienſt mit Eifer verwalten. Graf S** und der Oberſte M** haben mir Briefe gezeigt, eigenhändige Briefe von der alten Dame, worin ſie dieſe ihre Abtrünnigen einladet unter ſchimmernden Bedingungen, zum verlaſſenen Glauben an ihre vorige Gottheit zurückzukehren.

Graf S**, in allen Hofeskünſten bewandert, kam auf den verſchmizten Einfall, er und M** wollten die Miene annehmen gegen die alte Dame, als wären ſie wieder gefangen worden an der ſonſt ſo gefährlichen Angel; mit meiner Bewilligung wollten ſie die Alte öffentlich beſuchen und mir zurükbringen, was ſie in aller Ergebenheit zu Mon * * erhorchten. Wer hätte nicht Ja geſagt zu ſo einer wohlerſonnenen und eines beſſeren Kopfs würdigen Kriegsliſt?

XIX.

XIX.

John Clarton an Ferdinand von Seltiz.

(Aus dem Franzöſiſchen.)

* * *, den 29ſten Jan.

So wie ich Sie, mein Herr, dem Namen nach ſchäze, glaube ich aller Entſchuldigung überhoben ſeyn zu können, wenn ich Sie ohne Wiſſen ihres Freundes Donamar erſuche, mir ihn retten zu helfen. Guter Rath iſt bei ihm verloren. Er iſt wirklich gemüthskrank, und ohngefähr in dem Zuſtande eines Betrunkenen, der uns verſichert, daß er ganz nüchtern ſei. Wir müſſen keine Abrede mit ihm nehmen, ſondern handeln an ſeiner Statt.

Ich bin nur wenige Tage hier, und ſehe Verrätherei überall, während der, auf den alle Pfeile, wahrſcheinlich in Einem Augenblicke, hinfliegen werden, verlaſſen ſteht und ganz ſicher ſich wähnt. Auf dem Schloſſe Mon ° ° kommen die famöſe Laurette, der Pater Wolfgang, und, mit Donamars Bewilligung, nun auch noch der Graf S ° ° und der Oberſte M ° °, alle Tage zuſammen bei der alten Fürſtin. Iſt es möglich, das Ungewitter abzuleiten, eh es einſchlägt, ſo laſſen Sie es uns verſuchen! Noch verzweiſle ich nicht; aber ich bin hier fremd und bedarf Unterſtützung.

XX.

Graf Donamar an Ferdinand von Seltiz.

* * *, den 7ten Febr.

O wie alltäglich unweiſe rächen ſich doch die Menſchen, wenn Rache allein ihre Gedanken regiert! In dieſem friedſamen Städtchen führte der Pöbel geſtern das Schauſpiel eines Tumults auf. Man ſchrie gegen den Kezer-Geheimenrath. Aber die Schreier wurden gegriffen, und der Haufe zerſtreute ſich von ſelbſt, als der Oberſte M * * die anderthalb Mann Landmiliz aufmarſchiren ließ, woraus izt unſre Garniſon beſteht. Wer waren denn die Aufwiegler? — Wer ſonſt, als die Orang-Utangs, die ihren geiſtlichen Tod vorempfinden? — Aber ſie haben glühende Kohlen auf ihre eigenen geſchornen Häupter geſammlet. Wer den Krieg heimlich fodert, muß ihn öffentlich erhalten. In der Rüſtung der Wahrheit, das Schwerdt des Menſchenſinns in der Hand, will ich das Heuſchreckenheer der Heuchelei auseinander ſchlagen, und der Kabale exemplariſch beweiſen, daß ihre Pfeile wie Regentropfen herabfallen an meinem Panzer. Ich bin todt für die Freuden der Welt, aber für die gute Sache lebendig mit Leib und Seele.

* * *

Den 11ten.

Wie? Vergiftet werden? Das muß, auch wenn man wie eine welke Blume da ſteht, ein widerwärtiges Ende ſeyn. Aber darf man ſo etwas befürchten im Lande, wo die Unnatur des Pfaffenſinns nur die Köpfe und nicht die uralte Redlichkeit der Geſinnung verwirrt hat?

Uebermorgen kömmt mein großes Edikt, wodurch der ſogenannte geiſtliche Stand für ſteuerpflichtig erklärt und allgemeine Religionsduldung eingeführt wird, an's Licht; übermorgen, wo, wie Graf S** ausgehorcht hat, ein neuer Tumult meine Regentenkunſt auf die Probe ſtellen ſoll.

* * *

Den 12ten.

Der Morgen iſt da. Der Abend wird kommen. Heute publicire ich mein Edikt. Ein Feiergefühl, das nicht oft in meinem Herzen vorſpricht, macht mich zufrieden mit mir, wenn ich gleich die Ruhe nicht finde, die ſonſt mit der Zufriedenheit Hand in Hand geht.

Alle Vorkehrungen, den Tumultuanten nachdrücklich ihre Ungebühr zu verleiden, ſind durch den rüſtigen und verſchmizten M * * im Stillen getroffen worden. Dem Fürſten kann kein menſchliches Weſen ein Wort ſagen, ohne daß ich's auf der Stelle erfahre. Er geht wieder aus, aber umgeben von meinen Beſoldeten.

Damit die vermummte Schaar ſich recht tief den Gedanken in's Herz präge, daß der Miniſter ſeiner Sache gewiß iſt, wird heute Nacht bei Hoſe ein glänzender Ball gegeben, und ich werde zum Tanz auffodern — Lauretten von Wallenſtädt.

Die Materialien zum Mauſoleum, das ich meinem San Giuliano errichten will, ſind nun beiſammen. Komm doch einmal zu mir, Lieber, und betrachte in der Nähe den erſten Ekſtein!

XXI.

John Clarton an Ferdinand von Seltiz.

* * *, den 13ten Febr.

Wenn Ihnen, mein Herr, Ihre Geſchäfte bisher nicht erlaubt haben, zu Ihrem Freunde zu reiſen, ſo lange er noch unverloren war, ſo werden ſie es Ihnen gewiß nun erlauben, da er ſo gut wie verloren iſt. Kommen Sie! Helfen Sie! Denn ſeit lezter Nacht liegt Donamar in Ketten und Banden.

XXII.

Laurette von Wallenſtädt an die Marquiſin von Fougeres.

* * *, den 13 Febr.

Die ſchlanke Tanne brach und fiel. Es leben alle Medeen! Mir ſchimmert die Welt im Frühlingslicht. Meine Wangen blühn wieder jugendlich auf. Mir tanzt das Herz im Buſen. Nun tret' ich wieder ohne Scheu vor meiner klugen Freundin auf, die ſchon glauben konnte, ich ſei ein Kind der Trübſal geworden. Denn er liegt, der ſinnloſe Verächter meiner Zärtlichkeit, er liegt in der Tiefe des Kerkers, ergriffen, überwältigt und niedergeſchmettert durch Mich.

Was für eine Miene er ziehn mag in ſeiner neuen Behauſung, der hochfahrende Meditationsmann mit allen ſeinen kreiſenden Phantaſien!

ſen! O daß mir der Wohlſtand nicht erlaubt, ihn zu ſehen in ſeiner Erniedrigung, wie er ſich zuſammenkrümmt und ſeine Ketten ſchüttelt, wenn er nun an mich denkt, nun! Denn er weiß es — ich hab' es ihm durch meinen dienſtbaren Grafen S * * in's Ohr raunen laſſen, als er an Ort und Stelle geſchleppt wurde — daß er durch Mich geſtürzt iſt, durch Mich!

Faſt hätte das Mitleid meine glühenden Entſchlüſſe erkältet, als ich den romantiſchen Donamar vergebens ſuchte, der es werth war, daß Laurette von Wallenſtädt ihm nachſchwebte auf den Flügeln der Rache, und an ſeiner Stelle einen Kopfhänger fand, ein platoniſches Thier, das zu fliegen vermeinte, indem es am Boden kroch, einen eingebildeten Klügling, der den Monarchen ſpielte, aber ſo, als hätte er das Vorbild zu ſeiner Rolle aus einem Gukkaſten genommen. Der iſt doch unmöglich dein Liebling! ſagte ich zu mir, als ich ihn wiederſah. Den überlaß ſeiner Poſſierlichkeit und reiſe nach Frankreich! Aber ich beſann mich, und blieb zu * * * aus zwei Gründen; einmal, weil ich gekommen war, und zweitens, weil der Herr Miniſter ſeine politiſchen Ungereimtheiten, die mich nichts angingen, zu krönen geruhte mit einer menſchlichen, die eine tödtliche Beſchimpfung meiner Liebe zu ihm mit Recht heiſſen konnte.

Als ich in Berlin die verlaſſene Dido vorſtellen ſollte, und mich doch nicht ſonderlich grämte, wußte ich noch nicht, daß eine ältere Leidenſchaft im Kopfe oder Herzen meines Helden ein Irrlichtſpiel trieb. In Caſſel gingen mir die Augen auf. Ich ſah — Sie waren Zeugin — das Fräulein ſeines Herzens und gab — das ſagte ich Ihnen freilich nicht — meine Wünſche verloren. Warum das? Weil, wenn Reize Reizen die Wage halten und der Mangel eigenthümlichen Geiſtes vergütet wird durch eigenthümliche Empfindſamkeit, die zweite Liebe ſich fügen muß unter den Zepter der erſten. Sie ſehen, liebe Marquiſe, ich laſſe fremdem Verdienſt Gerechtigkeit wiederfahren. Hätte nicht die Kränkung an meiner Geſundheit genagt und mich verdrießlich gemacht, vermuthlich hätte ich dann ſogar dem

Verbrecher — denn mich zu verachten, war und blieb ein Verbrechen — Gnade für Recht angedeihen laſſen. Aber was mußte ich erleben, als ich am Hofe zu *** ankam! Eben der Donamar, der ſich erniedrigt hielt durch ſeine Liebe zu mir, fühlte ſich nicht zu gut, eine alltägliche Intrigue zu ſpielen mit — der Titel macht die Würde nicht aus — einem alltäglichen Weibe. Alſo aus Politik ſich zu erniedrigen, dagegen wehrte ſich der Verächter meines uneigennützigen Freudenſpiels nicht? Um eine Herrſchaft zu ſtehlen, hielt er's für ſchön und ſeiner Hoheit werth, die warmen Lebenswallungen der Natur herabzuwürdigen zum Dekmantel froſtiger Zwecke? Oder — denn wer Einer Kleinheit fähig iſt, von dem darf man alle vermuthen — war es gar die Fürſtin was den delikaten Kenner, der ſonſt ſo erbaulich philoſophiren konnte über Weiberwerth, diesmal das Weib überſehen machte? — Wie dem auch ſei; wie auch immer ſein Herz ſich mit ſeinen Zwecken vertragen haben mag; Schande über ſein Herz! Schande über ſeine Zwecke! Schande über mich ſelbſt, wenn ich nicht ſo einen jeſuitiſchen Tugendritter in den Staub geworfen hätte, wo er nun liegt und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt!

Billigen Sie, wie Sie müſſen, liebe Freundin, die Gründe meines Krieges, ſo nehmen Sie nun auch Theil an dem officiellen Berichte von meinem vollſtändigen Siege.

Lange zog ich den Faden hin und her, durch den ich die beiden betrübten Schweſtern im Kloſter W** hineinziehen wollte in meine Kunſt. Sie paßten aber zu wenig in die Anordnung der übrigen Maſchinen. Ich begnügte mich alſo damit, ſie unter ſich zuſammenzufügen durch einen Brief, und gewährte mir auf eine einträglichere Art die Freude an bunter Verwickelung.

Wacker vorgearbeitet hatte mir mein philoſophiſcher Phantaſienheld. Unbeſonnen wie ein achtzehnjähriger Wildfang und vermeſſen wie ein erfahrner Cäſar hatte er ſchon angefangen drüber und drunter zu werfen, was ſeine Hand erreichte. Das Donnern und Blizen glaubte er zu verſtehen, wie jener Stümper in der Fabelwelt, ch habe ſeinen Namen vergeſſen, der, um Ju-ltern zu necken, ein blaſphemiſches Gepolter rieb, bis ihm der wahrhaftige Donner auf den Kopf ſchlug. Wohin aller der Unfug zielte, darber dachte Herr Donamar vielleicht ſelbſt nicht mmer einerlei; denn er iſt einer von den Köpfen, die des Abends ſich fragen, was ſie doch des Morgens eigentlich wollten. Ein idealiſches Himmelreich auf Erden zu gründen, war, meinem Vermuthen nach, ſein eifrigſtes Beſtreben. Schon in Berlin, als er noch mein war, ſchlüpfte mir ſein Verſtand manchmal davon in eine ſelbſtgemachte politiſche Welt, oder baute Schlöſſer in Aſia und Afrika, wenn ich meinte, mein Kanapee ſei das Elyſium aller ſeiner Gedanken.

Der künftige Geſchichtſchreiber des Fürſtenthums * * * mag alle die Queerſprünge des geweſenen Miniſters regiſtriren. Ihnen, meine Freundin, und mir mögen diejenigen genügen, durch die er mir auf halbem Wege entgegen kam, wo meine Gerechtigkeit ihn ſuchte.

Die Seele der ganzen Landesregierung war ſeit langen Jahren die alte verwitwete Fürſtin. Wer ihr im Amte folgen wollte, mußte ſie zur Seite ſchaffen ſo gewiß, als ein Baumeiſter zuerſt den Plaz aufräumen muß, auf dem er bauen will. Aber wie mußte dies geſchehen? Das war eine gefährliche Frage. Wie löſte ſie Donamar? Er exilirte ſeine Todfeindin aus den Gränzen ihres Einfluſſes. So weit richtig und gut. Aber wer, der bei Sinnen iſt, wird eine exilirte Todfeindin ſich ſelbſt und ihrer Rachſucht überlaſſen? Donamar that es. Sein großer Geiſt fand es überflüſſig, ſich zu bekümmern um die Kleinigkeiten, die zu Mon * * gedacht und beſchloſſen wurden. Schloß Mon * * war alſo allen Verſchwörungsluſtigen von ihm ſelbſt angewieſen worden zum Ort der Verſchwörung.

Zweitens. Der Abgott des Pöbels und der erſte Rathgeber der alten Fürſtin war ein ſchlauer geiſtlicher Mann, der Pater Wolfgang. Oeffentlich und ohne allen Vorwand verbot Herr Donamar dieſem den Hof. Knirſchend vor Rachſucht ſchlich ſich der Prieſter aus der Stadt und fand richtig den Weg nach Mon**.

Drittens. Zwei mittelmäßige aber brauchbare Köpfe, der Graf S** und der von ſeinem zweideutigen Gönner zum Oberſten erhobene Hauptmann M** waren, ſo lange die alte Fürſtin regierte, belohnt und geehrt worden dafür, daß ſie den thörichten Oberherrn in Zucht und Ordnung hielten. Beide wurden zur Seite geſtoßen von dem neuen Ankömmlinge, und nachher, als ſie erbittert genug waren, von ihm wieder angelokt durch Geld und Ehre. Sie verſtanden ihren Vortheil, nahmen Donamars Gaben mit der linken Hand und reichten die rechte heimlich der alten Fürſtin.

Viertens. Die Nationalheerde, das Volk dieſes Landes, war gewohnt, geſchoren zu werden zu beſtimmter Zeit nach der Regel des Herkommens und der Ordnung. Der neue Miniſter glaubte zuverſichtlich, großen Dank einzuernden, wenn er dem Scheeren ein Ende machte, und bedachte nicht, daß ein gedankenloſer Haufe ſich lieber nakt ausplündern läßt, wenn es das

Herkommen ſo' will, als ſich wohlbefinden lernt gegen die alte Sitte. Das Volk fürchtete ſich vor Donamars Milde.

Fünftens und leztens. Vornehm und Gering war verſunken in dumpfe Bigotterie. Herr Donamar wurde von allen Seelenverwaltern für einen Kezer erklärt, und von nun an galten im Volke ſeine liebreichſten Vorkehrungen für Werke Beelzebubs.

Aber, ruft meine liebe Marquiſe aus, wenn die Conſtellation ſo unglücklich für den Mann der Zuverſicht ſtand, ſo darf ſich Laurette ihrer Lorbeeren nicht eben rühmen! — So ſcheint es, meine liebe Marquiſe. Und doch hätte ohne mein Zuthun der ſchöne Deſpot noch über Jahr und Tag deſpotiſiren können, allen ſeinen Haſſern in's Angeſicht. Plane entwerfen, das konnte diesmal eine alte Matrone auch; und an Händen zur Ausführung war kein Mangel. Aber Eins fehlte, Eins, was eben diesmal nöthiger war, als weiſer Rath und gehorſame That — ein kühner Gedanke, den Gewaltigen durch Gewalt zu erlegen. Dazu hatte kein Prieſter- und Matronenronenwiz den Aufſchwung. Auch war mir's nicht gleichviel, ob ich Rad oder Stahlfeder in der Uhr wurde. Sollte ich mir gefallen in meiner That, ſo mußte um Meinetwillen ein Paladin auftreten gegen Meinen Freund, und ein Händedruk von mir mußte den ſtürzen, der meine Küſſe verſchmähte.

Einer Aufmerkſamkeit, zu der ſich die ſchwachen Gemüther an dieſem Hofe der Finſterniß nur langſam verſtehen wollten, würdigte mich raſch und herzhaft der Oberſte M**; kein lieblicher Paladin übrigens; aber doch ein rüſtiger; und darauf kam es mir an. Er drängte ſich an mich; und ich blikte durch ſeine kleinen Augen tief in das Dunkel ſeines ſchadenfrohen Geiſtes. Er beſuchte mich allein. Wir wurden vertrauter. So erfuhr ich gelegentlich, daß ein Verrätherſtreich gegen eben den Donamar, dem er noch kürzlich Ergebenheit geſchworen hatte, ſo recht etwas nach dem Herzen dieſes M** war.

Weit mehr Mühe hatte ich, an dem glatten Grafen S** eine Seite zu entdecken, an der ich ihn faſſen und halten konnte. Auf's Ungewiſſe ſich einzulaſſen, war er zu behutſam, und etwas zu wagen, zu feig. Donamar half ihm, ſeine Schulden zu bezahlen. Von meiner Bekanntſchaft befürchtete er, ſie möchte ihn in neue verwickeln. Aber zum Glük trug er unter ſeinen ſchimmernden Qualitäten keine ſo zu Schau, als ſeine Eitelkeit. M** mußte ihm vorplaudern, Donamar mache ſich gern luſtig über ſeine Puppenfigur. Das ſtach dem Männchen in's Herz. Darauf mußte ihm derſelbe Demonſtrator Donamars nahen Untergang demonſtriren. Das lokte ihn endlich herbei, an meine Seite zu kriechen.

Jezt eröffnete ich meinen Feldzug. Jezt überreichte ich meinen Operationsplan der alten Fürſtin, bei der ich zwei neue Alliirte, den Pater Wolfgang und den Exminiſter R***, vorfand. Manche Seſſion hatten wir Verſchwornen ſchon gehalten, wovon keine Meldung nach dem feindlichen Kabinette gedrungen war, als ich's bedenklich fand, daß die beiden vermeinten Getreuen Donamars nicht zugegen ſeyn konnten, wenn etwas Wichtiges verhandelt wurde. Mit Bewilligung der alten Fürſtin und ohne ſie zu compromittiren verfertigte ich alſo einige myſteriöſe Briefchen, angeblich gerichtet an den Grafen S** und den Oberſten M**. Dieſe Briefchen mußten die beiden Herren als einen Beweis ihrer unbegränzten Ergebenheit ihrem großen Gönner feierlich zur Einſicht überreichen, als wären ſie ihnen von der alten Fürſtin wirklich zugeſandt worden. Der treuherzige Donamar nahm im guten Ernſte die Maſke für ein Menſchengeſicht und trat recht mit einem gemeſſenen Schritt in die Falle. Nun rückte Graf S** — alles auf mein Anſtiften, verſteht ſich — mit dem wizigen Vorſchlage heraus, er und M** wollten ſich ſtellen, als hätten die Briefe ſie innig durchdrungen, und öffentlich zur alten Fürſtin gehen, um zu erkundſchaften, was man zu Mon** für arge Gedanken hege. Der ehrliche Selbſtherrſcher nahm dies für eine Meiſterliſt und lieferte ſich uns ſelbſt in die Hände. Von nun an nahmen die beiden Vielgenannten öffentlich Theil an den Berathſchlagungen, die wir ſo regelmäſ-

ſig

ſig hielten, als wären wir insgeſamt autoriſirt geweſen durch eine hochfürſtliche Beſtallung.

N**, der ſtreitfertige Oberſte, war ganz mein unterthäniger Diener geworden. Er, und kein Andrer, mußte zuſchlagen, wenn die Stunde gekommen war, wo Gewalt gegen Gewalt ſich empörte. Gewalt? Ja, liebe Marquiſe, juſt die. Gegen Kabalen war unſer Feind gerüſtet, gegen Gewalt nicht. Er mußte niedergeworfen werden im ſtrengen Sinne des Worts; und dazu hatte kein Pfaff und keine Matrone den Muth; dazu mußte Ich die Rollen vertheilen.

Das erſte große Geſchäft meines Oberſten war, ſeinem phantaſirenden Gönner das Obercommando über die ganze Garniſon dieſes Hauptſtädtchens abzuliſten. Ein Auflauf des Pöbels, den Pater Wolfgang durch die dritte Hand dirigirte, unterſtüzte jenen Anſchlag; und er gelang.

Es war ruchtbar geworden unter den chriſtlichen Gemeinden hieſigen Orts, daß der freigeiſtiſche Staatsverwalter den Klerus angreifen würde durch ſein nächſtes Edikt. Wer dem Reformator die erſte Notiz davon abgeheuchelt hatte, war wieder Graf S * *. Er mußte es alſo auch ſeyn, der die Botſchaft zurüktrug, die Feinde des Herrn Miniſters hätten, zufälligerweiſe, auf eben den Tag, wo das Edikt erſcheinen würde, einen neuen Tumult angeſponnen. Dieſem vorzubeugen, erhielt kein Andrer die Vollmacht, als der Oberſte M * *. So wirkte mein ganzes Maſchinenwerk auf Einen Punkt hin. Denn meine That ſollte gethan werden an dem glüklichen Tage, wo mir das ganze gläubige Land Beifall klatſchen mußte, wenn ſie gelang.

Geſtern gegen Mittag wurde das große Edikt publicirt; und wie ein Bienenſchwarm um den geliebten Honigkorb, den eine fremde Hand ausleeren will, ſchwärmte ſummend das ganze geiſtliche Heer dieſer Stadt um die Herzen der Gläubigen. Hier murmelte, dort fluchte man laut gegen den Kirchenräuber. Der allgemeine Unwille drang hinauf in's Schloß. Aber der Adler, der ſich längſt blind geſehen hatte an der Sonne ſeiner Hoheit, achtete nicht des niedern

Geflügels. Daß alle Welt ihn bewundern möge in der Glorie ſeiner Unüberwindlichkeit, gab er bei Hofe einen Ball. Und wahrhaftig, er glänzte noch einmal, der lezte Strahl der untergehenden Sonne!

Wie er daherſchritt, der glorreiche Potentat, neben dem Jammerbilde, ſeinem unterworfenen Gebieter! Etwas hagrer und blaſſer war er geworden ſeit der Zeit, wo er mir aus den Armen lief. Aber die Veränderung ſtand ihm nicht übel. Schwärmende Sicherheit im Auge, das mich bis dahin nur mit düſtrer Verwirrung angeblikt hatte, nahte er ſich mir, freundlich und leicht, fragte nach meinem Befinden, und — foderte mich zum Tanz auf. Mich? Nachdem er mit der Fürſtin vor meinen Augen ſchön gethan hatte, mich? Ha! Mir zukten alle Nerven, und mein Athem wäre Flamme geworden, wenn die Glut der Rache das, was körperlich iſt, entzünden könnte. Aber ich lächelte dem Verräther die huldreichſte Bereitwilligkeit zu. Zur Freude aller Zuſchauer gelang uns die ſtolze Menuett; zu meiner ſüßeſten Befriedigung der leichtſinnige engliſche Tanz. Noch einmal zukte die rechte Hand des Uebermüthigen in meiner linken. Noch einmal trug ſeine Schulter meinen Arm. Sein umdämmertes großes Auge ſprach den Schwindel ſeines Herzens aus; und mein Buſen klopfte von Entzückung, die Laufbahn der Kunſt ſo zu vollenden. —

Doch zurük, mein Geiſt, zum ſtillen hiſtoriſchen Styl. Es war zwiſchen Ein und Zwei Uhr nach Mitternacht, als der Fürſt den Saal verließ. Wir lauerten mit Schmerzen auf den Augenblik, wo Donamar ihm folgen würde. Es ſchien auch, als wollte das Schikſal den Thoren, der ſeine Rolle ausgeſpielt hatte, nicht länger auf dem Theater dulden. Nach einer Viertelſtunde ging auch er davon. Sogleich winkte ich meinem Oberſten, und dieſer verſtand mich, folgte Donamarn auf dem Fuße nach, verſicherte ihn noch einmal, ſeine Veranſtaltungen hätten allen Unruhen in der Stadt vorgebeugt, und überredete ihn, ſich zur Ruhe zu begeben. Der Fürſt war, als M** mir die lezte Nachricht brachte, ſchon in den Federn verſunken.

Jezt brach auch ich auf. Gegen drei Uhr kam M** in meine Wohnung und ſagte: „Nun!“ — Und ich wiederhohlte: „Nun!“ — Zugleich zeigte er mir noch einmal die nöthigen Papiere, und meldete, daß der Ball geendigt und im Schloſſe alles ruhig ſei. Einige herzhafte Worte von mir gaben ſeiner Kühnheit den lezten Stoß. Er ging zur That, und mein Herz pochte ihm nach.

Von nun an, liebe Freundin, erzähle ich wie ein Zeitungsſchreiber, was ich gehört, und nicht mehr, was ich geſehn habe. M** eilte nach der Hauptwache, wo, mit Vorwiſſen Donamars, das ganze Militär, ſeinen Befehl erwartend, unter dem Gewehre ſtand. Alle Offiziere verſammelten ſich um ihn, und er las ihnen von einem groſſen Papier eine Ordre vor, die wir, im hochfürſtlichen Namen, zu Mon** zu verfaſſen uns die Freiheit genommen hatten. War das unrecht? Nicht im mindeſten, liebe Marquiſe. Denn was dem Einen billig iſt, iſt dem Andern recht. Wir thaten, was uns unſer Gegner gelehrt hatte, indem wir den Namen des blödſinnigen Landesvaters zu unſern Zwecken gebrauchten. Den kleinen Zuſaz, daß wir auch die fürſtliche Unterſchrift nachgemahlt hatten, müſſen Sie auf Rechnung der Umſtände ſchreiben. In der Ordre ſtand ohngefähr dies, daß Se. Durchlaucht das Land von einem gefährlichen Feinde zu befreien ein ungewöhnliches Mittel zu ergreifen ſich genöthigt ſähen und in dieſer Abſicht Ihr geſammtes Militär anwieſen, dem Oberſten M** pünktlichen Gehorſam zu leiſten. Die Offiziere ſtuzten, aber zu widerſprechen wagte keiner.

Leiſe, als ſollte eine Feſtung überrumpelt werden, zog M** an der Spize ſeiner Schaaren durch die nächtliche Stille dem Schloſſe zu und umringte es. Er ſelbſt hatte die That auf ſich genommen, ſeinen Beförderer im Bette zu arretiren. Graf S** mußte das Zimmer des Fürſten erobern und dort wichtige Dinge beſorgen. Die Soldaten waren befehligt, ſich nicht zu rühren, bis der Oberſte ein Zeichen geben würde. Dann ſollten ſie aus vollem Halſe wieverhohlen, was ihnen einige von dem Oberſten beſonders inſtruirte Offiziere vorrufen würden.

M**, unſre Ordre in der linken Hand und den Degen in der rechten, marſchirt mit fünf und zwanzig handfeſten Kriegsknechten ohne Widerſtand durch alle Wachen die Schloßtreppe hinauf. Mit ihm gingen Graf S**, der abgedankte Miniſter K** und der Pater Wolfgang. Sobald ſie oben waren, trennte ſich die Cohorte, und jede Abtheilung folgte ihrem beſondern Führer nach; die Soldaten dem Oberſten; der Pater und der Exminiſter dem Grafen S**.

Noch zu guter lezt drohte das nackende Ohngefähr, unſer ſchönes Werk zu vereiteln. Der Kammerdiener des Fürſten, eine getreue Kreatur Donamars, ſchlief nicht ſo feſt, als ſein Herr, vernahm die Schritte der Eroberer, ſprang hervor, und ſtimmte, als er die gewafnete Mannſchaft erblikte, ein durchdringendes Zetergeſchrei an. Graf S** verlohr die Faſſung. Aber M**, der ſchon vor Donamars Zimmer ſtand, ſprang ohne Säumen zur Seite nach einem Fenſter hin, und gab den Soldaten, die von unten hinaufblikten, mit dem Schnupftuch und einem einzelnen Worte das verabredete Zeichen. Im Augenblik erhub ſich rund um das Schloß ein wildes Tumultgebrüll, das den Kezer-Geheimenrath in die Hölle verwünſchte. Im Augenblik ſchloß Graf S** mit einem nachgemachten Schlüſſel das Zimmer des Fürſten auf und der Oberſte ließ Donamars Thür ſprengen durch ſeine Leute.

Es ſoll ein kläglicher Anblik geweſen ſeyn, wie der ohnmächtige Landesfürſt, durch den unregelmäßigen Nachtbeſuch aufgewekt, vor Schrecken kein Wort hat über ſeine Zunge befördern können. Ihm auch den lezten Reſt von Beſonnenheit zu entreiſſen, ſtürmte ihm Graf S** in's Ohr: „Die ganze Stadt ſei in Aufruhr. Das Volk habe das Schloß umringt, und drohe, es anzuzünden an vier Ecken, wenn der Fürſt nicht auf der Stelle Befehl gäbe, den Grafen Donamar in Verhaft zu nehmen.“ — Dieſe derbe Lüge ſchien zur unbezweifelten Wahrheit erhoben zu werden durch die abſcheuliche Serenate der

Soldaten auf dem Schloßplaze. Dennoch koſtete es den Pater Wolfgang ſeine ganze geiſtliche Redekunſt, den betäubten Fürſten dahin zu vermögen, daß er den zu dieſem Zwek förmlich aufgeſezten und mitgebrachten Verhaftbefehl unterſchrieb. Als er es that, glaubte er auch noch im ganzen Ernſt, ſeinen lieben Freund dadurch der Wuth des Pöbels zu entreiſſen; und das mochte er immerhin glauben; denn für die Fortſezung der Art, ſein ſchwaches Gehirn gefangen zu halten, war ſchon anderweitig geſorgt.

Durch den unterzeichneten Verhaftbefehl wurden alſo unſre eigenwilligen Thaten zum pflichtmäßigen Gehorſamseifer geſtempelt, und unſre Kriegserklärung ratificirt. Das machte aber den Gebrauch eines zweiten und unächten Exemplars, das der Oberſte in der Taſche trug, nicht entbehrlich. Beide Zimmer, das fürſtliche und das oberfürſtliche, wurden berannt in derſelben Minute. Mit dem unächten Verhaftbefehl mußte Herr Dovamar betrogen werden, bis der ächte ankam, und, wenn er auch den einen ſo wenig als den andern zu reſpektiren belieben ſollte, wenigſtens das Gleichgewicht der Beſonnenheit verlieren über den Senſationen, die ſo ein groſes Papier unfehlbar erregt. Auch rechnete ich nicht wenig auf den treflichen Umſtand, daß es gerade M**, der verbindliche Brutus, war, der ſeinen Cäſar zu Boden warf. Die überraſchende Erſcheinung eines Undankbaren ſchüttert nothwendig einen gutgeſinnten Menſchen ſo zuſammen, daß er auf ein Paar Augenblicke die Hände ſinken läßt. Vor keinem üblen Ausgang war mir ſo bange, als vor dem, wenn der tollkühne und zum Hauen und Stechen allzeit fertige Naturmenſch ſich zur Wehre geſezt hatte und wohl gar in die Bajonette gerannt wäre. Aber ich kannte meinen Mann und faßte ihn nach ſeiner Weiſe.

So wie die Thür des Ueberrumpelten aufgeſprengt wurde, raffte er ſich aus ſeinen Federn auf und ergriff ein Piſtol, das an der Wand innerhalb ſeines Bettes hing. Aber der Anblick M**s und des groſen Papiers lähmte ihm den Arm, und eh er ſich beſann, ob er ſein Mordgewehr abfeuern ſollte, hatte es ihm ein [illegible]

gerich

gerechter Trabant ſchon aus der Hand geſchlagen. Drei oder vier Andre hielten ihn, wie die Kampfgeſellen Dudons und Brandimarts den wüthenden Roland, feſt, während ihm der deklamirende Aſtolfo M** den Geiſt des Verhaftbefehls ſo wirkſam wie aus dem berühmten Verſtandesfläſchchen in's Gehirn aufſteigen ließ. Wie es wirkte, zeigte ſich ſogleich. Mein Roland hörte aufmerkſam zu, wehrte ſich nicht länger und ſprach freundlich: „Laßt mich nur los, Kinder! Ich will euch ungebeten folgen.“ —

„Bei Ihrer Ehre?“ donnerte der Oberſte.

„Bei meiner Ehre, verſteht ſich, nicht bei der Ihren!“ erwiederte der witzige Held, und gab ſich gefangen. Ich darf wohl kaum hinzuſezen, daß mir nicht der Oberſte ſelbſt dieſe Antwort überbracht hat.

Ohne eine Sylbe weiter hören zu laſſen, kleidete der Ueberwältigte ruhig ſich an und folgte der Wache in die heimliche Klauſe, wo er ſeitdem anſäßig und wohl verwahrt iſt.

Heute vor Tagesanbruch kam die alte Fürſtin aus ihrem Exil triumphirend in die Stadt gefahren. Sie, der Pater Wolfgang, Graf S**, mein Oberſter und was ſonſt zum Bunde gehört, laſſen ſich's angelegen ſeyn, Seiner kranken Durchlaucht zu beweiſen, daß Dero lieber Denamar ein Verräther war, der in mehr als vertrauter Einigkeit ſich verbunden hatte mit der jungen Fürſtin, und ſeines Herrn ſpottete durch Alles, was er that. Auch hat die genannte junge Freundin des Verunglückten, wie billig, Wache vor ihrem Zimmer erhalten und wird ſo gut als ihr weiland Tröſter in Inquiſition genommen werden.

So, meine liebe Marquiſe, habe ich ein Reich zerſtört, das meinen Rechten zum Troz und Hohn gegründet war. Izt muß ich nun dafür ſorgen, daß die Werkzeuge meiner Rache nicht übermüthig werden und ſich's nicht gelüſten laſſen, ihr unſanftes Spiel zu weit zu treiben mit Meinem Gefangenen. So wie er durch Mich gefallen iſt, ſo ſoll er ſich auch wieder aufrichten durch Mich. Man wird ihm Verbrechen vorwerfen. Man wird ihn examiniren. Man wird ihn ein wenig ängſtigen. Das mag man! Bei der Gelegenheit kühlt ſich ſein Gehirn ab und er wird vielleicht weiſe. Aber weiter ſoll man nicht gehen und ihm kein Haar krümmen. Dafür bin ich noch da!

XXIII.

Ferdinand von Seltiz an ſeine Gattin.

* *, den 25. Febr.

Er lebt noch, liebes Weib! Donamar lebt noch! Aber deine Thränen bei Clartons undeutlichem Brieſe haſt du doch nicht vergebens geweint. Unſer unglüklicher Freund iſt der Rache, der Bosheit und der Heuchelei preis gegeben, und mir iſt es verwehrt, ihn im Gefängniß zu beſuchen. Ich ſoll ihn retten, und weiß nicht, wie? Ich ſoll Herzen erweichen, und ſtoße an Felſen. Durch die Rinde der Bigotterie dringt keine Regung der Menſchlichkeit. Man flüſtert ſich zu, daß ich Donamars Freund bin, mit einer Vorſicht, mit einer Aengſtlichkeit, als wehte ein epidemiſches Gift aus des Edlen laut ausgeſprochenem Namen. Die geſchwäzigſten Lippen werden ſtumm, wenn ich um Antwort bitte auf eine unſchuldige Frage. Auf der Straße zeigt man von weitem auf mich und wer mich kennt, beugt mir aus, wo er mir begegnet.

Ach! Hochverrath heißt das Verbrechen, das Donamar begangen haben ſoll, dieſer Donamar, der, ſo irr er auch ging, dennoch den Weg ſuchte, dies unwürdige Volk zu irgend einer Würde zu erheben. Schmuzige Sklaven, gebrandmarkt von ihrer eigenen Nichtswürdigkeit, fällen mit einer Höllenrichtermine ganz kaltblütig mir in's Geſicht das Urtheil, der Tod ſei eine noch zu milde Strafe für den angeſchuldigten Landesverräther. Dieſe Stimmung des Pöbels — dieſe Erbitterung der Geiſtlichkeit — und dazu der glühende Groll der alten Fürſtin und die Rache Laurettens — ich ſinke nieder unter der Vorſtellung deſſen, was möglich wird durch ſolch eine Verbindung.

Ohne den braven Clarton wäre ich ſchon verzweifelt. Dieſer eben ſo behutſame als unerſchrockene Biedermann hatte ſein Wohlwollen für Donamar klüglich verheimlicht, ehe der unglükliche

glükliche Tag gekommen war, und kann nun das Zutrauen derer benuzen, bei denen er ſich, nur um Donamars willen, vorher Eingang verſchafft hat. Unermüdet geht er von einem Hauſe in's andre, wo er etwas auszurichten hofft. Zum Anfange will er es nur dahin bringen, daß wir unſern Freund im Gefängniſſe beſuchen dürfen, ſollte es auch unter den Augen autoriſirter Zeugen ſeyn. Zum Fürſten ſelbſt erhält niemand, wer er auch ſei, Zutritt.

Donamar ſoll heiter ſeyn in ſeinem Kerker, wie Clarton durch die dritte Hand erfahren hat. Ich traue es ihm zu. Aber man wird ſeine Heiterkeit für Troz erklären und ihn vielleicht um ſo härter behandeln. — O mein Donamar! Das war der Ekſtein, den ich in der Nähe betrachten ſollte!

XXIV.

Laurette von Wallenſtädt an Ferdinand von Seltiz.

Billet.

Den 26ſten Febr.

Wenn ich an Sie ſchreibe, Herr von Seltiz; ſo hat es, wie Sie wiſſen, etwas zu bedeuten. Habe ich Sie durch meine vorigen Briefe beleidigt, ſo erinnern Sie ſich, wie Sie mich zuerſt angriffen in Caſſel. Habe ich Ihnen dennoch zuviel gethan, ſo bitte ich Sie um Verzeihung. Die Zeiten ändern ſich. Ich rede izt zu Ihnen ſehr ernſthaft.

Nur durch mich kann Ihr Freund Donantar vom Tode errettet werden, und Ihre Pflicht iſt es, nur dazu behülflich zu ſeyn. Wollen Sie ſich nichts vorzuwerfen haben, ſo kommen Sie dieſen Abend nach neun Uhr zu mir. Schämen Sie ſich nicht, zu Fuße zu kommen, und ſuchen Sie ſich, wenn Sie die Treppe hinaufgehen, unkenntlich zu machen durch ein Schnupftuch oder einen Mantel. Gehen Sie gerade auf mein Zimmer zu, durch den Saal, rechter Hand. Ich werde meinen Domeſtiken Geſchäfte machen, daß keiner Sie ſehe; und auf mein Kammermädchen kann ich rechnen.

Ihr Verſtand lehre Sie diesmal mir trauen und als einen Beweis meiner Aufrichtigkeit das Geſtändniß annehmen, daß ich — ſehr misvergnügt bin.

XXV.

Ferdinand von Seltiz an ſeine Gattin.

***, den 28ſten Febr.

Ich habe ihn wieder geſehn, meine Theure, unſern — ſoll ich ſagen, unglüklichen? – Nein! Wir ſind unglüklicher, als er — alſo lieber, unſern gefangenen Freund. Ich habe ihn umarmt im Kerker und fühle mich ſo durchdrungen von Hochachtung für ihn, daß ich, wenn er auch nicht mein Donamar wäre, allen ſeinen Verderbern zurufen wollte: Zeigt mir Einen unter euch, der werth war, einem Herrn, wie dieſer, zu dienen! — Clarton ſelbſt, der ernſthafte Prüfer Clarton, ſagte beim Weggehen zu Donamar, als er ihm die Hand reichte: „Wenn es nicht unrecht wäre, könnte ich mich freuen über Ihr Unglük, Denn von heute an bin ich auf keine menſchliche Bekanntſchaft ſo ſtolz, als auf die Ihre.“ —

Aber wie raſch können ſich alle menſchlichen Verhältniſſe ändern unter Menſchen, die ihre Regel für ſich haben und, ich geſtehe es nun ſelbſt, von uns Andern immer beurtheilt werden, und nie begriffen! Wer, glaubſt du, hat mir die Thür des Gefängniſſes geöffnet? Clarton verſuchte viel; aber etwas ausrichten konnte nur — Lourette von Wallenſtädt. Verabſcheue dies Weib, aber bewundere ſie, oder verzeihe wenigſtens mir, wenn ich über den Veranſtaltungen, die ſie izt trifft, unſern Donamar ſeinen blutdürſtigen Feinden zu entreiſſen, vergeſſe, daß ſie es war, die ihn ihnen überlieferte. Ehegeſtern erhielt ich von ihr ein Billet, das ich hier beilege. Die Verzweiflung machte mich beherzt, der furchtbaren Einladung zu folgen; und nun danke ich Gott dafür, daß ich es that. So ernſthaft, so aufrichtig, wie dies wunderſame Weib ſich ſelbſt verkleinerte gegen mich, nahm ſie, faſt möcht' ich ſagen, auch mich gefangen. Sie erzählte mir, wie ſie ſich eingelaſſen habe mit der alten Fürſtin; wie dieſe vom Anfang an ſchlau genug geweſen, ſich nicht merken zu laſſen, daß ſie zu ihrem bitteren Verdruß die erſte Rolle an eine Laurette abtreten mußte; wie aber nun, da die Gefahr überſtanden ſei, das Blatt ſich zu wenden anfange und die alte Fürſtin den Meiſter ſpiele. Der Bruch zwiſchen dieſen beiden Weibern, die einander viel zu fremdartig ſind, um zuſammen beſtehn zu können, iſt alſo unvermeidlich. Schon hat die alte Fürſtin gegen Laurettens Willen eine Commiſſion niedergeſezt, die Staatsverbrechen Donamars und der jungen Fürſtin — denn man findet ſeine Rechnung dabei, daß man dieſe als Mitſchuldige behandelt — in Form der Schikane zu unterſuchen. Alle Mitglieder dieſer Commiſſion, die morgen ihr mördriſches Geſchäft anfangen wird, ſind Donamars Feinde.

Nun, meine Theure, denke dir den Fall, wenn Laurette ihre Hand von uns abzöge! — Aber ſie wird es nicht thun. So lange in ihrer unerſchöpflichen Seele noch Ein Gedanke übrig iſt, habe ich gute Hoffnung. Denn ſie hat, wie ſehr das auch ihrem Syſtem und ihrem Betragen widerſprechen mag, eine wahrhaftige Leidenſchaft gefaßt für den Mann, den ſie wie eine Furie verfolgte. — „Wenn er ſtirbt — rief ſie aus, mit einem Blik, den meine Worte nicht beſchreiben — Wenn er ſtirbt“ — Und weiter konnte ſie nicht reden, ſchlug die Hände zuſammen und rollte ihre glühenden Augen gen Himmel.

Dann that ſie mit leichtſinniger Ermannung einen entſezlichen Schwur, Donamarn zu retten, und kündigte mir zum Theil ihren Plan an. Liſt ſoll abermal das Vorſpiel der Gewalt werden. Mir zu beweiſen, was ſie vermöchte, hatte dieſe Laurette, ehe ſie mich rufen ließ, unter der Maſke einer noch nicht geſättigten Rachſucht wirklich ſelbſt die alte Fürſtin betrogen, und durch eine ganze Kette erdichteter Nachrichten von Gährungen unter dem großen Haufen und von Anhängern Donamars die ängſtliche Alte auf den Gedanken geleitet, ein ſcheinbares

Beiſpiel ihrer Milde zu geben, und mir und Clarten die Erlaubniß zu ertheilen, den Gefangenen im Beiſeyn zweier Commiſſarien zu beſuchen.

So, meine Liebe, wurde mir in meinem Schmerze der erſte Troſt gewährt. Und nun laß uns Laurettens Laſter vergeſſen und nimm Theil an dem, was ich dir von Donamars Männertugend erzählen will. Denn jedes Wort unſrer Unterredung tönt noch in meinem Herzen nach.

Als ich mit Clarton und den beiden Commiſſarien den Weg nach dem Gefängniſſe ging, war ich wie betäubt von der Vorempfindung des Anblicks, der mir, wie ich wähnte, bevorſtand. Ich ſah in meiner Phantaſie den Gefallenen, wie er zuſammengekrümmt etwa an einem Tiſch ſizen und plözlich mich anſtarren würde mit der hohlen Miene des Schreckens. Wir kamen an. Die Thür des Gefängniſſes wurde uns geöffnet und machte ein ziemlich ſtartes Geräuſch. Ohne ſich umzuſehen ſtand der edle Gefangene im Hintergrunde aufrecht in ſeinen Feſſeln vor dem vergitterten Fenſter, den Rücken gegen uns gekehrt.

Eine Art von Erſtarrung überfiel uns, als ſähen wir in einer Geiſterhöhle eine dunkle Erſcheinung. Clarton ſtand unbeweglich wie ich, und ſelbſt die beiden Commiſſarien ſtanden und ſchwiegen.

Die tiefe Stille nach dem plözlich einbrechenden Geräuſch zog endlich unſern Freund herum, — „Beſuch? — rief er und bükte ſich herüber, um uns zu erkennen — Treten Sie näher, meine Herren! — Iſt's möglich? — O Gott! O mein Seltiz!“ —

Ich ſtürzte auf ihn zu. Seine gefeſſelten Arme konnten mich nicht wie ſonſt umfaſſen. Aber ich drükte ihn an mich mit allen ſeinen Ketten. Wir hielten uns lange. Dann wurde er Clartons gewahr und reichte ihm, so gut er konnte, freundlich die Hand mit einem; „Willkommen hier!“ das mich erſchütterte wie ein Todesurtheil. Wie eine Glorie umglänzte ihn die heitere Ruhe ſeines Geſichts. Mit freier Würde, als ob er noch Audienz gäbe, bewillkommte er die beiden Commiſſarien, die in ihrer ganzen Knechtsgeſtalt da ſtanden, als wollten ſie um eine Gnade bitten. Einer von ihnen, der den Auftrag hatte, ſammlete ſich indeß und fing an — aber wie ein Schüler, der ſeine auswendig gelernte Lektion vergeſſen hat — zu peroriren von der beſondern Gnade des Fürſten und der durchlauchtigſten Fürſtin Mutter. Donamar lächelte und hörte ſo ruhig zu, daß der Redner alle Faſſung verlohr und mitten in der Periode abbrach.

Unbefangen, als wären keine Commiſſarien da, wandte ſich nun unſer Freund ganz zu uns, ſchüttelte die Kette an einem Arm und fragte uns beide: „Wie gefall' ich euch in dieſem Ornat, meine Lieben?“ —

Wer konnte darauf antworten? Und er fuhr auch ſelbſt fort: „Nicht wahr? Eine eiſerne

Kette ziert beſſer, als eine goldene. Ich hatte, eh ich dieſe Wohnung hier bezog, meinem Bedünken nach, alle möglichen Lebensfälle für mich vorausgeträumt, und doch den einen vergeſſen, wo ich ſo eine Kette tragen würde. Dafür aber hat nun dieſer Fall, wie die Kunſtrichter ſich ausdrücken, für mich den Reiz der Neuheit.“

Ich zwang mich, die tiefe Bewegung meines Herzens zu unterdrücken. Clarton nahm das Wort. — „Das Reizende iſt doch nicht immer mit dem Neuen ſo verſchwiſtert, wie die Kunſtrichter meinen!“

„Nicht immer? — lächelte Donamar — Das glaub' ich gern. Aber wiſſen Sie mir denn zu ſagen, wo das Immer in dieſer Welt zu Hauſe gehört? Nur Eins reißt die ewige Flut der Dinge nicht mit fort, uns ſelbſt. Immer iſt ein inneres Wort, ohne allen Bezug auf das Reizende und Neue.“ —

Wie viel ſagte uns dieſe dunkle Aeuſſerung von dem, was unſers Freundes Seele ſeit dem

To-

Tage ſeines Falles beſchäftigt hatte! Ich ſcheuete mich, ihn zu erſchüttern; aber Clarton konnte ſich die Freude nicht verſagen, weiter zu dringen. — „Mir ſcheint es doch, als wäre es um das Immer in uns auch eine bedenkliche Sache. Den Gedanken, den Sie geſtern hatten, haben Sie den noch heute? Was Ihnen vor Jahren das Liebſte war, iſt es noch daſſelbe für Sie? Sagt uns nicht in gewiſſen Stunden das Bewußtſeyn der Veränderungen in uns, daß uns langſam, wie unſre Kräfte ab- und zunehmen, mit einem neuen Körper auch eine neue Seele zuwächſt?“ —

„Alſo doch Uns! — ſchloß Donamar mit Zuverſicht an — Alſo doch immer Wir! Seele und Körper ſind Wort und Name, worüber die Herren vom Katheder ſich vertragen mögen, wie ſie Luſt haben. Ich weiß wie mir iſt, wenn ich bewegt werde durch eine Kraft auſſer mir, und wie, wenn ich mich ſelbſt bewege. Es quillt eine Wolluſt ohne gleichen aus dem unzerſtörlichen Gefühl unſrer Perſönlichkeit.“ —

„Und wenn — fragte Clarton — die dienſtfertige Phantaſie das Herz mit Gefühlen beſchenkt, woran man ſich halten will, erinnert das auch an eine Perſönlichkeit?“ —

Hier wurde ich faſt ungehalten auf den philoſophirenden Britten. Denn wenn es auch nur Phantaſie geweſen wäre, was unſern Freund erhielt; war es menſchenfreundlich, ihm dies zu beweiſen? Aber der unerſchütterliche Donamar freute ſich der Fragen ſeines Prüfers und antwortete ohne Zaudern:

„Auch meine Phantaſie iſt nicht Ich, und was ſie thut, habe ich nicht anzuſehen als wär' es Mein Werk. Hängt es von mir ab, ob ich das Grüne grün ſehen will oder roth? Und eben ſo wenig kann ein Menſch, der die kleine Welt in ſich mit dem Licht ſeines helleren oder trüberen Geiſtes beleuchtet, das Beſte darin anders erkennen, als wie er's erkennt. Man thut, was man kann, und bleibt, was man iſt; damit endigt ſich alle Weisheit. Ein übler Ausgang eines gutgemeinten Werks beweiſ't, daß wir uns geirrt haben, aber nicht, daß er von uns abhing, uns nicht zu irren, und noch weniger, daß wir nicht Wir ſind. Meine Träume ſtehn unter dem blinden Deſpotiſmus des Zufalls; aber mein Ich, in Bezug auf das, was ich liebe, entzieht ſich der Kette des Weltalls und der Macht der Zerſtörung." —

„Wohl; für izt! — diſputirte Clarton weiter — Aber wenn dieſes Izt vorüber iſt —

„So bin ich — fiel Donamar ein — entweder gar nichts, oder ich bin, was ich izt bin. Und nun laßt uns nicht weiter ſehen wollen, als unſre nächſten drei Schritte, da, wo es von jeher dunkel war! — Hier, wo es hell iſt für uns, auf dieſem Grund und Boden der Sinnenwelt, laßt uns zufrieden ſeyn!" —

„Zufrieden?" — rief ich — Das ſagt Donamar? Und hier in dieſen Mauern?"

Gelaſſen antwortete er: „Hier zum erſtenmale. Ich erinnere mich noch recht gut der Zeit, wo ich mich geſchämt haben würde, zufriefrieden zu ſeyn. Izt mögt ihr mich necken mit dem, was ich damals noch nicht beſſer verſtand.“ —

Mein Erſtaunen dauerte fort. „Iſt es möglich, Donamar, daß in ſo kurzer Zeit“ —

„Ich zu Verſtande gekommen bin? — fiel er ein — Denn das willſt du doch im Grunde ſagen. Nicht wahr? Darüber alſo kann ich dir vielleicht ein Wort zum Aufſchluſſe geben. Zu Kataſtrophen nimmt ſich das Schikſal gewöhnlich nicht lange Zeit, und die große Sache iſt doch am Ende, weil wir immer wir ſelbſt bleiben, daß wir in Verhältniſſe geſtoßen werden, wo ein guter Gedanke in uns aufwacht. Die Zufriedenheit iſt eine eigenſinnige Freundin der Einſchränkung, wie ich merke.“ —

„Aber auch einer ſolchen Einſchränkung?“ ſprach ich traurig und zeigte auf die Gitter am Fenſter.

„Warum nicht? — antwortete er mit bleibender Ruhe — Wer gar zu geneigt iſt, ſich auszudehnen über Welttheile und ſich zu vertheilen unter Millionen, der findet ſchwer einen Plaz für ſich ſelbſt. Hier zwiſchen dieſen Mauren war der meine leicht gefunden. Hier gehöre ich mir zu. Hier darf ich mein nennen, was mein iſt. Liebe, die nichts bedarf, als Liebe, iſt Freundſchaft; und eine Freundſchaft zu Dreien hielt der Geiſt meines Abgeſchiedenen für möglich. Was fehlt mir denn nun?" —

Die beiden Commiſſarien bükten ſich lang herüber und hörten genau zu. Aber was ſie vernahmen, klang für ſie wie Töne einer fremden Sprache, die nur wir verſtanden. Anſpielungen und Philoſopheme waren ja das Einzige, wodurch uns unſer Donamar im Beyſeyn der läſtigen Zeugen den Zuſtand ſeines Herzens erläutern konnte. San Giuliano und Franziſka wurden nicht genannt; noch weniger eine Perſon vom Hofe. Aber warum, kannſt du fragen, überläßt ſich unſer Freund ſo auf einmal ohne Skrupel ſeinen Empfindungen für Franziſka? — Ach! Daß ich darauf antworten muß! — Ich mißverſtehe ihn ganz und gar, oder er rechnet auf einen nahen Tod mit Zuverſicht. —

Clarton fragte, ob ihm mit Büchern gedient ſei. „Wenn es ſeyn kann, antwortete er und blikte auf die Commiſſarien. Viele Zeit zum Leſen hab' ich indeß nicht, oder ich blättre, wenn ihr's ſo nennen wollt, ohne müde zu werden, in einem unſichtbaren Buche, worin ich eine Menge Lieblingsſtellen angezeichnet habe. Mitunter ſtreift mir auch wohl noch eine Spekulationsgrille durch die Seele. Ehmals war es meine Sünde, ſolche Grillen zu Papier zu bringen und alte Sünden wurzeln tief. Wenn ich alſo Schreibzeug erhalten könnte, würde ich's gern annehmen. Doch wenn es Umſtände macht, behelfe ich mich auch mit mir."

Die Commiſſarien verſprachen, die Sache vorzutragen. Wir unterhielten uns dann noch wohl eine halbe Stunde in demſelben Tone über allgemeine Lebensverhältniſſe. Nicht eher als beim Abſchiede fragte er uns beſtimmt und deutlich: „Wißt ihr, wo und wie ſie lebt?" —

Als wir beide Nein antworteten, ſah er mich feſt darauf an und wandte ſich beſonders zu mir: „Suche es zu erfahren!“ —

Meine Augen konnten ihre Thränen nicht verſchlieſſen, als wir uns wieder trennen mußten. Auch Clarton ſtand wie in ſich ſelbſt verloren. Aber Donamar behauptete ſich in ſeiner milden Unbefangenheit.

N. S.

Iſt das gut? Iſt das recht? — Eben, da ich dieſen Brief abſenden will, erfahre ich, daß Clarton mit Poſtpferden verreiſet iſt und die Nachricht hinterlaſſen hat, in acht Tagen werde er wieder da ſeyn. In acht Tagen? Er, der weiß, daß ich ihn keine Stunde entbehr enkann? — Wie ſoll ich das deuten? —

XXVI.

Franziſka von Sternach an Laurette von Wallenſtädt.

Kloſter W * * *, den 26. Febr.

Verlaſſen und vereinzelt von allen menſchlichen Weſen, im Gefühl der Todesangſt hülflos und ohne Troſt, flüchte ich mich zu Ihnen, Frau, die mich haßt, und flehe zu Ihrer Menſchlichkeit um Erbarmen. Ein Gerücht hat ſich hieher verbreitet, der Graf Donamar, Ihr Geliebter, ſei als ein Staatsverbrecher in's Gefängniß geworfen und werde vermuthlich das Leben auf dem Blutgerüſte verlieren. Iſt das wahr? Bei dem, was ich nicht kenne, bei dem, was Ihnen das Höchſte iſt, bei allen Gefühlen, mit denen Sie mich haſſen, ruf' ich Sie an um Antwort auf die einzige Frage: Iſt das wahr? —

Hat das Gerücht recht, ſo kann mir niemand ſo beſtimmte und zuverläſſige Antwort geben, als Sie. Und warum wollten Sie es nicht thun? Weil mein Schmerz Ihr Wunſch iſt? O! Eben deswegen thun Sie's! Verloren bin ich ja ſchon. Unglücklicher, als ich bin, kann ich nicht werden. Wenn ich durch Sie erfahre, daß jenes Gerücht ungegründet iſt, ſo werde ich nicht weniger leiden, und langſamer ſterben. Dann wird die Dauer meines Schmerzens Ihnen den Aufſchub meines Todes vergüten. Iſt es aber wahr, was das Gerücht ſagt, dann — wird mein beſchleunigtes Ende ſchrecklich genug ſeyn, um auch einem Wütherich zu genügen.

Noch ein Wort. Was den Unbarmherzigen wie den Barmherzigen erfreut, iſt Dank. Dank für eine Gabe, die Sie mir mit ſtolzer Hand wie ein Almoſen zuwerfen können, Dank für ein Ja oder Nein, will ich Ihnen kniend darbringen. Gönnen Sie ſich dieſen Genuß! Und wenn er Ihnen noch zu ärmlich iſt, ſo mögen die Thränen einer andern Leidenden, die zu meiner Seite meint, das Opfer meines blutenden Herzens erhöhen!

* * *

Nachſchrift von Frideriken von Glanzow.

Auch ich, die Verachtete, vom unglüklichen Wahnſinn zur unglüklichern Beſonnenheit Geneſene, werfe mich nieder vor Ihnen und flehe um Antwort auf die Frage der Freundin, die Sie ſelbſt mir zugewieſen haben. Ich darf Sie doch daran erinnern, daß ich Sie nie vorzüglich in Ihren Freuden ſtörte? Ich darf es doch fühlen, daß Sie mich demüthigten auf ewig? Sie hat er geliebt, der Mann meiner Thränen, aber mich nicht. —

XXVII.

Laurette von Wallenſtädt an Franziſka von Sternach und Friderike von Glanzow.

* * *, den 28. Febr.

Geduld, meine lieben Kinder! Geduld! Das Gute geht langſamer von ſtatten in dieſer verkehrten Welt, als das Böſe. Wäre es umgekehrt, ſo ſchwärmte Euer Vielgeliebter ſchon wieder auf freien Füßen.

Wenn es euch gefällt, aus Euren jungen Jahren, wo Ihr noch den Spielen der Knaben zuſaht, das Bild eines Kreiſels, den ſeine Schwungkraft verläßt, vor Eure Augen zurükzurufen, ſo habt Ihr eine ſehr richtige Vorſtellung von dem Taumeln und Sinken Eures Gefangenen. Denn gefallen und gefangen iſt er nun einmal, und, ich muß es geſtehen, nicht von ohngefähr. Aber er ſoll auch wieder aufgerichtet und erlöſet werden, oder ich reiſſe den Parzen die ſchwarze Spindel aus den Händen und knüpfe meinen Todesfaden zuſammen mit dem ſeinen.

Aber was in aller Welt ſoll ich von Ihnen denken, mein Fräulein von Montluçon? Meine Kunſt hätte ich darauf verwettet, daß kein Fünkchen des Feuers, das in Ihrem Briefe Flammen ſchlägt, in Ihrem veſtaliſchen Herzen glimmte. Sie ſind alſo wirklich doch zulezt entzündet worden? Deſto beſſer, mein Fräulein.

Und Sie, meine unverſöhnliche kleine Friderike, werden Sie doch nicht von neuem wild, wenn ich Ihnen mütterlich die Hand reiche!

Ueberhaupt muß ich Euch beiden im Vertrauen ſagen, daß Ihr wunderliche Kinder ſind. Iſt's denn meine Schuld, wenn Ihr, ſtatt die Blume des Augenbliks zu pflücken, Euch mit Ausſichten in die Ewigkeit plagt? Bildet Euch doch nicht ein, daß ich euch haſſe! Mit Donamar hatte ich einen Tanz zu tanzen; denn der war ein Mann. Jezt bin ich aber auch damit fertig und ſtehe Euch zu Dienſten mit meiner ganzen Freudenkunſt. Ich verſpreche Euch alſo in dieſem Dokumente, welches Ihr dereinſt öffentlich gegen mich produciren könnt, daß ich nicht eher raſten will, bis ich Euren Ritter Löwenherz für Euch wieder auf freien Fuß verholfen habe. Für Euch! Wie Ihr Euch um ihn vertragen wollt, mögt Ihr zuſammen ausmachen. Denn ich räume euch das Feld, ſobald ich mich meines Verſprechens entledigt haben werde, und reiſe nach Paris, wo ich meine Tage nicht minder glorreich zu beſchlieſſen hoffe als meine Vorgängerin Ninon, die Erſte unter den Weibern. In Eurem heiligen römiſchen Reiche ſind mir, wie ich endlich finde, die Köpfe zu eng und die Herzen zu weit. Gott befohlen!

XXVIII.

Ferdinand von Seltiz an ſeine Gattin.

* * *, den 6. März.

Nicht mein Bitten, nicht Laurettens Künſte ſind mächtig genug, die Riegel der argwöhniſchen Tyrannei zum zweitenmale zu ſprengen. Ich habe keine Erlaubniß erhalten, meinen Donamar wieder zu beſuchen. Ich beſorge, die hohe Ruhe, die wir an ihm bewunderten, iſt von den Commiſſarien für Spott oder gar für ſichere Ausſicht auf unſere Hülfe gedeutet worden. Denn die Gefängnißwachen ſind ſeitdem verdoppelt. Ich ringe meine Hände und nüze dem zu nichts, um deſſentwillen ich bei Tag und bei Nacht mit allen meinen Gedanken ſinne und rathe.

Das förmliche Verhör im Gefängniſſe hat wirklich ſeinen Anfang genommen. Und die alte Fürſtin weiſet Laurettens Beſuche von ſich ab! Und Clarton iſt noch nicht wieder gekommen! —

Was ſoll ich dir weiter ſchreiben? Wo die Wege des Himmels ſo, wie hier, die unſern durchkreuzen, da ſinke ich ſtillſchweigend hinab in die Tiefe meiner Schmerzen. —

Bewahre mir ſorgfältig die einliegenden Papiere! Sie ſind ein Beweis, daß man dem Gefangenen Schreibmaterialien bewilligt hat, augenſcheinlich, damit er etwas ſchreiben ſolle, ſein Verderben zu beſchleunigen. Allgemeine Gedanken, wie dieſe hier, kann man nicht gegen ihn gebrauchen und ſchikte ſie mir zu mit einer verächtlichen Benennung. — So verſtehn ſchmuzige Seelen die reinen Gaben der Edlen.

* * *

Einlage

Spekulationen Donamars des Gefangenen *).

1.

Zündet kein Licht am hellen Tage an, wie es der Mann von Sinope that, ihr, denen daran gelegen iſt, Menſchen zu finden! Euresgleichen erkennt ihr ohne den Apparat der Kunſt, und wer nicht zu Euresgleichen gehört, wird ſich noch weniger zu euch bequemen, als ihr euch bequemt zu der Menge.

Was heißt leben nach der Regel? Die anderthalb Stunden ſeines Daſeyns verrechnen in Plus und Minus; ſinken in ſich ſelbſt, um hoch

---

*) Da die politiſchen Verirrungen Sam Ginſtone's dem Leſer aus guten Gründen nicht mitgetheilt worden ſind, ſo mögen die unpolitiſchen und unweiſen Phantaſien Donamars dies Plätzchen einnehmen. Um der wenigen Leſer willen, denen damit gedient ſeyn kann, werden die übrigen vielleicht nicht auf den Herausgeber zürnen, wenn ſie ein paarmal vergebens umblättern. L. T.

zu ſteigen in der Meinung Andrer; das Schöne und Wahrhaftige modeln in gemeſſene Formen; freundlich ſich niederſchmiegen vor dem Athem der Gewalthaber wie das Rohr vor dem Winde; und übrigens ſich's wohl ſeyn laſſen, wo Speiſe duftet und Trank fließt. Ihr, die ihr dürſtet nach dem, was nichts von Jenem iſt, macht keine Umſtände mit eurem beſſeren Weſen! Seht euch kurz und gut um nach einem Auswege aus der Bürgerwelt oder — aus dieſem Leben.

2.

Demokrite! Nicht mit euch belachen
Allen Tand, der dieſes Leben neckt,
Kann's ein Mann, dem, wenigſtens im Wachen,
Menſchlichkeit ein Ziel des Lebens ſteckt?

Heraklite! Nicht mit euch beweinen
Allen Schmerz, der dieſes Leben quält,
Kann es der, der ernſtlich zu den Seinen
Jeden Sohn des Mißgeſchickes zählt?

Doch die Noth auf dieſer Schattenſphäre
Dauert, und der Thränenquell verrinnt! —
Glücklich, wem des Abderiten Lehre
Mismuthloſen Beifall abgewinnt!

3.

Nüzlich ſei der Menſch! Denn wofür wäre er ſonſt da? — Aber iſt nur das nüzlich, was Alle mögen, Alle begreifen? Wurden die Wenigen, die für Mehrere ſorgten, jemals begriffen von dieſen Mehreren?

Geht nur, ihr gemeinnüzigen Werkthäter, aus Liebe für's Wohl des Ganzen eurem beſondern Bedürfen nach! Ameiſentugend iſt auch eine Tugend. Und wenn ihr mit patriotiſcher Hand eine Feldmaus erlegt, die auf Befehl der Natur vom jährlichen Ertrage eures Grundſtüks drei Körner Procent abziehn will, ſo iſt das allerdings eine gemeinnüzige That.

4.

Weiſe Männer rathen uns an, die Welt zu nehmen, wie ſie iſt. Warum ſoll ich nicht vor ſtändig mich ſelbſt nehmen, wie ich bin? Schleudre den Ball in die Höhe, und er fliegt doch nicht lange aufwärts. Preſſe den Aether in ein Gefäß, und er ſchwimmt doch nie am Boden.

Was groß oder klein iſt, wirſt du nie verſtehen, wenn du dich ſelbſt ausmeſſen willſt. Aber daß du zu Grunde gehen mußt, wenn du klüger ſeyn willſt als die Kraft, durch die du etwas biſt, das faſſe!

5.

Des Menſchen Verderben iſt ſelten ſein Wille, meiſtens ſeine Trägheit, und oft ſeine Phantaſie. — Himmliſche Thörin, Phantaſie! Soll der hadern mit dir, den du geſtürzt haſt? Biſt du nicht die Unermüdete, die dem Verſtande das Thor der Wahrheit aufſchließt? Biſt du es nicht, was die unſtäten Bilder der Welt vereinigt in uns zu einem denkbaren Ganzen? — Deine Märtyrer müſſen deine Apoſtel ſeyn.

6.

Wer nichts mit Liebe thun kann, der thut nicht viel mehr, als ob er nichts thäte. Aber der

Strom der Liebe theilte ſich, ſobald er in der Schöpfung entquoll, in zwei ungleiche Arme. Mächtig und ungetheilt flutet der eine dahin, während der andre ſich auflöſt in zahlloſe liebliche Bäche. Wer aus jenem trinkt, ſtrebt mit allen ſeinen Kräften nach Einer Seite, faßt und hält nur Eins und vereinigt Alles mit dem Einen. Wer aber luſtwandelt an den lieblichen Bächen, der allein iſt gebohren, wohlwollend und menſchenfreundlich zu helfen und zu nüzen überall, und ohne zu ſchaden.

7.

Was iſt das Vermiſſen, das Manchen ängſtigt und drükt, wenn ein fröhlicher Kreis um ihn her ſich herzlich genügen läßt am beſcheidenen Wohlſeyn? Der fröhliche Kreis hat keinen Mittelpunkt ſeiner Theilnehmung und den genüglichen Herzen iſt vieles gleichlieb, und nur der kommt glüklich durch die Welt, dem vieles gleichlieb iſt.

8.

Es iſt merkwürdig genug, daß der Menſch einmal büßen muß für ſeinen guten Willen; aber die Ordnung bringt es ſo mit ſich, wenn unſre Abſicht die Abſichten Andrer nicht zu Rathe zieht. Eine Menſchenmaſſe formen wie der Töpfer den Thon, iſt ein Deſpotengedanke. Wer dafür, daß er ihn hegen konnte, in Ketten liegt, hat ſich kein Recht erworben auf das Bedauren der Menſchen, kann es aber auch, wenn er ſich beſinnt, füglich entbehren.

9.

Fülle und Inbegriff des Unendlichen, Freude! Freude! Als Knaben hüpfen wir deinen Reihentanz. Als Jünglinge fliegen wir himmelan in deinen Strahlen und wollen Licht und Leben ausſtrömen auf dein Gebot. Und als Männer erkennen wir dich wie eine Gottheit in einer weiten, für menſchliche Schritte unerreichbaren Ferne.

10.

Ein unermeßlicher Raum liegt zwiſchen Seyn und Nichtſeyn. Und ein Sekundenſprung reichte zu, ihn zu überſpringen? Am dünnen Faden dieſes Lebens hinge das ganze Gewicht des Daſeyns? — Das iſt auch eine Phantaſie, aber nicht auf Erden gebohren.

XXIX.

Laurette von Wallenſtädt an Ferdinand von Seltiz.

Billet.

* * *, den 6ten März.

Lieber Herr von Seltiz, kommen Sie in dieſen Tagen nicht zu mir, weder heimlich noch öffentlich; denn unſre Sache ſteht ſchlimm. Wenn Ich dies ſage, muß es wohl wahr ſeyn. Meinen Sie nicht? —

Aber wie geht das zu? fragen Sie. Wie geht es zu, frage ich Sie wieder, daß der Strom des höfiſchen Neides, nun er unſern Gefangenen durch meine Leitung fortgeſtröm
hat

hat, mit allen ſeinen Wellen gegen Mich ſchlägt? Meine Unterworfenen empören ſich nicht. Wie dürften ſie das? Aber ſie ſind Menſchen wie die Andern und geben aus Liebe zu mir ihren Haß gegen den nicht auf, der ſo götterhoch über ihre gebükten Köpfe hinauswuchs. Mein Oberſter iſt zu gebrauchen, aber nicht länger, als er mir hold und gewärtig bleibt; und das wird er nicht bleiben, wenn er ſich der Meinung ergiebt, mir ſei an der Rettung unſers gemeinſamen Gegners gar zu viel gelegen. Sein Intriguendünkel würde ſich gefallen in der Betrachtung, wie er, ſeine Liebe zu mir in allen Ehren, des Huldigungseides ſpottete, den er mir geſchworen hat.

Die Zeit dringt; aber ich trage dennoch Bedenken, in den Weg der Gegengewalt eher einen Fuß zu ſezen, bis ich noch einmal verſucht habe, die alte Beate zu fangen. Deswegen, lieber Herr von Seltiz, werden Sie wohl thun, wenn Sie mich in einigen Tagen nicht beſuchen. Was Sie mir zu ſagen haben, bringen Sie zu Papier und ſchicken es in das Wirthshaus zum

Stern in der Vorſtadt. Derthin ſollen auch meine Antworten einlaufen.

Das Wetter iſt ſchwül. Fächeln Sie ſich, wie ich, mit einem Lorbeerzweige in Ermangelung der Myrten!

XXX.

Ferdinand von Seltiz an Laurette von Wallenſtädt.

Billet.

Den 9ten März.

Könnte mein Dank für Ihr leztes Billet Ihnen und unſrer Sache nüzen, ſo würde ich ihn nicht bis heute abzuſtatten verſchoben haben. Aber ich kann nichts als zucken auf der Folter der Ungewißheit, wo ich ohnmächtig geſtrekt liege. Von allen Seiten tönt mir die Nachricht zu, Donamars Tod ſei im Kabinette der alten Fürſtin wirklich beſchloſſen worden. Flehentlich bitte ich Sie, mir mit zwei Worten zu ſagen, was Sie davon wiſſen.

Antwort.

Den 10. März.

Was ich weiß, will ich Jhnen erzählen, wenn wir es Beide einmal wieder bequemer haben werden. Für izt geben Sie ſich zufrieden! Denn die Ungewißheit, die Sie ſo foltert, muß dieſe Nacht noch Gewißheit werden. Jch habe oft mein Spiel getrieben mit der Grammatik des Enthuſiasmus. Heute ruf' ich Jhnen — Merken Sie wohl auf! — die Loſung der Verzweifelten zu mit Schaudern und Ernſtlichkeit. Sieg oder Tod! Wann die Sonne wieder den Horizont in Oſten röthet, bedeutet es unſer Blut oder die Roſen unſrer Freude.

Dieſe Nacht um eilf Uhr zieht der Lieutenant H***, den kein Menſch in dieſer Fürſtenſtadt für meinen Angehörigen hält, auf die Gefängnißwache; ein junger Herzensmann, der ſein zeitliches und ewiges Heil in die Schanze ſchlägt, wenn ich es will. Glüklich hat er ſchon die Wache ſeines Commando's beſtochen mit Allem, was ich von Silber und Gold aufzubringen im Stande war.

Jezt alſo, mein thätiger Helfer, liegt es Ihnen ob, für raſche Pferde zu ſorgen, die Sie um eilf Uhr dieſe Nacht längs der Straße nach W ° ° ſo vertheilen müſſen, daß Sie mit Ihrem Freunde binnen einer Stunde über die Gränze kommen. Ich fahre voran und erwarte Sie zu W° °. Donamar, damit Sie nicht das Aeußere mit dem Inneren verwechſeln, wird Sie vor dem Thore im Habit eines Jägers begrüßen.

XXXI.

Ferdinand von Seltiz an ſeine Gattin.

Den 11. März.

San Giuliano lebt! San Giuliano iſt hier! Und gefangen mit Donamar. —

Mein Gemüth iſt zerſtört von den Schrecken und Wundern der lezten Nacht. Meine Hand zittert von der Erſchütterung, die noch alle meine Gedanken im Kreiſe des Schwindels herumtreibt. Mich zu ſammlen, damit ich handeln und helfen kann, wenn es noch möglich iſt, erzähle ich dir das Schönſte und Schauerlichſte, was je erzählt worden iſt.

Laurette von Wallenſtädt — mit dieſer fängt ſich wieder mein Bericht von Donamar an — durch den lezten vereitelten Verſuch auf die alte

Fürſtin überzeugt, daß von dieſer Seite nichts auszurichten ſtehe, betrat raſch und ohne Säumen einen andern Weg. Mit Hülfe eines jungen Lieutenants, der eine unbeſonnene Leidenſchaft für ſie gefaßt hatte, gelang es ihr, die Wache in und um Donamars Gefängniß zu beſtechen, und auf gleiche Art den Kerkermeiſter dahin zu vermögen, daß er die Feſſeln ſeines Gefangenen löſ'te. Was zur Verkleidung gehört, war herbeigeſchafft. Kein wahrſcheinliches Hinderniß ſchien ihr dem glüklichen Ausgang entgegen zu ſtehen. Denn daß Donamar ſich weigern würde, die gebotene Hülfe anzunehmen, wer dachte auf dieſen Fall?

Mein Geſchäft war, für Pferde zu ſorgen, die am Wege vom Thore an bis über die Gränze bereit ſtehen mußten um die verabredete Stunde. Des heimlichen Beſtellens und Anordnens war ſo viel, daß es zehn Uhr Abends ſchlug, eh ich, mit Allem fertig, wieder zu Hauſe kam, um dort zu meiner eigenen Abreiſe die lezten Einrichtungen zu treffen. Die erſte Neuigkeit, mit der mir mein Hauswirth entgegen kam, war, der fremde Herr, der mich ſonſt öfter beſucht habe, ſei indeß dreimal da geweſen, mich zu ſprechen. Der Beſchreibung nach konnte es niemand ſeyn, als Clarton. Eine Stunde, wann er wiederkommen wolle, hatte er nicht beſtimmt, und meine Zeit foderte mich augenblicklich. Mag es dann, dachte ich, immerhin Clarton ſeyn. Konnte er mich verlaſſen, ohne Abſchied zu nehmen, ſo wird er auch die Nachricht von Donamars Befreiung früh genug durch die dritte Hand erhalten.

Um eilf Uhr zog der junge Lieutenant auf die Wache. Da er um zwölf ſchon wieder abgelöſ't wurde, ſo mußte binnen einer Stunde unſer Werk angefangen und geendigt ſeyn. Nichts ahndend von den Schlüſſen des Schikſals ſagte ich, ſo wie es eilfe ſchlug, der Stadt des Unglüks ein ängſtliches Lebewohl und ritt aus dem Thore auf meinen Poſten.

Clarton, Laurette von Wallenſtädt, und der flüchtig gewordene Lieutenant müſſen meine weitere Erzählung verbürgen. Ich bin nicht Zuſchauer geweſen.

Mit nicht feſterer Zuverſicht, als ich, konnte ſelbſt Donamar ſeinen San Giuliano todt glauben. Ein Mann wie der ſpielt kein Schattenſpiel, ſollte es auch zu den höchſten Zwecken ſeyn — dachte ich, und irrte mich nicht. San Giuliano war ſo entſchloſſen zu ſterben, als Donamarn ſeine Liebe zu opfern. In einer Vorſtadt von Paris, in einem Häuschen, wo ihn niemand kannte, hatte er ſich eingemiethet zu dieſer Abſicht.

Um eben die Zeit war Clarton, der nach mancherlei Reiſen und Schikſalen ſeine weſtindiſche Leidenſchaft vergeſſen hatte, nach Paris gekommen. Der Zufall fügt es, daß er und San Giuliano auf dem Pontneuf einander begegnen, erkennen, und nach der ſüßen Erſchütterung des Wiederſehens Herz gegen Herz eröfnen. Dennoch verſchweigt San Giuliano ſeinen lezten Vorſaz, bis ihn Clarton erräth. Melancholie und Vernunft kämpfen einen langen ſchwermüthigen Kampf. Endlich gelingt es dem erfahrnen Engländer, die tiefglühenden Empfindungen des Mannes, der in ihm ſeinen Jugendlehrer verehrte,

ehrte, zu überwältigen durch die Darſtellung des Intereſſe der Zukunft. San Giuliano verſprach ihm — Das Paket an mich hatte er damals ſchon abgeſandt — zu leben, mit ihm nach England zu gehen und von dorther wie aus einer Wolke Donamars Schikſalen zuzuſehn. Unter dieſer Bedingung nahm es Clarton auf ſich, vorher ſelbſt nach Deutſchland zu reiſen, vorzüglich um ſich von Franziſka's Empfindungen für Donamar genauer zu unterrichten.

Du weißt, meine Liebe, wie Donamar und Clarton zuſammentrafen in Nancy. Während dieſer Zeit hielt ſich San Giuliano noch immer verborgen in Paris. Die Bemühungen Clartons, Donamarn von dort eine Zeitlang entfernt zu halten, hatten keinen andern Zwek, als dem todtgeglaubten San Giuliano Nachricht zu geben von Donamars Ankunft. Jener verließ ſogleich Paris, und erfuhr dann in einer kleinen Stadt der Pikardie, wie dieſer den lezten Willen ſeines Freundes misverſtanden hatte, als er mit dem Fürſten die unglükliche Verbindung einging.

Einen ſehr bedeutenden Einfluß auf den innern Zuſtand beider Freunde hatte Franziſka's lezter Brief an Donamar. San Giuliano erfuhr deſſen Inhalt durch Clarton. Er konnte ſich's nun zuverſichtlich ſagen, daß das Mädchen ſeiner Liebe mit einer Selbſtüberwindung, die ſie berechtigte zur erſten Palmenkrone, ſogar ſeinem Schatten unverbrüchliche Treue zu halten ſtrebte. Aber daß eben dies Mädchen den innern Streit des Herzens ſo beizulegen hingeriſſen wurde, daß der Mann, dem ſie treu ſeyn wollte, den unfruchtbaren Antheil der Pflicht, und der, vor dem ſie floh, die unerſchöpfliche Gabe der Liebe erhielt, war nun dem edeln Märtyrer nicht minder gewiß geworden. Franziſka's freiwillige Treue riß ſein niedergedrücktes Herz mit neuer Gewalt zu ihr hin. Franziſka's entſchiedene Liebe zu einem Andern mußte ihm weh thun, wenn gleich dieſer Andere Donamar hieß. Was er gewünſcht hatte im Enthuſiasmus des höhern Gefühls, ſtand nun vor ſeiner Beſonnenheit als Wirklichkeit nicht mehr ſo ſchön da, und, was ſchlimmer war, indem die Aufopferung, wozu er ſich vor ſich ſelbſt verpflichtet hatte, ihn mehr koſtete, als zuvor, verſchwand vor ihm die Hoffnung, den großen Nuzen, Donamars Glük, dadurch zu gründen. Das verbürgte ihm nur zu bündig Franziſka's feſte Geſinnung. Nur wenn Franziſka Donamars Weib wurde, konnte Donamar glüklich werden. Da Jenes die ſeltene Seele nicht wollte, war auch auf dies nicht mehr zu rechnen.

Eben der lezte Brief Franziſka's war es dagegen, was Donamars Herz aufrecht und in der unſeeligen Kraft erhielt, ſein Verderben zu bauen. Schwerlich hat er ſich's je geſtanden; aber er mußte nicht menſchlich fühlen, oder das Bewußtſeyn, von der Einzigen, die er wahrhaftig lieben konnte, wahrhaftig wieder geliebt zu werden, verſüßte ſeinen glühenden Schmerz. Er vergönnte ſich von nun an nicht einmal den milden Genuß, nach Franziſka's Aufenthalt zu forſchen. Aber durch dieſe Entſagung wollte er das Opfer ſeines Freundes nach Vermögen vergüten. Sein Herz war beſtochen; und um ſich nie zu geſtehen, daß dies der Fall ſei, eilte er, als ob ihn ein Feind verfolgte, in das Gewirr der politiſchen Wirkſamkeit.

So, meine Liebe, klärt ſich jeder Schritt auf, den Donamar aus ſeinem Charakter that, und ſo die Wiedererſcheinung San Giuliano's. Dieſer, der durch Clarton und deſſen Correſpondenten von den neuen Verhältniſſen ſeines Freundes unterrichtet wurde bis auf den kleinſten Umſtand, durfte nun nicht einmal die Hand ausſtrecken, ihm zu helfen. Einigemal ſchrieb er ihm mit verſtellter Schrift kurze Warnungsbriefe, unterzeichnet der Alte. Aber es war umſonſt, das Herz des Verirrten durch Ahndungen zu rühren. Donamar, der nur Intriguen um ſich her ſah, merkte nicht auf die Myſtik der Wahrhaftigkeit und hörte in Clartons ernſtlichen Worten nicht die Aufträge San Giuliano's.

In der Zeit der Verrätherei, wo Laurette von Wallenſtädt mit der alten Fürſtin und ihren Anhängern in den Bund trat, hielt ſich San Giuliano, um der Kataſtrophe ſo nahe als möglich zu ſeyn, in Straßburg auf. Dorthin reiſete Clarton, als er mich ſo ſchleunig verließ, und übertrug mündlich, was nicht geſchrieben werden durfte. Sobald San Giuliano hörte, daß Donamars Tod beſchloſſen ſei, vergaß er, daß eine Franziska lebte. Der dringende Nothruf der Freundſchaft brachte alle leiſen Stimmen der Liebe zum Schweigen. Donamarn durch Beſtechung oder Gewalt zu befreien, und, wenn keines von beiden gelingen ſollte, ihn noch einmal zu umarmen und dann mit ihm zu ſterben, machte San Giuliano ſich auf und kam mit Clarton hier an, gerade deſſelben Abends, als ich Laurettens Plan auszuführen das Meine that.

Clarton wollte mich unverzüglich aufſuchen und verfehlte mich dreimal, wie ich gleich anfangs erzählt habe. Verdrießlich darüber — und San Giuliano brannte, zu erfahren, wie weit und wohin unſre Sache vorgerückt ſei. — will er bei einigen Bekannten Kundſchaft einziehen und findet auch dieſe nicht. Unruhe und Ungewißheit, noch deſſelben Abends etwas auszurichten, treibt ihn zuletzt, gegen Mitternacht mit San Giuliano ſpazieren zu gehen auf dem Schloßplaze, wohin das Licht, das in Donamars Gefängniſſe brannte, durch ein Gitterfenſter ſeine traurigen Strahlen warf.

Mit Allem, was die Seinen fühlten und beſchloſſen, unbekannt, erwartete indeß der Gefangene nichts weniger als eine plözliche Befreiung. Es war uns nicht möglich geweſen, ihm deutliche Winke zu geben. Den Lieutenant, der ihm die Thür öffnen ſollte, kannte er kaum dem Namen nach, und der beſtochene Kerkermeiſter, der die Feſſeln löſen mußte, durfte in Gegenwart der vorigen Wachen nicht ſprechen. Und wir, wir Vorſichtigen, kannten unſern Mann und nahmen an dieſen Bedenklichkeiten keinen Anſtoß? —

Jezt war der Augenblik gekommen, wo das Schikſal ſein Spiel mit unſern Vorſäzen und Veranſtaltungen zur grauſamen Entſcheidung trieb. Nichts geringeres hoffend, als, wie ein Bote vom Himmel aufgenommen zu werden, überbringt der raſche junge Lieutenant, ſobald er mit ſeinen ſicheren Leuten die Wache bezogen hat, an Donamar die fröhliche Meldung und einen Brief von Lauretten. Donamar hebt ſich aus dem Schlummer auf, ſtuzt, ſieht izt den Lieutenant an, izt den Brief, und fängt ſo kalt, als hätte er gar nichts Beſonderes vernommen, den Lieutenant zu examiniren an. Der junge Mann, ganz und gar nicht unterrichtet von Laurettens wahrem Verhältniß zu Donamar, faſt beleidigt durch den kalten Empfang, und überdem geängſtigt vom Gedanken an den Ausgang, wird verwirrt, und geräth in's Stottern. Donamar wendet den Brief noch einigemal um und reicht ihn dann ununterbrochen dem Lieutenant zurük mit den Worten: „Sagen Sie nur an die Frau von Wallenſtädt, Sie hätten Ihre Sache recht gut gemacht. Uebrigens habe ſie mir, meines Wiſſens, ſo wenig etwas zu ſchreiben, als ich ihr." —

War der Lieutenant vorher verwirrt, ſo verlohr er izt alle Gedanken, und Donamar nahm, ſehr verzeihlich in ſeiner Lage, dieſe Beſtürzung für den Beweis einer neuen Verrätherei, wodurch ihn Lauretta habe verleiten wollen, ſeine angebliche Schuld zu erſchweren. Der Lieutenant wird heftig; Donamar ungeſtüm; und als jener zu lange proteſtirt, wirft ihm dieſer Laurettens Brief vor die Füße. Der Kerkermeiſter, der mit freundlicher Eilfertigkeit ſich genaht hatte, ſeinem Gefangenen die Feſſeln aufzuſchließen, zitterte zurük. Und eine Minute verging nach der andern.

„Um Gotteswillen! — rief zulezt der Lieutenant, indem er den Brief aufraffte — Leſen Sie nur! Es kann nicht anders ſeyn; Sie müſſen ſich irren.“

„Oder Sie!“ antwortete Donamar in der vorigen Weiſe.

— „Nun denn! — fährt der Lieutenant auf — So will ich doch wiſſen, woran ich bin. Leſen Sie, oder laſſen Sie mich leſen!“ —

„Alles nach Ihrem Gefallen:“ ſagt Donamar. Der Lieutenant reißt den Brief auf, lieſt ihn zuerſt vor ſich und dann laut gegen Donamar.

War es der Ton, den Laurette zu treffen gewußt hatte, oder war es der gewaltſame Eindruk des Abſcheues vor einer öffentlichen Hinrichtung — denn daß dieſe im Rath der alten Fürſtin beſchloſſen ſei, meldete der Brief — wa Donamars Willen anders beſtimmte; genug, e hörte aufmerkſam zu, beſann ſich und ſagte „So macht mich denn los zur Probe, und ic will wieder umkehren, wenn es nicht euer Ern iſt, mich weiter zu befördern.“

Aber nun ſtieß ſich die Ausführung an eine andern Seite. Einige Ausdrücke in Lauretten Briefe, die den Lieutenant betrafen, beleidigte dieſen mehr, als das gegründete Mißtrauen Donamars. Es kam ihm auf einmal vor, al wollte man ihn zum Beſten haben. Das Proteſtiren und Reproteſtiren gieng wieder an, un dauerte ſo lange, bis es kaum noch möglic war, vor zwölf Uhr aus dem Thore zu entkommen. Man verglich ſich, ſo gut man konnte Der Kerkermeiſter machte ſich aus dem Staube ſo bald er dem Gefangenen die Feſſeln abgenommen hatte. Während Donamar ſich ankleidete ging der Lieutenant hinaus, umher zu ſehen, ob es drauſſen ſtill ſei. Niemand zeigte ſich, als zwei Männer, die langſam neben einander auf und abgingen und oft ſeitwärts nach dem Gefängnißgitter hinblikten.

Zwei Männer um dieſe Zeit, an dieſem Orte, unter dieſen Umſtänden! Warum mußten es San Giuliano und Clarton ſeyn, und der Lieutenant von beiden nichts wiſſen? Die lezte Viertelſtunde ſchlug. Jeder verlohrne Augenblik brannte den Lieutenant wie Feuer auf die Seele. Wie im Dienſteifer macht er ſich endlich an die Beiden und fragt, was ſie ſo ſpät noch ſuchten in der Gegend.

San Giuliano fragt höflich wieder, ob es verboten ſei, des Abends da ſpazieren zu gehen. Der Lieutenant, der kaum noch weiß, was er thut und aller Verantwortung durch die Flucht ſich zu überheben willens iſt, wird ungeſtüm und wild. Es entſteht ein Wortwechſel. Die nächſte Schildwache, die zu den beſtochenen gehörte, kömmt dazu und vergreift ſich an Clarton. San

Giuliano vergißt, was es zu bedeuten hat, ſich einer Schildwache zu widerſezen, und ſtößt den Soldaten, den er als das ſchmuzige Werkzeug der Mörder ſeines Donamar anſieht, von Clartons Seite. Der rohe Geſell findet ſeine Uniform beleidigt, und hebt einen entſezlichen Lärm an. Umſonſt ſucht ihn der Lieutenant zu beſchwigtigen. Donamar, der längſt angekleidet iſt, wird ungeduldig über das Ausbleiben des Lieutenants. Die innern Wachen halten ihn nicht auf. Er macht ſich leiſe hinaus, hört den Wortwechſel, geht näher, ſucht die Perſonen ſich zu verdeutlichen, kömmt endlich ganz nahe, und — Laß dein Herz fortérzählen, wenn es ſich erweitert hat, die Fülle der Worte zu faſſen! — Donamar erkannte ſeinen San Giuliano.

Blaß und ſtarr wie ein Sterbender, ſagt Clarton, hing Donamar in den Armen ſeines Freundes. Keiner vermochte den Andern zu verſtändigen. Clarton wußte von unſern Anſtalten ſo wenig als der Lieutenant von ihm und San Giuliano. Nun ſchlug es Zwölfe.

Als die Wachen ſich umſahen nach ihrem Lieutenant, hatte er ſich ſchon auf die Flucht gemacht und das Feld ſeiner Unehre geräumt. Ihre Bezahlung hatten ſie größtentheils voraus empfangen, alſo wenig oder nichts mehr zu gewinnen von uns. Sie umgaben die drei Freunde, bis die neue Wache kam. San Giuliano wurde nun mit Donamar, den er nicht losließ, in Ein Gefängniß gezogen. Beide hielten ſich abgehend Arm in Arm dicht an einander. Clarton aber den die vorige Wache für unſchuldig erklärte, wurde, ohngeachtet er nicht zurükbleiben wollte, von dem neuen Offizier angewieſen, nach Hauſe zu gehn.

Man wollte die befehlenden Perſonen im Schloſſe nicht aufwecken aus ihrer Ruhe. So geſchah es, daß die beiden Glüklichen — ich wage es, in ihrem Namen zu wiederhohlen — die Glüklichen den ganzen übrigen Theil der Nacht bis an den Morgen beiſammen blieben im Gefängniſſe.

Als der Trennungsbefehl vom Hofe ankam, ſoll San Giuliano ſelbſt Donamarn zugeredet haben, ſich ſtill zu unterwerfen.

Lauretten habe ich nicht wiedergeſehn ſeitdem. Der Knoten des Verderbens hat ſich feſter geſchlungen, da wir ihn löſen wollten. Uns helfe der allmächtige Helfer!

XXXII.

Laurette von Wallenſtädt an Franziſka von Sternach und Friederike von Glanzow.

***, den 13. März.

Ich hatte euch etwas verſprochen, meine Kinder. War es nicht ſo? Und wenn ich nicht irre, war es dies, ich wollte den Mann eurer Liebe, an dem auch ich noch eine Art von Anſpruch machen könnte, wenn ich Luſt hätte, aus ſeinen Mauern erlöſen. So laßt euch denn etwas ganz Neues erzählen! Mein Werk iſt verunglükt.

Verunglükt? Nicht durch meine Schuld, verſteht ſich, ihr Lieben. Auch diesmal nicht durch die Schuld des Zufalls, ungeachtet er nicht ermangelt hat, gar ſeltſam dazu beizuſteuern, wie es denn ſeine Weiſe iſt bei nächtlichen Expeditionen. Verunglükt iſt mein Werk einzig und allein durch den ſtarren Eigenſinn eures unhöflichen Favoriten, der lieber eines ſchmählichen Todes ſterben, als mir die Ehre erzeigen wollte, ſich von mir retten zu laſſen. Mit ihm alſo diſputirt darüber, nicht mit dem Schikſal, und noch weniger mit mir!

Ihr wollt gern mehr vernehmen. Nicht wahr? Aber, meine Lieben, die Zeit des Erzählens iſt vorbei, für mich vielleicht — auf immer vorbei. Hört einen Vorſchlag zur Güte! Werft euch ſo wie ihr geht und ſteht in einen Reiſewagen und fliegt, wenn ihr fliegen könnt, hieher zu uns! Säumt nicht, ſag' ich, und nehmt guten Rath an! Denn bei den Göttern des Tartarus! es iſt ſehr ungewiß! ob ihr noch alle Perſonen, die zum Drama gehören, auf der Bühne finden werdet, wenn ihr einen Augenblik zögert.

Ah! Leben iſt Spielen. Was iſt denn Sterben? Dem Spiel ein Ende machen. Meint ihr nicht auch, meine Lieben? —

Schöne Sonne, die ſich zum Abend neigt, ich dachte, du ſollteſt uns noch einmal den Tag wiederbringen vom Morgen her. Ich dachte! Und wie konnt' ich ahnden das Ende meiner Welten? — Kinder, fliegt heran, das Schauſpiel eines Sonnenuntergangs zu ſehen, desgleichen noch keine Phantaſie erträumte!

XXXIII.

Ferdinand von Seltiz an ſeine Gattin.

***, den 14. März.

Du kannſt noch Nachrichten ſodern, gutes Weib, Nachrichten, die quälender ſind, als Tod und Verzweiflung? Ohnmächtig ſtarre ich den Gang des Schikſals an, und fühle mich gebunden, habe keine Hülfe, und finde keine.

Man verhört unſern Verlohrnen über zwei angeſchuldigte Verbrechen, Hochverrath und ſtrafbaren Umgang mit der jungen Fürſtin. Auf den lezten Punkt antwortet er nicht weiter, als mit Bitterkeit und Verachtung, und dreht den Commiſſarien, denen ſein Nein nicht genügt, den Rücken zu, ſie mögen drohen oder ſchmeicheln. Wann aber vom Hochverrath die Rede iſt, treibt er ſeine Richter in die Enge mit Fragen, was denn dies eigentlich für ein Verbrechen ſei.

Dies Alles weiß ich durch Clarton, der von der gefühlloſen Rotte mehr erhalten kann, als ich, weil ſich in ſeinem Geſicht keine Miene verändert, auch wenn ſein Herz blutet, mich aber der Schmerz zu matt gedrükt hat, als daß ich mich ſelbſt verleugnen könnte, wenn ich die Stimme der Mordſucht höre.

* * * *

Den 16ten.

O wie abſcheulich! ſelbſt in der Weiſe des verächtlichſten Höflings abſcheulich! Der elende Graf S**, den Donamar aus einem Abgrunde von Schulden zog, hat ſich gebrauchen laſſen, der jungen Fürſtin, die noch immer als Gefangene behandelt wird, ein heilloſes Geſtändniß abzuliſten, deſſen Nichtigkeit Donamar ſtandhaft beſchwört und ich aus voller Seele verbürge. Durch Vorſpiegelungen, bei denen der ſchändliche Betrüger ſogar das Ehrenwort ſeines Herrn auf's Spiel zu ſezen kein Bedenken trug, machte er die junge Fürſten treuherzig, ihm zu glauben, man werde die Unterſuchung wegen des Hochverraths aufgeben und Donamarn das Leben ſchenken, wenn man ihm ſein zweites Verbrechen beweiſen und ihn dafür auf einige Jahre mit Gefangenſchaft beſtrafen könne. Die arme Verrathene ruft laut, es ſei nicht wahr, was man ihr vorwerfe; ſie könne kein Verbrechen geſtehen, das ſie nie begangen habe; ihr Umgang mit Donamar ſei nie bis zum lezten Grade unerlaubt und ſtrafbar geworden. Der Böſewicht lächelt und zukt die Achſeln. Sie ſchwört ihm, was ſie behauptet, mit allen Schwüren zu. Er antwortet trocken, wenn dem ſo ſei, ſo müſſe Donamar den Hochverrath mit ſeinem Kopfe bezahlen. In Jammer und Thränen verloren wirft ſie ſich vor ihm — die Fürſtin vor dem Sklaven! — auf die Knie, und der Sklav läßt ſie knien, bis ſie der Sturm der Verzweiflung wieder emporreißt. Dann verſichert er noch einmal, Donamar ſolle nicht ſterben, wenn ſie das verlangte Geſtändniß ablegte.

„Wahrhaftig nicht?“ ſchreit ſie ſchluchzend.

„Und auf jeden andern Fall wahrhaftig;“ erwiedert Graf S**. Die Fürſtin ſinkt auf einen Stuhl, ſpringt wieder auf, ſinkt wieder hin, und ſagt mit gefalteten Händen: „So nehmt denn meine Ehre hin! Nur ſei ſie der Preis ſeines Lebens!“ —

Hurtig zieht Graf S** einen Revers aus der Taſche, den er ihr zur Unterſchrift vorlegt. Sie lieſ't ihn; fängt an, zu unterſchreiben; ihre zitternde Hand hat ihren halben Namen gemahlt; ſie ſieht ihn an und will ihn wieder durchſtreichen. Aber der Unmenſch entreißt ihr das Papier, ruft lachend, es ſei auch ſo zu gebrauchen, und entwiſcht aus dem Zimmer mit der Beute.

Haſt du auch an ſolche Menſchen geglaubt, meine Gattin? Und Graf S** rühmt ſich öffentlich ſeiner That! Und der Proceß über den Hochverrath geht ſeinen Gang wie zuvor.

* * *

Den 20ſten.

Er ſoll wirklich ſterben? Gott der Güte, es iſt dein Rathſchluß, daß einer der edelſten Menſchen,

ſchen, die deine Allmacht ſchuf, der Märtyrer eines einzigen unrechten Gedankens werde? Alle die Kräfte, mit denen du ihn ausrüſteteſt vor Hunderttauſenden, ſollen ein Schatten, alle die Wünſche, die er erfüllen konnte, ein Traum ſeyn? Das Blut, das ihm ſo göttlich vom Herzen quillt, das Blut, das er immer für Alles, was gut iſt, zu ergieſſen bereit war, dies Blut ſoll — Gott der Güte! — ſoll das Schaffot beſprüzen?

Eine Grabesſtille liegt auf der Stadt. Schüchtern wie der Meuchelmord ſchleicht die Neugierde auf den Zehen und horcht auf das Flüſtern des Hofes. Laurette nimmt unſre Beſuche nicht mehr an und ſchreibt auch nicht mehr. Was San Giuliano in ſeinem Gefängniſſe macht, weiß niemand.

* * *

Den 21ſten.

Haſt du noch Thränen übrig? Ich habe die meinen verweint. Das himmelſchreiende Urtheil iſt ſt geſprochen. Allen Anhängern Denamar's hat an, nach den Worten der Mörder, die ſich Richter nennen, Gnade für Recht wiederfahren aſſen. Auch San Giuliano iſt ohne alle Strafe uf freien Fuß geſtellt. Aber Denamar — mein Denamar — iſt zum Tode verurtheilt.

XXXIV.

Graf Donamar an San Giuliano.

Aus dem Gefängniſſe, den 22. März.

Wie in der heiligen Nacht, wo unſre Herzen zuſammenfloſſen mit unſerm Blute, hebt ſich meine Seele in ſüßer Schwingung empor, da ich dir noch einmal ſchreibe, mein Geliebter. Verziehen ſei denen, die es ſo wollen, daß dies Nocheinmal das Leztemal ſeyn ſoll; von ganzem Herzen verziehen, weil ſie mir geſtatten, wenn gleich unter ihren Augen, mein leztes Gebot an dich mit dieſem Papier zu beſtellen.

San Giuliano, du biſt älter, als ich; du biſt erfahrner, und deine Geſinnung iſt reifer.

Du ſtehſt auf der lichten Höhe deines Werths,
aſt das Gröſte, was du thun konnteſt, ſo gut
als gethan, und deinen Antheil an der Gemein-
echnung der Freundſchaft bezahlt mit unerſezli-
hem Ueberſchuß. Willſt du dies nicht fühlen
als Freund, ſo mußt du es erkennen als Mann.
Dir muß es nicht genug ſeyn, nicht mit dem
Schikſale zu hadern. Du mußt es ehren und
hm gehorſam ſeyn, wo es ſeinen Willen deut-
lich erklärt.

San Giuliano, als du ſterben wollteſt für mich, war es dein Verdienſt. Dem Tode, der mir bevorſteht, kann ich nicht entgehen, aber auch nicht anders, als wenn Du willſt, entgegenblicken mit dem Lächeln des Friedens. Von dir allein hängt es ab, ob ich hinfallen ſoll, wie ein zuſammengeſchrumpftes Blatt vom Baume fällt, oder ob ich abtreten ſoll mit dem Gefühl der lezten Nüzlichkeit, einem Würdigern den Plaz eröffnet zu haben, den ich ihm verſperrte und doch ſelbſt nicht einnehmen konnte. Wirſt du mir dies Gefühl gönnen, ſo wird auch das dein Verdienſt, die tröſtende Ruhe aber, die aus der Fülle deines Verdienſtes in meine ſcheidende Seele ſtrömen wird, doppelt mein ſeyn.

Bedenke dies, San Giuliano! Der ganze Gehalt meiner lezten Lebensminuten liegt in der Wagſchaale deiner Willkühr. Der Fall iſt nicht mehr, wo der Eine oder der Andre von uns weichen muß. Der Eine bin ich allein. Meine Nummer iſt gezogen. Wenn ich auch nicht annehmen wollte, was ſie mir beſcheidet, ſo müßte ich. Aber nur, wenn du meinen lezten Willen, beſſer als ich den deinen, befolgſt, erreich' ich eine Beſtimmung und du — ich darf es dir ſagen — wirſt gethan haben, was deiner werth iſt.

San Giuliano, errichte mir kein Monument! Laß keine Zunge und keine Feder meine Rechtfertigung führen! Aber beglücke ſie, die noch glüklich werden kann, wenn der unruhige Donamar ihr keinen Kummer mehr macht! Beſtreue mein

ein Grab mit den Worten deines Elyſiums! an Giuliano, ich befehle es dir, mache Fran- ſka'n zu deinem Weibe!

Wer wäreſt du, wenn du es nicht thäteſt? er Freund, der ſterben wollte für mich? Von em fodre ich mehr. San Giuliano, wenn du ir wirklich ein großes Opfer brachteſt, ſo ringe mir izt — nicht ein kleineres — Das äre keine Foderung an dich — Nein, ein rößeres noch. Lebe für mich und Franziſka! Werdet Ihr Eins, ſo ſterbe ich als der Eure. Werdet ihr's nicht, ſo haſt du meines Todes geſpottet.

Bedenke dies, San Giuliano! Franziſka iſt dein. Der Schwur, mit dem ſie ſich dir zugeeignet hat, war keiner von den hochſchwirrenden Gaukelſchwüren, worüber, wie ein Dichter ſagt, die Unſterblichen lachen. Sie iſt dein, weil ſie dich Jahrelang, ſelbſt da noch, als ſie dich für verloren hielt, als ihren Gatten gedacht hat. Sie iſt dein, weil der ganze Frühlingsmorgen ihres Lebens zu einer Decembernacht geworden iſt durch ihre Verbindung mit dir. Wer wäreſt du, ſag' ich auch hier, wenn du ihr izt, da das Schikſal verſöhnt iſt, ihre Leiden zu vergüten ſäumteſt? Mache ſie zu deinem Weibe, oder du zertrittſt die lezte Roſe deiner Getreuen.

Oder willſt du, um nicht zu irren, mit der vollen Beſtimmung der Wahrheit von mir hören, wie viel ſie, die Deine, meinem Herzen gilt? Es iſt ein Todesgeſtändniß, das ich dir thue. Ich hielt es, ſolange ich leben zu müſſen glaubte, vor meinen guten Seltiz und lange Zeit vor mir ſelbſt zurük; denn man überhebt ſich gern des Gefühls einer unheilbaren Schwäche. Izt iſt der Nebel, der ſo lange auf dem klaren Strom aller meiner Gefühle lag, vor meinen Augen gefallen und verweht. Ich ſehe mich gern wieder, wie ich bin, und kann mich dir zeigen. So laß dir's denn ſagen, daß ich ſie, die dein iſt, nicht nur mit der vollen Wallung der Herzlichkeit und der ſchwärmenden Vergötterung liebe.

San Giuliano, ich liebe ſie, die dein iſt, mit allen Wallungen, allen Trieben, allen Sinnen, allen Pulſen des Lebens in mir. Ich hatte ſie mir einmal als mein Weib gedacht und mußte ſie ferner ſo denken. Von dem Augenblicke an, wo ich dein Opfer erfuhr, bis zu dem, wo ich in dieſen Mauern und im Bilde des Todes vor mir Frieden und Zuverſicht fand, war es mein erſter und lezter Beruf, mich zu retten vor mir ſelbſt. Mich zu retten vor mir ſelbſt, ſtürzte ich mich in den Strudel der Fürſtengunſt und der Intrigue. Mich zu retten vor mir ſelbſt, trieb ich mit meinen rebelliſchen Wünſchen ein Faſtnachtſpiel und ſchloß mich, aber ohne ſo weit hinzugleiten, als mir vorgeworfen wird, an die junge Fürſtin.

Ich fodre keine Verzeihung von dir, mein Ewigerkohrner; denn mein wahrhaftiger Wille iſt ohne Tadel geblieben. Aber ich fodre deine Anerkennung dieſes Willens. Wenn meine Liebe die deine nicht entheiligt hat, San Giuliano, ſo mache Franziſka'n zu deinem Weibe!

Man hat mir verſprochen, daß ich dich noch einmal wieder ſehn ſoll. Herrlicher, wahrhaftiger, San Giuliano, bring mir zum Abſchiedsworte ein Ja auf meine Foderung mit; denn ſie iſt unerlaßlich.

XXXV.

San Giuliano's Antwort.

Den 22. März.

Unverkennbarer und von allen meinen Gedanken unverkannter Donamar! Du, in allen deinen Foderungen du, und in allen deinen Wünſchen der Meine! Deine Nummer iſt gezogen, ſagſt du? Deine? Und daß unſer Beider Nummern auf Einem Blatte geſchrieben ſtehn, das haſt du nicht wahrgenommen, mein Donamar?

Viel iſt des Schönen und Hohen in deiner Erläuterung meiner Verbindlichkeit. Aber man muß in Pflichtgemälden dieſer Art keinen Zug der Wahrheit vergeſſen, und wenn ich den einen hinzuſeze, den du vergaßeſt, ſo wirſt das ganze Gemälde andre Schatten. Mein Donamar, laß uns Beide bedenken, daß meine Franziſka dich liebt! —

Wende dich nicht weg, und höre, weil ic doch einmal der Aeltere und Erfahrnere bin, mit ernſtlicher Achtſamkeit meine Meinung an Wir ſind beide nicht gebohren zum Glük dieſe Lebens. Du würdeſt, auch wenn du übrig blie beſt, mehr Freude geben können, als empfangen. Ich habe das Eine mit dem Andern verlernt.

Auch mir iſt verſprochen worden, daß ich dich noch einmal ſehen ſoll. Noch ein Einmal vor Ewigkeit! Und dann gleiten wir endlich hinab von Fortunens ſchlüpfriger Sphäre.

XXXVI.

Laurette von Wallenſtädt an die Marquiſin von Fougeres.

* * *, den 22. März.

Nun, liebe Marquiſe, Adieu! Ich ſteh' im Begriff eine Reiſe anzutreten, auf der Sie mich nicht begleiten werden, wenn ich Sie auch dazu einladen wollte. Verdenken kann ich das Ihnen nicht. Denn ich ſelbſt bliebe da, wo ich bin, wenn ich könnte, dürſte, möchte. Aber ich muß fort, fort, um nie wieder zu kommen; und keine Hand ſtrekt ſich aus, mich zu halten. —

Ich habe ſogern mein Seyn gefühlt! Die volle, ſchöne, lebendige Welt, in der ich ſo lieblich wirkte und ſchuf, die Welt hatt' ich ſo lieb! Jedes Auge, das ich freundlich anſah, ein Spiegel meines Selbſt! Jedes Labyrinth des

Glüks ein Schauplaz meiner Wünſche, meiner Phantaſien und meiner Launen! Lebend mit Allem, was lebt, wie hätte ich können den Einfall haben, durch einen Verblik in's nächtliche Reich der Ungewißheit das Wohlgefallen an meinem gewiſſen Daſeyn zu trüben? Wechſelnd mit allen Kamäleonsfarben hüpfte das holde Phantom, genannt Freude, auf ſproſſenden Blumen mir voran. Meine Ausſichten gingen ſo weit, ſo weit in die Fernen des Alters, wo man noch fühlt und lacht. Konnte eine Ninon einen Liebhaber zur Verzweiflung bringen, als auf ihren Locken der Winter lag, wer hieß mich ſchüchterner ſeyn in meiner Hoffnung? —

Aber wer heißt mich auch izt, meine Hoffnung, meine Wünſche, meine Träume wiedermahlen, da es um ſie alle, alle geſchehn iſt? Ah! Was wollt' ich? Was will ich? — Die Thränen, die auf dies Papier fallen, kündigen mein Bekenntniß an. — Fahre hin, Maske der Selbſtzufriedenheit! Ich werfe dich in das offne Grab, wohin ich dir folgen werde, um Ruhe zu finden vor mir und vor allen Furien, die mich geiſſeln. Ha, Marquiſe! Schlagen Sie Ihren Theaterblik nicht ſo hoch auf! Wir ſind Alle nichts mehr, als Findelkinder auf dieſer Welt, ausgeſezt vom Zufall an den Thüren des Glüks, und wenn wir herangewachſen ſind, in's Elend verſtoßen.

Was hab' ich gethan? Was bedeutet dies Brennen in meiner Bruſt, dies Zucken in meinen Nerven, wenn ich mich frage: Was hab' ich gethan? Was liegt ſo erdrückend auf mir? Was foltert mich mit dieſem lebendigen Tode? — Donamar! Donamar! — Giebt es in deiner Sprache ein Wort, die Selbſtvernichtung aller Gefühle zu nennen? In deiner nicht. Aber in der Sprache der Elenden giebt es eins. Die Verlohrnen in der Unterwelt rufen's einander mit Zähnklappen zu, das gräßliche Wort Reue.

Ich war ſo erfahren, ſah die Wahrheit immer ſo klar! — Welche Wolke trat vor meine Augen, als ich mich in einen Bund einließ mit der platten Heuchelei, um mich zu rächen. Und an wem? An meinem Geliebten. — Geliebten? — Ja! Leichen erröthen nicht mehr. Sie können es drucken laſſen, Marquiſe, daß ich dieſen Donamar, der durch mich ſtirbt, und ihn unter allen Männern in meinem ganzen Leben allein, geliebt habe vom Tage unſres erſten Kuſſes an mit unermeßlicher Liebe. Ich rief den Leichtſinn, den bewährteſten Tröſter, zurük. Er kam. Aber was half er mir? — Ja wenn ich nicht gelernt hätte, zu ſcherzen mit meinem Donamar! Aber der Muthwille, der nicht mehr den rechten Gefährten fand, verwandelte ſich in ſpottende Laune, und ſein zweiſchneidiges Schwerdt traf mich ſelbſt. — Ich ſuchte Zerſtreuung in Freuden, durch deren Mitgenuß ich einen beglükten Vergötterer in Mahomeds leztem Himmel erhub. Aber wie geſchmaklos waren mir dieſe Freuden nun! Ja, wenn ich ſie nicht veredelt genoſſen hätte in den Armen Donamars! — Dann fing ich an zu lachen über mich ſelbſt. O welch ein troſtloſes Lachen! Dann demonſtrirte ich mir, daß ich die thörichtſte aller Thörinnen ſei. Aber

es

s lag eine namenloſe Wolluſt in dieſer Bethö-
ung! — Mich zu heilen, wollte ich mich ſelbſt
äuſchen; mich ſelbſt zu täuſchen, täuſchte ich
Sie, Marquiſe. Aber ach! Jedes bittere Wort
egen den Entflohenen, das mir Luft machen
ollte, beklemmte mich in der Erinnerung. Im-
ner tiefer ſchnitt die Zeit meine Wunde. Die
Verlaſſene und Verachtete blieb ich, und Dona-
nar der Geliebte. —

Und Alle, die dieſen Geliebten haßten, ver-
nochten nichts gegen ihn ohne meine Erfindung.
Ich war es, die die Fäden zur Schlinge ſpann.
Ich war es, die ſie ihm über den ſtolzen, ſchö-
nen Nacken warf. Ich allein bin die Mörderin
meines Geliebten. —

So will ich denn bleiben, was ich bin, und will es ganz ſeyn. Die Welt ekelt mich an. Sie taugt für meine Wünſche nicht mehr. Ich habe den Tod verdient, und verſiehe ihn mir zu geben. Aber vorher habe ich noch Eins zu thun. Der reizende Liebling meiner Zärtlichkeit, Er — ſtürbe auf dem Schaffot, wie ein Miſſethäter, durch Nachrichters Hand? Ha! Wenn ich kein Recht an ſeinem Blute habe, ſo haben es noch weniger die Hyänenſeelen, die darnach dürſten. Wenn er denn ſterben ſoll, ſo ſterbe er, aber ehrenvoll, und mit mir! —

Komm über mich, Geiſt der Kleopatra, die nach einem ſüß durchgaukelten Leben die kleine Natter an ihre blühende Bruſt drücken und ſich mit lieblicher Beſinnung ſagen konnte: „Jezt ſterb' ich!“ — Und du, majeſtätiſche Römerin, die den Dolch, von ihrem Blute triefend, dem bewundernden Gatten reichen und ihm zureden konnte: „Es ſchmerzt nicht! Du wirſt unter mir genannt werden; denn du hatteſt nicht den Sinn für das Leben wie ich.

Wollen Sie mir ein Denkmal ſezen laſſen, Marquiſe, ſo geben Sie ihm zur Inſchrift die ſüßen, lehrreichen Trauerverſe Petrarchs:

Queſta vita terrena é quaſi un prato
Che'l ſerpente tra fiori e l'erba giace,
E s'alcuna ſua viſta agli occhi piace,
E' per laſſar più l'animo inveſcato. *).

Ihr aber, die ihr übrig bleibt, durch meine
chuld eurer Freuden beraubt, — guter Sel-
! — gute Franziſka ! — gute Friderike ! —
d ihr Weinenden alle! — wenn Flüche eure
chmerzen nicht lindern, O! ſo flucht dem Na-
en Laurettens nicht! Sie war ſchlecht, aber
cht böſe.

---

*) Das Lebensfeld iſt eine Sommerwieſe,
Die zwiſchen Kraut und Blume Schlangen birgt.
Je holder es ſich dir in's Auge ſchmeichelt,
Je härter ſtraft es den verwöhnten Sinn.

XXXVII.

John Clarton an die Frau von Seltiz.

* * *, den 24. März 1760.

Auf Verlangen des Herrn von Seltiz, dem eine Unpäßlichkeit, die aber nicht gefährlich iſt, das Schreiben nicht wohl geſtattet, theile ich Ihnen, gnädige Frau, die Entwickelung des Schikſals unſrer unglüklichen Freunde mit.

Geſtern um Ein Uhr nach Mittag erhielten wir vom Hofe die Erlaubniß, den verurtheilten Denmar noch einmal zu beſuchen. Wir ſchloſſen uns an einander, Herr von Seltiz, San Giuliano und ich. Beim Hingehen entdekte ich im Geſichte San Giuliano's eine Miene, die mir, gegen ſeinen Willen, Verrätherin eines tiefliegenden Gedankens zu ſeyn ſchien.

Donamar war, als wir in's Gefängniß gelaſſen wurden, ſo eben aufgeſtanden von ſeiner Mittagsmahlzeit. Eine Weinflaſche und ein Glas ſtanden noch auf dem Tiſche.

Ich erwähne nicht der erſten und allgemeinen Rührung. Heiterer noch, als da wir ihn vor einem Monate beſuchten, begrüßte er Jeden von uns; aber die Fülle und Friſche ſeines Geſichts hatte ſeitdem merklich verloren. Die ſtille Freundlichkeit ſeiner Mienen widerſprach ſeltſam dem hellen Feuer ſeiner Augen; und dieſe Mienen und Augen ſprachen unabläſſig mit San Giuliano. Einer ſchien den Andern zu verſtehen und nicht zu verſtehen. Auf Donamar's Lippen ſchwebten ſichtbare Fragen, worauf San Giuliano keine Antwort zu haben ſchien. Es war mir um ſo trauriger zu denken, daß dieſes ſtumme Geſpräch das Schikſal Franziſka's beträfe, weil wir nach dem Kloſter, wo ſie ſich zulezt aufgehalten haben ſollte, eine beſondre Botſchaft geſchikt, aber nur die Nachricht zurük erhalten hatten, das geſuchte Frauenzimmer ſei deſſelben Morgens verreiſet in Geſellſchaft des Fräuleins von Glanzow. Wir konnten alſo unſerm Freunde auch von dieſer Seite den lezten Troſt nicht bringen.

Donamar fing an, von vorigen Zeiten zu reden. Soviel es die Gegenwart der Commiſſarien und der Wache erlaubte, ſprach er freimüthig von ſeinen erſten Beſtrebungsblicken in die wirkende Welt, von ſeinen mannigfaltigen Träumen, und von der Philoſophie der Ergebung.

Während dieſes Geſprächs, wobei er ſehr lebhaft wurde, bemerkte ich, daß ſeine Mienen ſich veränderten, ohngefähr ſo, als ob ihm übel würde. Auch nahm er immer mehr eine Stellung an, wie jemand, der Schmerzen im Leibe fühlt. Uns Aerzten entgehen ſolche Symptome nicht. Ich fragte ſogleich, was ihm fehle.

„Weiß es mein guter Geiſt! — antwortete er gezwungen und die Hand vor die Stirn haltend — Ich kann's nicht verhehlen, aber noch weniger begreifen. Mir wird auf einmal, als wäre ich betrunken und als fingen mir alle Eingeweide an zu glühen.“ —

— „Allmächtiger! Was iſt das?“ — rief Herr von Seltiz; und wir alle ſchauderten zuſammen. Mein erſter Blick ging nach der Bouteille auf dem Tiſche.

„Was für Wein iſt dies? — fragte ich — Woher haben Sie ihn?“ —

„Mein Donamar — fragte San Giuliano zugleich — haſt du wirklich“ — „Ich verſiche Euch — antwortete Donamar, ſich ſelbſt verwundernd — aber dieſe Geſchichte nicht. Ich war zwar auch nicht des Willens, auf dem Schaffot zu ſterben; aber nun ſcheint es, ein guter Freund iſt mir zuvorgekommen.“ —

„Was haben Sie genoſſen? — fragte ich ſchnell noch einmal — Und woher kömmt dieſer Wein?“ —

„Ich habe, fuhr er fort, meine gewöhnlichen Speiſen erhalten, und dieſer Wein iſt mir, wie man mir geſagt, aus dem fürſtlichen Keller zugeſchikt worden. Es iſt ungriſcher, den ich nicht leicht verſchmähe.“ —

Ich beſah die Bouteille. Er hatte drei oder vier Gläſer getrunken. Das Uebrige war von dunklerer Farbe, als ungriſcher Wein zu ſeyn pflegt. Ich rief den Gefangenwärter. Auch dieſer betheuerte, ein fürſtlicher Lakai, den er mit Namen nannte, habe die Bouteille gebracht.

Während dieſer kurzen Verhandlungen wurde Donamar ſchon ſo matt, daß er ſich ſezen mußte. Meiner Pflicht Genüge zu thun, ſchrieb ich eiligſt ein kleines Recept und ſchikte einen Bedienten damit nach der Apotheke fort. Donamar aber ſchwur, er werde kein Gegenmittel nehmen, was für eins es auch ſey. San Giuliano ſtand ſchweigend, halb an ihn gelehnt, und hielt ſeine Hand, die auf dem Tiſche lag.

Indem wir ſo um ihn gedrängt ſtanden und weiter nichts ſahen, meldete der Gefangenwärter eine Dame an, die auch in demſelben Augenblicke unſrer Nachfrage, wer ſie ſeyn möchte, durch ihre überraſchende Erſcheinung zuvorkam.

Laurette von Wallenſtädt — welch ein Bild! — kam geſtürzt und geflogen in die Gefängnißthür. Mit bacchantiſch rollenden Augen, jede Miene verwildert in ihrem leichenblaſſen Geſichte, ſtürmte ſie zitternd durch uns hin. Betäubt und unwillkürlich machten wir ihr Plaz, bis ſie vor dem Stuhle, auf welchem Donamar ſaß, beide Arme vor ſich hingeſtreckt, auf die Knie ſank.

Donamar, ſo matt er war, verſuchte aufzuſtehn, als ob er wieder entfliehen wollte; aber er vermocht' es nicht und rief ihr heftig zu: „Madam, was ſuchen Sie hier“ —

„Den Tod! — rief die Wüthende mit einem Verzweiflungsſchrei — Und ich hab' ihn gefunden mit dir! Mit dir! Ah! Ich ſeh' es dir an. Du haſt getrunken von meinem Wein! Du haſt getrunken!“ —

„Von Ihrem Wein? Ungeheuer!“ — fuhr ich ſie an.

— „Sachte doch! — raffte ſie ſich auf gegen mich, und wandte ſich ſchnell wieder zu Donamar und deutete auf mich — Dieſer Menſch iſt mir zu klein. Aber dir, lieber Sterbender, hab' ich einen Dienſt gethan. Nicht wahr? Du verſtehſt mich und verzeihſt mir.“ —

Hier faßte ſie San Giuliano beim Arme. — „Gehen Sie nun hin und miſchen Sie ſich ſelbſt ein Gift! Uns länger zu ſtören, haben Sie kein Recht, wie ich meine.“ —

Einen entſezlichen Blik ſchoß ſie an ihm hinauf. — „Kein Recht? Armer Stoiker! Was haſt denn du für ein Recht? Soll ich dich einmal klug machen, damit du weißt, wer von uns beiden am elendeſten iſt? Höre genau zu! Du wollteſt ſterben für deinen Freund und ich morde meinen Geliebten.“ —

„Der heißt anders, als ich! — rief Donamar hart aus — Führe ſie weg, San Giuliano!“ —

Aber ein verſteinertes Herz hätte müſſen erſchüttert werden, als ſie mit einem Schmeichelton, den keine Sprache nahmhaft macht, und einem ſchwimmenden, durch Thränen zitternden Blicke zu San Giuliano flehte: „Gnade, nur noch einen Augenblik!“ —

Dann wandte ſie ſich wieder zu Donamar. — „Daß deine Geliebte, du Sterbender, anders heißt, als ich, weiß ich ſehr gut. Vor mir muß dich ſchaudern, und wenn ich ein Ungeheuer bin, ſo darfſt Du mich ſo nennen. Ich bin es, die dich der Jugendfreude aus den Armen gezogen hat. Mir verdankſt du das melancholiſche Nagen deiner lezten Wünſche. Auf mich fällt die ganze Schuld deiner Irrungen zurük. Alles, was du büßteſt, ſündigte ich. Ich verdiene keine, keine Verzeihung. Aber ich bin ein Weib, Donamar! Thöricht wurde ich, weil ich zu klug ſeyn wollte; wahnſinnig — weil ich dich liebte. Ich verſuchte mein Unrecht gut zu machen. Ich wollte dich retten; aber du wollteſt dich nicht retten laſſen von mir, weil ich auch das nicht verdiente. Aber mit dir zu ſterben, Donamar — ſo wahr ich, um dir einen ſchimpflichen Tod zu erſparen, muthig genug bin, vielleicht ſelbſt ewig verloren zu gehn! — mit dir zu ſterben verdien' ich. Das Gift, das dich zerreißt, brennt auch in mir. — O du, den zu überleben mir härter als tauſend Verdammniſſe geweſen wäre — kannſt du mir vergeben?“ —

Sanft ſah Donamar in ihr ſtarrendes Auge, und reichte ihr langſam die Hand. — „Vergeben und danken.“ —

Sie lag mit dem Geſicht auf ſeinem Schooſſe. — „Jezt aber — hub er ſie leiſe auf — verlaſſen Sie mich!“ —

Sie ſtand auf, blikte die Wände umher an, und ſagte: „Ja! Jezt verlaſſ' ich dich!“ — und ging doch nicht und hing noch immer nach ihm hin.

„Madame, ſagte ich, die Zeit iſt kurz und unſrer Geſchäfte ſind noch viel übrig.“ —

Das ſtolze Weib antwortete mir nicht, ſtand noch einen Augenblik, haſchte dann mit krampfhaftem Ungeſtüm noch einmal nach Donamars Hand und ſtammelte: „Lebe wohl! Ich weiche denen — die dir lieber ſind — als ich. Ich habe ſie mitgebracht. — Sie warten drauſſen im Wagen.“ —

Fort riß ſie ſich; und auf uns Allen lag eine Nacht. Wir ſtanden noch wie gelähmt, als durch die Gefängnißthür Laurette wiederkam und eine Gruppe von Frauenzimmern mit ihr. Unter den Arm gefaßt zog ſie die wankende Franziska herbei, und hinter ihnen beiden folgte Friderike von Glanzow, unterſtüzt von dem guten Kammermädchen, das Ihnen vermuthlich bekannt iſt unter dem Namen Sabinchen.

„Hier ſind wir — rief Laurette Donamarn zu — hier ſind wir Alle, die geweint haben um dich.“ —

Da ſich alle Empfindungen, die dieſe Scene erwekte, dem Ausdruk entziehen, ſo will ich Ihnen, gnädige Frau, den Zuſammenhang der Umſtände erklären.

Laurette hatte — wie ich zuſammengehört habe aus dem Munde der Uebriggebliebenen — die beiden durch ihr Unglük und ihre Liebe zu Einem Manne verſchwiſterten Frauenzimmer ohne groſſe

Ueberredung zu einer Reiſe hieher vermocht und bis zur Kataſtrophe einige Tage lang verborgen gehalten durch Vorſpiegelungen von ihrer Art. Franziſka wußte, daß ſie einen Buſenfreund Donamars, der zu ſeiner Rettung gekommen war, im Gefängniſſe treffen würde. Was ihr Laurette erzählt hatte von dieſem Manne und dazu der Name St. Julien, der ſie an San Giuliano, den Freund ihres Pedro in Sicilien, erinnerte, füllte ſie mit Gefühlen, die ihren Leiden um Donamar den lezten Druk gaben, aber keine weiterzielende Vermuthung in ihr erregten. Daß dieſer St. Julien eigentlich Graf Pedro von Centella hieß, war Lauretten ſo unbekannt, als daß Franziſka einen Mann dieſes Namens näher anging. Sobald alſo Franziſka, die kaum noch Kraft genug hatte, ſich fortziehen zu laſſen zum lezten Anblicke Donamars, beim Eintritt in das Gefängniß San Giuliano, den Todtgeglaubten, erblikte, war es um ihr Bewußtſeyn geſchehen. Sie ſank ohnmächtig in der Thür nieder.

San Giuliano, zwar nur halb überraſcht — denn er wußte, daß Franziſka lebte — aber aus aller Faſſung geſchüttert — denn es war doch ſeine Gabriele, die ihm nach ſo vielen Jahren des Schmerzens unerwartet wieder erſchien — ſprang, ſo wie er ihren Schrei hörte und ſie ſinken ſah, nach der Thür hin. Donamar richtete ſich mit aller Kraft von ſeinem Stuhle auf, vermochte aber nicht, ſich ſtehend zu erhalten, und rief, in die Arme ſeines Seltiz gelehnt: „Helft ihr!“ — Ich drängte mich durch, fühlte den Puls der Ohnmächtigen und verſicherte nach meiner Ueberzeugung, daß ſie ſich wieder erhohlen werde. Wir trugen ſie auf einem alten Stuhl, der zur Seite ſtand, und wandten, ſo gut es die Verwirrung erlaubte, Mittel an zu ihrer Wiedererweckung. San Giuliano ſtand neben dem Stuhle und hielt ſie. Ihr hängender Kopf lag auf ſeiner Schulter, indem er ſie mit dem rechten Arme umſchlungen hatte. Mit der Linken drükte er eine ihrer ſchlaff hingeſunkenen Hände gegen ſeine Bruſt. Sein Anblik zog meine Aufmerkſamkeit von jeder andern ab. Er aber ſtand, keinen von uns bemerkend, als hätte er ſich mit allen Sinnen aus der Schöpfung verloren.

Ein Ruf Donamars riß meine Blicke wieder nach der andern Seite zurük.

„Lebt ſie, San Giuliano?" — waren die Worte des Rufs; aber der Ton, der tiefer drang als die Worte, ſagte mehr.

San Giuliano zukte, wie aus einem Traum aufgeſchrekt, und rief, was gar keine Antwort auf die Frage zu ſeyn ſchien: „Sogleich, Lieber!" —

„Sie lebt gewiß! — antwortete ich, richtiger, wie ich meinte — Sie muß ſich bald wieder erhohlen!" —

— Auf Ihr Wort, Clarton?" fragte nun wieder San Giuliano; und als ich es ihm verſicherte nach allen Anzeigen meiner Wiſſenſchaft, zog er ſeinen Arm behutſam unter Franziſka's Nacken weg, lehnte ihren Kopf ſeitwärts zurük an die Lehne des Stuhls, hielt aber noch ihre Hand und ſagte leiſe: „So lagſt du, als ich dich zum erſten male ſah. So will ich dich auch zum lezten ſehn. Ich empfehle ſie Ihnen, Clarton!" —

Er küßte die todtenähnliche Hand, legte ſie ſanft nieder, wandte ſich ſchnell um und ging zu Donamar. Ich wich nicht vor der Ohnmächtigen; aber mein Auge und Ohr war bei den beiden Freunden.

Donamar reichte ſeinem San Giuliano die Hand entgegen. „Komm, ſagte er feierlich und freundlich, jezt vermähle ich euch. Mein Segen iſt mehr als Prieſterworte. San Giuliano, ſie iſt dein Weib! Laßt mich fortleben in eurem Herzen, ſo ſind wir Alle vereinigt.“ —

Die ganze Größe ſeines Weſens lächelte ihm San Giuliano zu. — „Du haſt recht, mein Donamar. Jezt ſind wir Alle, du und ich und jene ſchöne Seele dort, Eins, und müſſen Eins bleiben. Ihr Herz gehört dir und mir. Ich irrte mich, als ich es dir allein laſſen wollte. Es giebt Räthſel in dieſem Leben, die nur der Tod löſen kann. Ein Mann, der die Welt kennt, hält ſich auf dergleichen Fälle immer gefaßt und thut — was recht iſt.“

Gewaltig trat er einen Schritt zurük, riß ſich, ſchneller als ihn einer der Umſtehenden begreifen konnte, die Weſte oben auf, zog eben ſo ſchnell ein Stilet hervor und ſtieß es ſich bis an's Heft in die Bruſt.

Die Spize des Stilets mußte das Herz getroffen haben. Denn San Giuliano war nicht mehr, als ich, Franziſka'n loslaſſend, nach ihm hinzuſprang. Um ihn drängte ſich nun das Getümmel. Aber er lag blutend, wie er geſunken war, und von ſeinen Lippen kamen nur noch unvernehmliche Laute.

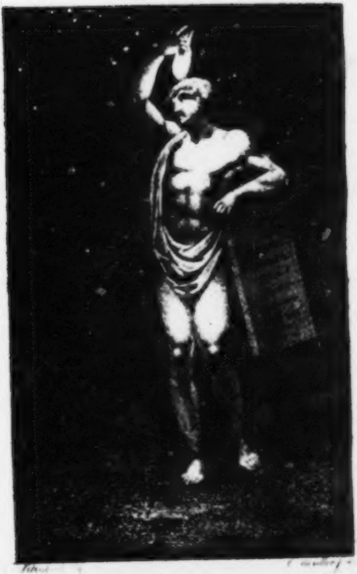
Donamar rükte mit ſeinem Stuhle dicht zu dem Sterbenden hin, bükte ſich nieder, und legte beide Hände auf ihn. Bald wurden ſeine convulſiviſchen Bewegungen heftiger. Die Arznei kam an, aber es war zu ſpät, und als ich ſie ihm dennoch bieten wollte, ſtieß er ſie von ſich. Friderike von Glanzow und das fromme Sabinchen hatten kaum noch Kraft, ein leztes Lebewohl von ihm zu hohlen. Die Wallenſtädt wollte ſich noch einmal herbeidrängen, wurde aber weggeſtoßen von uns. Dann befahl er uns noch einmal für Franziſka zu ſorgen und redete wenig mehr. Nach zwei Uhr war auch er in den Armen ſeines Seltiz entſchlafen.

Vom Hofe war längſt Befehl gekommen, daß wir uns aus dem Gefängniß wegbegeben ſollten, aber niemand konnte gehorchen. Laurette, die, vermuthlich um ſich die Schmerzen zu ſparen, eine zu ſchwache Doſis von dem Gifte genommen hatte, wurde zuerſt nach Hauſe gebracht, wo ſie ſpät Abends den Geiſt aufgegeben, bis dahin aber alle Hülfe ſtandhaft verſchmäht haben ſoll.

Franziska kam im Gefängniſſe nicht wieder zum Bewußtſeyn, aber doch in dem Bernhardinerinnen-Kloſter, wohin ich ſie in einem Wagen brachte. Sie lebt noch, aber nur halb, und wird bald ihr Ziel erreichen.

Unſre lezte Mühe iſt geweſen, die Leichen der beiden Freunde von dem bigotten Hofe zum Geſchenk zu erhalten. Der Aberglaube ließ ſich zum Glük bereden, das Seine gethan zu haben, wenn er ihnen ein chriſtliches Begräbniß verſagte. Ueberzeugt, daß dies der geringſte Kummer der Entſchlafenen ſeyn würde, wenn ſie darum wüßten, erhandelte ich für den erſten beſten Preis einen Garten, der mit einer Mauer umzogen iſt, ohnweit der Stadt. Auf der Erde, dacht' ich als ſie vorige Nacht in aller Stille eingeſenkt wurden, war kein Plaz für ihre flammende Liebe und Wirkſamkeit. Nun ruhen ſie neben einander.

Ende.



Paullus Septimius,
oder
# das lezte Geheimniß
des
Eleuſiniſchen Prieſters.

Herausgegeben
von
Friedrich Bouterwek.

Erſter Theil.

Halle,
in der Rengerſchen Buchhandlung.
1795.

Paullus Septimius,

oder

das lezte Geheimniß

des

Eleuſiniſchen Prieſters.

Erſter Theil.

Zuſchrift an Euthyphron.

Du erhältſt hier ein Buch, wie du von mir noch keines erhalten haſt. Nimm es freundlich auf! Denn ſein Inhalt iſt eine populäre, das heißt, für jedermann, wer Luſt und Freude am Denken hat, verſtändliche Auflöſung des großen Räthſels, das die Vernunft mit der Frage: „Was iſt Wahrheit?“

heit?“ zu allen Zeiten aufgeworfen, zu allen Zeiten verſchieden beantwortet, durch den Mund der Allesbezweifler für unauflöslich erklärt, und in unſern Tagen unter dem Nahmen: Kantiſche Philoſophie, zum Mittelpuncte aller Disputationen gemacht hat. Was die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft für die wiſſenſchaftliche Speculation iſt, das iſt die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters für den zum freyen, aber zuſammen hängenden Denken gewöhnten Menſchenverſtand. Die wiſſenſchaftliche Speculation bedarf einer Kunſtſprache, um jede

Lücke, durch die ein ſubtiler Zweifel oder Widerlegungsgrund einſchlüpfen möchte, durch einen feſt beſtimmten Begriff zu verwahren. Die Philoſophie des Menſchenverſtandes kann aller Ausdrücke entbehren, die ſie nicht im Wörterbuche des gemeinen Lebens findet; denn die Subtilitäten der Schule hindern ſie in ihrem feſten Schritte ſo wenig wie den Wanderer das Spinngewebe, das er fliegenden Sommer nennt. Aber kann eine ſo kunſtloſe Philoſophie ein Syſtem ſeyn? Ich dächte doch. Denn wenn der Menſchenverſtand ſein Lehrgebäude nach einem andern Maßſtabe, als die Speculation das ihre, und ohne alle Verzierungen aufführt, ſo kann er dennoch architectoniſch bauen. Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters iſt ein Syſtem. Und wie verhält ſich dieſes populäre Syſtem zu der Kritik der reinen Vernunſt, die man ſo ſchwer verſtehen lernt? Iſt es mehr als eine Verdeutlichung dieſer Kritik? Verdeutlichung oder Beſtätigung, wie du willſt. Keinen Saz wirſt du in der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters entdecken, der der Kantiſchen Lehre widerſpräche, aber mehr als Einen, der ſie neu begründet und, wenn ich nicht irre, erweitert. Dir und Andern, denen daran gelegen ſeyn möchte, die Ueberſicht des Zuſammenhanges und der Verſchiedenheit beyder Lehren zu erleichtern, iſt ein Anhang zum zweyten Theile beſtimmt. Bis dahin halte, wenn ich dich bitten darf, dein Urtheil über das ganze Buch zurück. Was die Phantaſie zur Einleitung daran geholfen hat, ſieh wie ein Spiel an, das dem Ernſte nicht ſchadet, wenn er es auch nicht mitſpielen mag, oder wie Blumen am Wege, die der Eine pflückt, der Andere überſieht,

ſieht, keiner aber mit Wegweiſern und Meilenzeigern verwechſelt. Haſt du die Aphorismen, die ich dir vor drey Jahren zuſchickte, noch nicht vergeſſen, ſo thue ihnen die lezte Ehre an! Streiche alle die Anmerkungen durch, die du unter dem Texte findeſt! Denn was ja in dieſen Anmerkungen haltbare Wahrheit iſt, kann doch ſo, wie es da hingeworfen liegt, nicht dafür gelten.

Paullus Septimius,

oder

die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Eingang.

Es war nach Mitternacht, als in einem heiligen Haine unweit des Tempels der Ceres zu Eleuſis ein junger Römer, **Paullus Septimius**, langſam und tief in ſich ſelbſt verloren auf- und abging. Die Arme verſchränkt, die Stirne verrunzelt, ſah er beym Sternenlichte ſtarr vor ſich hin, blieb ſtehen, ſchlug einen gewaltigen Blick gegen den Himmel, ſah wieder ſtarr vor ſich hin, und ging weiter. Große Veränderungen hatten ſich ſeit wenigen Stunden zugetragen im Gemüthe dieſes jungen Mannes; denn noch vor wenigen

Stunden ſchlug ihm die Bruſt von lieblicher, obgleich unſicherer Hoffnung, den Schlüſſel zum Thore der Wahrheit, an welches er nun ſo lange ſchon vergebens gepocht hatte, aus den Händen der Prieſter zu empfangen, deren Orden unter dem angeblichen Schatze der Eleuſiniſchen Göttinn den geheimen Nachlaß der Weisheit des Orpheus aufzubewahren beſtimmt war. Paullus Septimius hatte ſich einweihen laſſen, wie es der Gebrauch war, erſt in die ſo genannten großen, und dann in die kleinen Myſterien. Jetzt war die Stunde der letzten Einweihungs-Ceremonien vorüber, und der Vollendete, wie er nun in der Ordensſprache hieß, wußte ſo viel wie vorher.

Aber der Oberprieſter, ein ſiebzigjähriger Mann, deſſen Miene, Blick und Ton dem jungen Septimius ungewöhnlich vorgekommen war, hatte ihn noch ein Mahl hierher beſchieden zu einer Unterredung ohne Zeugen; und Septimius war gekommen, mehr aus unwillkührlicher Zuneigung, als in der Erwartung, etwas Beſonderes zu hören.

„Was könnte er mir auch," — sprach es in der unruhigen Seele des jungen Mannes, — „Beſonderes zu ſagen haben, der grau gewordene Phantomen-Anbeter? Leuchtete ihm vielleicht mitten in der Finſterniß ſeiner Ordensfeyerlichkeit mein Unglaube von meiner Stirne zu? Iſt ihm bange, daß ich ausplaudere, was die Männer des Geheimniſſes lehren? Muthwillige Myſtagogen! Wenn ihr, ſtatt euern Schülern ſo viel blendende Lehren zu verkündigen, ihnen nur Eine davon als Wahrheit beweiſen könntet, dann möchte der Eingeweihte ſich rühmen, etwas gelernt zu haben. Daß die Welt nicht, wie der Volksglaube ſagt, von einem Schwarme wilder und thörichter Götter beherrſcht, ſondern von einem einzigen Gott regieret werde, iſt trefflich gedacht: aber iſt es auch erwieſen? Daß mein Geiſt dieſe Raupenhülſe abſtreifen wird, nicht um als troſtloſes Geſpenſt am grauſigen Ufer des neun Mahl gekrümmten Höllenſtroms zu flattern, ſondern um weſentlich vollendet aufzuſteigen zum unendlichen Fürſten der Geiſter: auch dies iſt trefflich gedacht. Aber daß ſich auch dies nicht beweiſen läßt, hatte ich ſchon begriffen, eh' ich, ihr Männer des Geheimniſſes, in eure Schule ging. Doch ich will eurer Weisheit einen Ruhm nicht abſtreiten, der ihr gebührt. Sie war gut zu ihrer Zeit. Iſt es eure Schuld, daß ſie ſich überlebt hat? Der Schaz, den eure Vorgänger ſo tief vergruben, und den ihr ſo gewiſſenhaft bewacht, bedarf keines Wächters mehr. Ungeſtört von Ordensformeln und Prieſtermummerey gräbt ihn die freye Vernunft durch eigne Kraft hervor, bewundert ihn, und löſet ihn, wenn ſie ihn, wie ihr den Volksglauben, erkannt hat für das, was er iſt, in Dunſt auf." —

Hier unterbrach den ſchwermüthigen jungen Grübler ein Opferknabe, der, eine hell brennende Fackel in der Hand, durch die dunkeln Baumgänge kam, ihn zum Oberprieſter zu führen.

Ein Kreis dicht an einander gepflanzter Lorberbäume, von duftenden Geſträuchen durchflochten, ſonderte wie eine undurchdringliche Hecke den innerſten Theil des Hains von den übrigen Baumgängen ab. In der Mitte des Kreiſes ruhte eine ſchmale Halle auf einfachen Doriſchen Säulen. Hierhin folgte Septimius dem Opferknaben. Am Eingange, den eine Thür verſchloß, kam ihm Theophranor, der Oberprieſter, entgegen. Septimius, deſſen Herz kalt und feſt geblieben war bey den Ceremonien der Einweihung, fühlte ſich verlegen, als der Opferknabe ſich entfernt hatte und er mit dem Oberprieſter allein war.

Der alte Diener des Geheimniſſes nahm ſeinen mißtrauiſchen Schüler bey der Hand. — „Wie hell über uns die Sterne ſchimmern! Sieh dort den Sirius, wie er auf dem Zweige eines Lorberbaums ruht!“ —

„Oder zu ruhen ſcheint!“ wagte Septimius die Antwort.

Theophranor lächelte. — „Von ihm bis zu uns ſind, wer weiß wie viel hundert tauſend Meilen. Und wir ſehen ihn ſo nahe! Sollte wohl ein ähnliches Verhältniß ſeyn zwiſchen uns und Weſen, die wir gar nicht ſehen, mit keinem

Sinne erkennen, und doch genöthigt ſind, für Weſen zu halten?" —

Still und ohne Antwort ſah Septimius den Oberprieſter an. Ihm war, als riſſe ihn eine unbekannte Gewalt fort, ſein Herz zu eröffnen. Er wagte es darauf, und geſtand, wie ſehr er ſich in ſeinen Erwartungen von den Geheimniſſen des Orpheus betrogen habe. — „Und damit du," fuhr er fort, „mein kindliches Geſtändniß mir väterlich verzeihſt, muß ich mich dir ganz mittheilen. Ich ſeh' es dir an, daß in deiner Seele keine Zwietracht iſt zwiſchen Kraft und Willen. Kann dein Glaube nicht der meine werden, ſo ſehne ich mich deſto inniger nach der Selbſtübereinſtimmung und Ruhe, die ich in dir verehre. Habe alſo Nachſicht mit mir, und höre meine Geſchichte.

„So bald meine Vernunft aufwachte und einige Herrſchaft über meine Sinne gewann, fieng ich an, über das, was uns Allen das Wichtigſte ſeyn ſollte, zu forſchen, zu rathen, zu träumen. Ein Griechiſcher Lehrer, der ſich zur Schule des Zeno bekannte, führte mich, wie er ſagte, auf den Weg der Wahrheit. Ich war gutwillig genug, ihm aufs Wort zu glauben, daß der Menſch nicht erfahre, was er wiſſen will, und nicht thue, was ſeine Pflicht iſt, wenn er nicht hinauf ſtrebe zur luftigen Hoheit des Königs der Könige, des ſtoiſchen Weiſen. Welche Thorheiten ſprach ich getroſt nach, um ein Weiſer zu werden! — Aber eh' ich noch in das ſteife Seelenkleid eingepaßt war, zog mich der Strudel, der die Freyheit meines Vaterlandes zu verſchlingen anfing, in die Geſchäfts- und Bürgerwelt fort. Der Krieg zwiſchen Cäſar und Pompejus brach aus. Ich folgte dem leztern mit den Edelſten Roms und meines Geſchlechts, und verlor mit ihm die Schlacht in der Pharſaliſchen Ebene. Wie ein Verbannter flüchtete ich mich nun in Griechenland und Aſien umher, und dachte nach über Weltordnung und Schickſal. Endlich kam der Tag der Erlöſung. Der monarchiſche Löwe, der ſeinem Königsgefühle zu Ehren eine Million Menſchen zerriſſen zu haben ſich rühmen konnte, fiel durch die Hand des lezten Römers, wie ein blutendes Opferlamm. Noch ein Mahl machte ich nun mich für die Sache der Freyheit auf, und war noch ein Mahl Zeuge, wie wenig ſie dem Ohngefähr gilt. Seit der lezten verlornen Schlacht bey Philippi gab ich mein Vaterland auf. Alle ſo genannte Freuden der Welt dünkten mich nicht werth, daß ich nach einer von ihnen die Hand ausſtreckte. Nur der Wahrheit muthete ich zu, mich für den Verluſt der Freyheit zu tröſten. Die Zumuthung war groß; aber es war auch in Athen, wo ich ſie wagte." In Athen, der Philoſophenſtadt, wo jeder Liebhaber die Weisheit zugerichtet findet nach ſeinem Gaumen; wo der majeſtätiſch Geſinnte tönende Säulengänge und Hallen, der Wollüſtling duftende Myrtenlauben und Gärten, und der Sittenhaſſer ſogar ſchmuzige Diogenes-Fäſſer in Hörſäle verwandelt ſieht, da iſt es ja wohl einer frey geſinnten Seele zu verzeihen, wenn ſie ſich in Labyrinthe wagt, aus denen kein anderer Ausweg iſt, als — der Eingang. Ich ging alſo in die Schule. Was ich da lernte, für mich und meinen Geiſt und mein wahrhaftes Gemüth lernte, — könnte ichs doch wieder verlernen in dieſem Augenblicke! Dann fände ich mich vielleicht wieder zurück zu dem glücklichen Ruheplaz, wo man ſeine Unwiſſenheit aus ſeinem geringen Maße von Kräften erklärt, aber nicht aus dem allgemeinen Unvermögen der Menſchenvernunft und ihrer unheilbaren Blindheit! — Guter Vater! daß ich nichts weiß von dem, was allen Beſſern zu wiſſen, höchſtes und leztes Bedürfniß iſt, würde mich nicht ſonderlich kümmern. Aber ich weiß, daß alle Beſſern nicht mehr wiſſen können, als ich, und daß ſie, wenn ſie mehr zu wiſſen glauben, betrogen ſind.“ —

So wie Septimius, vom Strome ſeiner Gedanken fortgeführt, unwillkührlich das lezte Wort ausgeſprochen hatte, erſchrak er, und ſah den Oberprieſter ſtarr an. Dieſer aber fragte ruhig: „So war denn vermuthlich die Philoſophie des Gleichgewichts, die ſo genannte Skepſis, deine lezte Vertraute?“ —

„Sie war es nicht; ſie iſt es geblieben!“ Langſam und dumpf erwiederte es Septimius, und ſah auf den Boden.

Der Oberprieſter ſprach weiter: „Fandeſt du auch unter dem Schuz dieſer Philoſophie die hoch geprieſene Unerſchütterlichkeit, den Seelenfrieden, den keine Begebenheit und keine Meinung ſtört, weil ſie doch, nach der Lehre der Skepſis, für jeden Saz ſo viel ſagen läßt als gegen ihn?“

Septimius richtete ſich auf. — „Laß mich's geſtehen! Ich fand das Gegentheil. Ich für mich. Was andere meine Glaubensgenoſſen für ſich fanden, werden ſie ſelbſt wiſſen. Es iſt dem Menſchen ſo natürlich, mit ſich ſelbſt im Widerſpruche zu leben, daß ich ohne Mühe begreife, wie man bey einer gewiſſen Sinnesart dahin kommen kann, ſich für philoſophiſch-ruhig zu halten, wenn man ſich auf den Wellen des Zweifels hin und her gewiegt fühlt. Dem Kinde iſt ſo wohl in ſeiner Wiege!“ —

Theophraner.

Wie? Wenn nun der wahrhaftige Seelenfriede nicht eben durch die bekannte Philoſophie des Gleichgewichts, aber durch eine ähnliche gewonnen würde, die uns nicht lehrt, daß ſich für und gegen jede Meinung gleich viel ſagen laſſe, ſondern daß alle Meinungen über Dinge, die kein menſchlicher Sinn erreicht, ein leeres Gedankenſpiel, und daß dieſe Lehre nicht auch etwa eine Meinung ſey, ſondern ſich beweiſen laſſe auf eine Art, die allein den lezten Forderungen der Vernunft und Ueberzeugung gemäß iſt?

Septimius.

Und dieſe Lehre wäre die deine?

Theophraner.

Die meine, oder die der Vernunft. Ob beydes Eins iſt, mußt du für dich erkennen nach deiner Ueberzeugung, wenn du ſie mit deiner Vernunft geprüft haſt. Eine Lehre, die nicht auf gut Glück ſagt, man wiſſe nichts, ſondern beweiſen will, warum man nichts wiſſe, führte dann den Prüfer an die Grenzen unſers Vernunftkreiſes. Nicht wahr?

Septimius.

Da iſt die Phantaſie ſchon lange umher geflattert.

Theophranor.

Sollen wir das der Phantaſie nicht verzeihen? Auf allen menſchlichen Wegen geht ſie der Vernunft voran. Wir müſſen erſt tappen, und dann ſehen, um den Werth des Lichts gehörig zu ſchäzen.

Septimius.

Und der Unterſchied zwiſchen Sehen und Tappen?

Theophranor.

Iſt uns nicht eher deutlich, als von dem Augenblicke an, wo wir ſehen. Die Philoſophie des Zweifels macht freylich mißtrauiſch gegen dergleichen Abſcheidungen.

Septimius.

Habe Nachſicht, Vater, wenn ich dich unrecht verſtand. Iſt denn eine Philoſophie, die uns lehrt, daß alle Meinungen über Dinge, die kein menſchlicher Sinn erreicht, ein leeres Gedankenſpiel ſind, etwas anderes, als eine Philoſophie des Zweifels?

Theophranor.

Ich dächte doch. Oder muß nicht der Allesbezweifler, wenn er nicht mit ſich ſelbſt überein ſtimmen will, den Fall als möglich gelten laſſen, daß doch vielleicht eine von den mancherley Meinungen die wahre ſey? Denn wenn er ſie insgeſammt für falſch erklärte, ſo wäre das eine Behauptung; und ein Zweifler darf nicht behaupten.

Septimius.

Aber die Möglichkeit einer untrüglichen Abſcheidung zwiſchen Wahrheit und Irrthum, die iſt es, woran der Zweifler verzweifelt; und deßwegen iſt es ihm undenkbar, wie ſich die Behauptung erweiſen laſſe, daß etwas, was ein anderer behauptet, gewiß falſch ſey.

Theophranor.

Um mit Grunde zu zweifeln, ob Wahrheit von Irrthum geſchieden werden könne, muß man denn doch annehmen, es ſey ein Unterſchied möglich zwiſchen Wahrheit und Irrthum. Denn wer dieſe Möglichkeit abläugnet, der fängt ſchon wieder an zu behaupten, wo er doch zweifeln ſollte. Wer aber mit ſich ſelbſt einſtimmig zweifelt, ob Wahrheit von Irrthum geſchieden werden könne, der nimmt, freylich ohne es zu wollen, in ſein Syſtem die Behauptung auf, daß zwiſchen beyden, gleich viel was für ein Unterſchied, gewiß aber ein Unterſchied ſey.

Septimius.

Du willſt mich durch dieſen Gegenſaz an einen Scheideweg treiben.

Theophranor.

Das wäre noch viel zu früh. Ich wollte dich nur im einfältigſten Ernſte fragen, ob deine Lehrer, die Zweifler, dich dahin bringen konnten, zu zweifeln, ob es denn wirklich Wahrheit ſey, was du ſuchſt?

Septimius.

Vater, du fragſt ſo, — daß mir bange wird vor der Antwort. — Ein einziges ungeprüftes Ja oder Nein kann mich jezt, wie den Schiffer die kleinſte Irrung in der Beobachtung eines Sterns, Meilen weit von meiner Ueberzeugung verſchlagen, wenn ich anders nicht wieder zurück nehmen will, was ich einmahl zugeſtanden habe. Aber daß ich Wahrheit ſuche, daran kann ich nicht zweifeln, weil ich es fühle. Gefühle läßt der Zweifler gelten für das, was ſie ſind, für Gefühle; aber er findet darin nicht die geringſte nothwendige Beziehung auf Wahrheit.

Theophranor.

Haſt du, mein Sohn, wohl bedacht, was du jezt ſagteſt? In deinem Suchen nach Wahrheit iſt keine nothwendige Beziehung auf Wahrheit? Was ſuchſt du denn?

Septimius.

Was ich zu finden nie hoffen darf, — die Wahrheit ſelbſt.

Theophranor.

Und woher weißt du, daß es ſo etwas giebt, wie das iſt, was du ſuchſt? Denn ein Nichts wirſt du doch nicht ſuchen!

Septimius.

Frage den Magen, was das iſt, wornach ihn durſtet und hungert! Der Trieb iſt da; den fühle ich; und gegen Gefühle ſtreitet die Philoſophie umſonſt, wie kein Zweifler läugnet. Was aber der Zweifler in Anſpruch nimmt, iſt das Unbekannte, worauf ſich die Gefühle beziehen, und das uns eben deßwegen, weil wir nichts kennen als unſre Gefühle, immer unbekannt bleiben wird.

Theophranor.

Und das du gleichwohl in dieſem Augenblicke für etwas im Umkreiſe der Möglichkeit Vorhandenes erklärſt.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Das Unbekannte, was du ſuchſt, iſt die Wahrheit. Nicht?

Septimius.

Nichts anderes als dies. Aber was folgt daraus?

Theophraner.

Das wird ſich bald zeigen. Du vergleicheſt dein Streben nach Wahrheit mit dem blinden Gefühle des Hungers und Durſtes. Was iſt das, wenn du Hunger fühlſt, wornach dich hungert?

Septimius.

Im allgemeinen nach Speiſe.

Theophraner.

Woher haſt du dieſen Begriff von Speiſe? Doch nicht aus deinem Gefühle des Hungers? Oder würdeſt du, wenn dieſes Gefühl nie befriedigt worden wäre, aus dem Triebe nach Befriedigung einen Schluß ziehen, daß etwas vorhanden ſey, wodurch der Trieb befriediget werden könne?

Septimius.

Alle Secten-Philoſophie wimmelt von Schlüſſen dieſer Art. Mir aber fällt es nicht ein, den Läufer mit dem Ziele zu verwechſeln.

Theophraner.

Wenn alſo aus dem Gefühle des Hungers nicht folgt, daß es Speiſe giebt; wie ſchließeſt du aus deinem **Wahrheitsbedürfniſſe**, daß es Wahrheit giebt?

Septimius.

Ich ſchließe dies nicht anders und in keinem andern Sinne, als in ſo fern meine Vernunft unwillkührlich nach etwas Unbekanntem trachtet.

Theophranor.

Deine Vernunft alſo; nicht dein Magen oder irgend ein Sinn. Du haſt eine Einrede auf dem Herzen. Du willſt mich fragen, ob ſich denn erweiſen laſſe, daß Vernunft mehr ſey als ein feinerer Sinn. Nicht wahr?

Septimius.

Gerade dies.

Theophranor.

Und damit wir uns alſo nicht vom geraden Wege verirren, wollen wir dieſen Punct fürs erſte als unentſchieden anſehen. Sey alſo Vernunft, was ſie will; du erkennſt eine Beziehung an von ihr auf Wahrheit. Oder glaubſt du, daß ſich die Wahrheit mit Augen ſehen, oder mit Ohren hören, möglich erweiſen, oder mit Händen greifen laſſe?

Septimius.

Den Glauben an eine ſolche Möglichkeit nenne ich Unſinn; aber nur in Beziehung auf mein Gefühl und meine Vernunft, denen ich beyden nicht traue.

Theophranor.

Woher haſt du denn den Begriff von Wahrheit?

Septimius.

Aus — dem Gewebe von Irrthum, womit mich der Zufall umſpinnt.

Theophranor.

Und wie kommſt du darauf, das, womit dich der Zufall umſpinnt, Irrthum zu nennen? — Du denkſt nach, um eine Antwort zu finden? — Guter Sohn, du ſinnſt vergeblich. Die Begriffe von Wahrheit und Irrthum gründen ſich auf Unterſcheidung. Könnte die Vernunft dieſe Unterſcheidung nicht machen, ſo würden wir unſre Gefühle analyſiren, aber nicht ſie auf einem lezten Probierſteine erproben können. Mag die Skepſis ſich wenden, wie ſie will; jene Unterſcheidung der Vernunft abzuläugnen vermag ſie nicht; und deßwegen ſteht der Zweifler im Widerſpruche mit ſich ſelbſt, ſo bald er uns deutlich machen ſoll, was Wahrheit bey ihm heißt. Auch darf er ſich nicht, wie es die Sitte ſo mancher anderer gutwilligen Denker iſt, in Ermangelung des Goldes mit dem zweydeutigen Halbmetalle Wahrſcheinlichkeit begnügen. Denn ſo lange man nicht ſagen kann, was Wahrheit iſt, ſo lange kann gar nicht die Rede ſeyn von Wahrſcheinlichkeit, d. h., der Folge einer Vermuthung, deren ganzer Werth davon abhängt, daß ſie ſich der Wahrheit nähert. — Jezt alſo zurück zu kommen auf eine andere Philoſophie, deren ich vorhin erwähnte. Es giebt eine Lehre, deren Hauptinhalt und lezte Entſcheidung ſich vereiniget in folgenden Säzen:

„Der einzige verſtändliche und haltbare Be-
„griff von Wahrheit, den wir haben, beruht auf
„der Vernunft;“

„Eine vollſtändige Prüfung der Vernunft
„im Verhältniſſe zum Sinnengefühle muß mit Ge-

„wißheit entſcheiden, ob und in wie fern Wahrheit „iſt in dem, was wir erfahren, und in „dem, was wir, ohne Bezug auf Erfahrung, „denken;"

„Eine ſolche Prüfung lehrt uns mit Gewißheit, „daß Wahrheit iſt in dem, was uns die „Sinne zu erkennen geben, in ſo fern Erkenntniß „ohne Sinne nicht denkbar iſt; daß aber da, „wo uns die Sinne verlaſſen, alle Einſicht ein „Ende nimmt;"

„Eine ſolche Prüfung lehrt uns weiter, daß, „ſo wenig das Denkbare mit dem Erkennbaren „Eins iſt, ſo wenig das Nichtſeyn des Denkbaren „auf irgend einem Vernunftwege erweislich iſt; „daß vielmehr im Innerſten der Vernunft eine „Aufforderung liegt, uns, ohne irre geleitet zu „werden von Wunſch und Phantaſie, durch Vernunft „ſelbſt über die Ringmauer der Sinnenweisheit „zu erheben; und daß die Vernunft, „ſich ſelbſt getreu, das Gemüth unwillkührlich „beſtimmt, einige vernünftig-denkbare Wahrheitsſätze „zu glauben;"

„Aus dieſer Prüfung ergiebt ſich endlich, daß
„die Kraft der Willensfreyheit des Menſchen, de-
„ren Daſeyn uns unſer Bewußtſeyn ankündigt,
„im Vereine mit der Welt- und Menſchennatur
„ohne Widerſpruch denkbar, der lezte Grund des
„Rechts und der Gerechtigkeit von Neigung und
„Erfahrung unabhängig, und der Glaube an
„einen höchſten Weltvater und an Fortdauer
„unſers perſönlichen Seyn nach dem Tode dem
„Menſchen um ſo unvermeidlicher iſt, je beſſer
„der Menſch, als freyes Weſen, in und durch
„ſich ſelbſt wird."

Was dünkt dich, mein Sohn, zu dieſer Lehre? Iſt ſie Eins mit der Philoſophie des Gleichgewichts deiner Allesbezweifler?

Septimius.

Ich ſtaune, wie du ſiehſt; aber nicht über dieſe Lehre, die freylich ganz anders anfängt und endigt als die Philoſophie des Gleichgewichts. Ueber die Entdeckung ſtaune ich, daß nach ſo vielen Weisheits- und Glaubens-Syſtemen, woran der grübelnde Wiz alle ſeine Kräfte verarbeitet zu haben den ſchien, noch ein ganz neues zu erſinden übrig war. Aber nun beweiſe, mein Vater! Beweiſe!

Theophraner.

Wir haben in unſerm Orden eine Sage, die nur denen erzählt wird, die der Oberprieſter um Mitternacht ohne Zeugen belehrt. Wir nennen dieſe Sage die Träume des Orpheus in Indien, und machen damit jedes Mahl die Einleitung in unſre Beweiſe und Schlüſſe. Die Nacht eilt. Wenn du aufmerken willſt, ſo erzähle ich dir von den Träumen unſers Ordensſtifters den erſten.

Septimius.

Auch ein Mährchen aus deinem Munde ſey mir willkommen.

Theophraner.

Alſo ein Traum oder ein Mährchen; und dann die erſte Lehre. So fängt die Natur mit uns Allen an; ſo der Schüler des Orpheus mit ſeinem Vertrauten.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Erſte Nacht.

Theophranor ſezte ſich mit ſeinem Zuhörer unter der Doriſchen Halle auf eine Ruhebank, und fing ſeine Erzählung an.

„Als Orpheus in Indien war, woher er uns, wie Wenige wiſſen, ſeine Geheimniſſe brachte, erſtieg er, ſchwerer Gedanken voll, an einem kühlen Morgen vor Sonnen Anfang einen, dem Bramaniſchen Volksglauben nach, heiligen Berg. Der Himmel dämmerte noch, als er oben war. Aus einer Nebelfluth ragten die Spizen der benachbarten Anhöhen hervor. Orpheus fühlte ſich, ſo wach ſeine Seele war, eingeſchläfert von einer ihm unbegreiflichen Müdigkeit. Er ſezte ſich auf den Raſen neben einen Myrrhenbuſch. Seine Sinne verloren ſich leiſe. Er ſchlummerte ein. Und als er ſich im Traume wiederfand, däuchte ihn, er knieete auf eben dieſem heiligen Berge, wo er wirklich jetzt ſchlief, faltete ſeine Hände gegen Morgen, und betete ein Gebeth ohne Glauben.“

„“Geiſt der Natur,„ lautete das Gebeth, “der du mich hörſt oder nicht hörſt! Geiſt, durch den dieſe ſpielende Luft ſich bewegt, dieſe nickende Roſe blüht, dieſe Grashalmen im Morgenthaue blinken! Wer biſt du, daß du in mir, dieſer Bildſäule von Fleiſch und Blut, dieſes fordernde Herz lebendig erhältſt? Wer biſt du, daß in meinem Hirnſchädel, dieſem irdenen Gefäße, unaufhaltbare Gedanken dich denken? Biſt du nicht Eins mit dem, was Natur und Welt heißt? Biſt du mehr als der Athem des Ohngefährs, der ewige Pulsſchlag blinder Kräfte? Biſt du in dir und durch dich, deines Selbſt dich bewußt im Naturganzen, wie ich mich meiner bewußt bin in dieſem Bruchſtücke von Erde? Biſt du Etwas, ſo laß mich lieber zu Nichts werden, als mich länger ringen mit dem Gedanken, daß auch du vielleicht Nichts biſt!„“

„Die Arme des Bethenden ſanken nieder. Sein Kinn lag auf ſeiner Bruſt. Er kniete und harrte, bis ein unerhörtes Gefühl alle ſeine Sinne zu einem umgewandelten Leben zu erwecken ſchien."

„" Welche Kräfte durchdringen mich?„ rief der Erſchrockene laut. "Iſt dies die Welt, oder was iſt es? Was iſt dieſe Geſtalt, dieſe Bewegung, dieſes Wunder?„"

„Wie ein neu gebornes Kind, aber im hellen Bewußtſeyn, fand ſich Orpheus bewegt von Gefühlen, für die er keinen Ausdruck hatte, um ſie durch etwas Aehnliches zu bezeichnen. Da waren keine Berge mehr um ihn her, kein Himmel, kein Morgenroth, keine Sonne. Verſchwunden war ſogar die Stelle, auf der er kniete, ob er ſich gleich noch immer ruhend fühlte. Es war kein Licht, was ihn durchdrang, aber etwas, das er nicht anders als Klarheit zu benennen wußte. Durch das Eindringen dieſes Etwas erkannt' er gleichſam ſichtbar die Kräfte, durch welche die körperlichen Naturtheile ſich trennen und verbinden.

Die Verkettung zwiſchen Sonne, Mond und Erde und dem ganzen Himmelsall war ihm ſo deutlich, wie uns die Seile und Schnüre an einem aufgehangenen Kloben ſind. Aber die Sonne war für ſeinen Sinn nicht mehr Sonne, der Mond nicht mehr Mond, und kein Ding das, was es, wie er glaubte, vorher geweſen war. Und, das Wunder, wie wir es nennen möchten, aufs höchſte zu treiben, ähnliche Verwandlungen, wie mit der Welt, waren, wie Orpheus in ſeinem Traume glaubte, vorgegangen mit ſeinem Körper. Er ſuchte umſonſt das, was ſeinem Bedünken nach ſeine Glieder ſeyn mußten, und fühlte doch ſich ſelbſt als Etwas an jeder Stelle, die ſeine Glieder eingenommen hatten. Hier überfiel ihn ein Schauder; aber hier vernahm er auch, wie aus einer Tiefe hervor, eine feyerliche Stimme, die ihm zurief: "Sammle deine Kräfte; denn ſie ſind dein! Du erkennſt das erſte Zeichen der Wahrheit..."

„"Zeichen der Wahrheit?.. wiederholte Orpheus fragend, und aufgerichtet von dieſem einzigen Worte. "Biſt du das, Weltvater, der zu mir redet? eher biſt du ein Geſchöpf aus dem Reiche der Geiſter?„"

„"Geiſt iſt Alles, was weiß, daß es iſt!„ ſcholl die Antwort der Stimme. "Dir iſt ein neuer Sinn geworden. Uebe ihn wohl; und du wirſt mehr erfahren.„"

„Orpheus verſuchte ſich weiter in der Uebung ſeines neuen Sinnes. Er ſpannte ſeine Kräfte an, um mehr zu erfahren. Aber es blieb Alles um ihn, was es war. Nun entdeckte er noch eine Menge feinerer Stoffe, die, von den gröbern unbehindert, dieſe durchfloſſen. In der innern Natur, der Welt in der Welt, wie er es nannte, war nicht minder Regſamkeit, Ordnung und Zuſammenhang, als in der äußern. Er erkannte ſogar Weſen, die er für lebend hielt, denen die ganze äußere Natur fremd zu ſeyn ſchien, weil ſie Alles, was Umriß und Körperform hatte, durchſchlüpften, wie der magnetiſche Stoff Alles durchſchlüpft, was nicht Eiſen iſt. Er wollte es wagen, eins dieſer Weſen anzureden, und — er wachte."

Theophranor ſuchte, als er auserzählt hatte, den Eindruck in dem Geſichte ſeines Zuhörers auf.

Septimius.

Morgenländiſche Träume ſind gleich den morgenländiſchen Spezereyen, ſo ſüß wie ſie, und ſo betäubend. Der Traum des Orpheus iſt im Wachen und mit beſonderer Kunſt geträumt.

Theophranor.

Die Stimme, die Orpheus vernahm, nannte ihm das erſte Zeichen der Wahrheit. Erinnere dich, daß Orpheus in ſeinem Gebethe ohne Glauben Antwort forderte auf zwey der größten aller menſchlichen Fragen. Wie vereinigſt du dieſe beyden Theile des Traums in eine Deutung?

Septimius.

Vielleicht war das Gebeth des Orpheus übereilt.

Theophranor.

Oder wohl gar der Vernunft entgegen. Damit ihm aber dies klar würde, mußte er erſt den Begriff der Wahrheit faſſen. Nun deutet doch das erſte Zeichen der Wahrheit auf ein zweytes, oder wohl gar noch auf mehrere Zeichen. Viele Fragen müſſen beantwortet werden, ehe die Reihe kommen kann an die größten und lezten. Statt einer Verſicherung vom Daſeyn eines höchſten Geiſtes und einer Verheißung der Unſterblichkeit, erhielt Orpheus nichts als einen neuen Sinn. Warum?

Septimius.

Vielleicht um ihn zu belehren, daß er, um ſein eignes Gebeth zu verſtehen, und den Begriff der Wahrheit zu finden, zuerſt nachdenken müſſe über das, was bey uns Sinn heißt.

Theophranor.

Sehr recht. Und du erinnerſt dich, daß alle Zweifel, mit welchen die Prüfer aus deiner Schule gegen die von andern Schulen vertheidigten Wahrheitslehren ſtreiten, mit dem Beweiſe der Trüglichkeit unſrer Sinne anfangen.

Septimius.

Vergiß nicht, hinzu zu ſezen: Mit dem Beweiſe, daß wir überhaupt nicht wiſſen, ob nicht unſer ſo genanntes Leben ein fortwährender Traum, und das vermeinte Daſeyn der Dines außer uns ein Schattenſpiel unſerer Vorſtellung iſt.

Theophranor.

Und du nimmſt dieſe Behauptung zugleich mit der vorigen für wahr und erwieſen auf?

Septimius.

In ſo fern als das Gegentheil nicht zu erweiſen iſt. Es iſt dir bekannt, Vater, daß die Skepſis nie weiter geht.

Theophranor.

Mich däucht doch, die Skepſis erkennt Gefühl und Eindruck für unwiderſprechlich an.

Septimius.

In ſo fern nichts damit gemeint iſt als Gefühl und Eindruck, das heißt, mein Zuſtand und deſſen Veränderung.

Theophranor.

Dein Zuſtand und deſſen Veränderung iſt dir alſo unbezweifelt?

Septimius.

So wie mein Daſeyn. Aber über das Eine läßt ſich nicht mehr philoſophiren als über das

Andere; denn alle Verſuche, unſer Daſeyn zu demonſtriren, ſind eitel, weil ſchon der Verſuch ſelbſt uns als demonſtrationsfähig, alſo als vorhanden, voraus ſezt.

Theophranor.

Du kommſt mir entgegen. Dein Daſeyn, dein Zuſtand, und jedes Gefühl iſt dir, als Gefühl, gewiß. Nicht wahr?

Septimius.

Dies freylich. Aber gewinne ich dadurch einen Obolus werth an Einſicht? Das Wahrheitsbedürfniß ſtrebt hinaus in die Welt, ihre zweifelhafte Ordnung und ihren noch zweifelhaftern Urheber und Regierer zu kennen. Nun kenne ich aber Nichts als mich, und mich nicht einmahl dem Weſen, ſondern nur dem Gefühle nach. Ich weiß und kenne alſo nichts. Philoſophie iſt ein Bild meines Zuſtandes in Begriffen.

Theophranor.

Wir müſſen unſern Faden feſt halten, mein Sohn; dann wird ſich gelegentlich auch finden, was Philoſophie iſt und nicht iſt. *Ich bin!* ſagt eine Stimme in mir, der ich nicht zu widerſprechen vermag; und wenn ich ihr widerſpreche, ſo beweiſe ich nur, daß ich bin, indem ich widerſpreche. Wenn alſo Gewißheit des Daſeyns gemeſſen werden könnte, wo finden wir einen andern Maßſtab als —

Septimius.

Als im Gefühle unſers Selbſt, meinſt du?

Theophraner.

Nenne es Gefühl deines Selbſt: nenne es mit einem andern Nahmen: es iſt, es bleibt das Unbezweifelbare, wodurch ich mich aller Veränderungen, die in mir vorgehen, aller meiner Vorſtellungen bewußt bin. Gefällt es dir alſo, ſo nenne es mit mir das *Bewußtſeyn*. In ſeiner unergründlichen Tiefe müßten wir forſchen können, um zu lernen, wie Gefühle, Begriffe und Vorſtellungen jeder Art möglich ſind. Dies können wir nicht, eben deßwegen nicht, weil wir nicht anders forſchen können, als durch das Bewußtſeyn. Hier alſo, vom Unbegreiflichen, und doch Unbezweifelbaren, hebt die Wahrheit an.

Septimius.

Die Wahrheit?

Theophraner.

Wie die Gewißheit. Oder findeſt du einen Unterſchied zwiſchen beyden?

Septimius.

Mir wird bange, wo Worterklärungen nöthig ſind. Aber Wahrheit — und Gewißheit! Ich ſollte doch denken, der Unterſchied ließe ſich nicht verfehlen. Gewißheit druckt einen Zuſtand der Befriedigung aus, von dem ich mir keine Rechenſchaft geben kann. Wahrheit aber bedeutet bleibende Beſchaffenheit eines Weſens, unabhängig von meinem Gemüthe und meinem Bedürfen.

Theophraner.

Giebt es denn Weſen von bleibender Beſchaffenheit?

Septimius.

Wie? Fragſt du wirklich?

Theophraner.

Ich frage wirklich und noch ein Mahl! Denn wenn du annimmſt, daß es dergleichen giebt, ſo hätten wir ja ſchon einen zweyten Saz, den du nicht bezweifelſt.

Septimius.

Jezt verſteh' ich dich. Ich denke mir Weſen von bleibender Beſchaffenheit, und wenn ich dieſe ganz ſo, wie ſie ſind, erkennete, dann würde ich rufen: Hier iſt Wahrheit!

Theophraner.

Septimius, jezt wäre die Reihe an mir, zu fragen, ob das, was du ſagſt, dein Ernſt iſt. Du denkſt dir Weſen, deren Möglichkeit jenſeits deiner Gedankenwelt ſelbſt nichts weiter als ein Gedanke, ein Einfall iſt; und das Weſen des Unweſentlichen, die Beſchaffenheit eines Gedankendings nennſt du Wahrheit? — Erröthe nicht, mein Sohn! Männer von hohem Geiſte haben ſich, wenn ſie anfiengen, Begriffen nachzugehen, ſeltſamer widerſprochen als du, und ſind ſich keines Widerſpruches bewußt geworden. Laß uns alſo ruhig umkehren zu dem Begriffe der Gewißheit, der allerdings, wie du richtig ſagteſt, nichts andeutet als einen Zuſtand der Befriedigung in einem erkennenden Weſen. Du biſt deines Daſeyns gewiß. Nicht wahr?

Septimius.

Darüber waren wir eins.

Theophranor.

Und biſt du deines Daſeyns gewiß, weil du dich deiner ſelbſt bewußt biſt?

Septimius.

Ohne Zweifel.

Theophranor.

Indem du dich deiner ſelbſt bewußt biſt, wie kommt es, daß du dich, dein Selbſtweſen, unterſcheideſt von Etwas, das nicht du iſt?

Septimius.

Es iſt Gefühl. Ich vermag darüber nichts zu ſagen.

Theophranor.

Gehſt du nicht, indem du dich unterſcheideſt von Etwas außer dir, aus deinem Bewußtſeyn heraus? Deutlicher ausgedruckt: Könnteſt du den Begriff von Etwas außer dir haben, wenn Alles, was du fühlteſt, du wäre?

Septimius.

Habe Nachſicht, Vater, wenn ich dir einmahl wieder entgegen komme. Daß ich bin, kann ich nicht bezweifeln, weil ich nun einmahl bin. Jetzt willſt du mich dahin führen, zu geſtehen, daß Etwas außer mir ſeyn müſſe, ſo gewiß als ich ſelbſt bin, weil ich ſonſt mich nicht unterſcheiden könnte von dem, was nicht Ich iſt. Habe ich dich verſtanden?

Theophraner.

Beſſer als ich erwartete.

Septimius.

Aber ſchlägt das meinen Grundzweifel nieder? Ich unterſcheide mich von Dingen außer mir. Folgt daraus, daß Dinge außer mir wirklich ſind? Wie? Wenn nun mein angebornes und ſelbſteignes Vorſtellungsſpiel es ſo mit ſich brächte, daß es mir mein Leben lang ſcheinen müßte, es ſey etwas außer mir; folgte daraus, daß wirklich ſo ein Etwas, abgeſondert von meiner Vorſtellungskraft, vorhanden iſt? Nur meines Selbſt bin ich mir bewußt.

Theophranor.

Und deiner Vorſtellungen von Etwas, biſt du dir deren nicht bewußt?

Septimius.

Allerdings. Aber ſind denn Vorſtellungen mehr als Beſtimmungen oder Veränderungen meiner Selbſtnatur?

Theophranor.

Nichts mehr, in ſo fern ſie deine Vorſtellungen ſind. Aber was dein iſt, iſt doch nicht du?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Deine Glieder ſind, wie dein Kleid, dein, aber nicht du. So bald du etwas für dein erkennſt, nimmſt du nicht eine Beziehung wahr, zwiſchen dir, deiner Selbſtnatur, und einem Etwas, das dich berührt, als ob es eindringen wollte in dich?

Septimius.

Vater, ich ſage auch wohl mit andern guten Leuten: Mein Geiſt, meine Seele. Da berühre ich doch nicht mich ſelbſt und will nicht eindringen in mich.

Theophranor.

Ein grammatiſcher Einwurf von dir, mein Septimius? — Wenn ich ſage: Meine Seele, ſo denke ich mir mein Ich mit allen ſeinen Kräften im Zuſtande des Strebens, oder des Genießens, oder des Leidens, oder überhaupt der empfundenen Bewegung. Indem ich mir ſolch eines Zuſtandes bewußt bin, weiß ich das Streben, z. B. das Gefühl der Liebe, das aus mir hinaus wirkt, zur Genüge zu unterſcheiden von dem Genießen und Leiden, wobey etwas auf mich einwirkt. Oder hat es für deine Vernunft einen Sinn, daß dein Selbſt ſich leidend fühlte durch Handlung?

Septimius.

Schenke mir, wenn du willſt, noch ein Erläuterungswort!

Theophranor.

Was ich für mein Ich anzunehmen nicht umhin kann, iſt das einzig-Einfache und Unabſonderliche, das Bewußtſeyn meines Seyns und Lebens. Dieſes Bewußtſeyn kann ich nicht erkennen; denn ich erkenne nur durch eben dieſes Bewußtſeyn; aber ich kann es denken, indem ich Etwas hinzu denke. Dieſes hinzu Gedachte erkenne ich, wenn es mein Bewußtſeyn berührt; aber es iſt mir das Bewußtſeyn ſelbſt. Meine Vorſtellung von Etwas iſt alſo mein, in ſo fern ſie nicht anders möglich iſt, als durch mein Bewußtſeyn, d. h., durch mich; aber ſie iſt nicht mein Bewußtſeyn, d. h., ſie iſt nicht Ich, ſondern von der andern Seite nur möglich durch den Eindruck von etwas Anderem.

Septimius.

Du überraſcheſt mich mit einer ganz neuen Selbſtanſicht. Meine Vorſtellungen, alſo auch meine Gedanken, wären außer mir und nicht in mir, weil ich ſie, ſo bald ſie ſich auf Etwas beziehen, von meinem Ich unterſcheide? Was bleibt denn mir, um ſelbſt etwas zu ſeyn?

Theophranor.

Du biſt du. Tiefer ſteigt keine Philoſophie. Sie muß ſich hier, ſie mag wollen oder nicht, mit

Vor-

Worten begnügen. Wenn du aber denkſt, ſo beſchäftigſt du dich mit Etwas; und ſollte dieſes Etwas, dem Nahmen nach, Du ſelbſt ſeyn, ſo iſt es doch nichts als der Zuſtand deines Selbſt im Verhältniſſe zur Welt, und du biſt genöthigt, dein Ich, als etwas Fremdes, aufzufaſſen im Spiegel der Vorſtellungskraft.

Septimius.

Sonderlich iſt dieſe Lehre. Und doch beſtätigt ſie mein Bewußtſeyn.

Theophranor.

Jeder Gedanke enthält ein Gedachtes, jede Vorſtellung ein Vorgeſtelltes. Woher dieſes Gedachte und Vorgeſtellte? Ging' es in meinem Bewußtſeyn aus mir ſelbſt hervor, ſo fühlt' ich es als Wirkung meiner ſelbſt. Nun aber fühl' ich mich, wenn ich erkenne, als das Ziel der Wirkung von Etwas, das nicht Ich iſt; und dieſe Wirkung kommt zu mir durch die Sinne. Ich bin alſo des Daſeyns der Dinge außer mir, der Welt, ſo gewiß, als ich meines eignen und abgeſonderten

Daſeyns gewiß bin, und nehme meine Weltkenntniß als eine Gabe der Sinne.

Septimius.

In dieſem Augenblicke fühl' ich durch deine Lehre, als durch etwas mir ganz Neues, alſo Etwas, das nicht aus mir hervor geht, mein ganzes Weſen bewegt. — Aber — wenn dieſer Zuſtand nun Traum wäre? Auch im Traume glaube ich zu leben in einer Welt, die außer mir zu ſeyn ſcheint; und doch ſpielt da allein meine Phantaſie, und jeder Sinn iſt verſchloſſen!

Theophranor.

Iſt zwiſchen Wachen und Träumen kein Unterſchied?

Septimius.

Ich weiß nicht.

Theophranor.

Entſinnſt du dich eines Traumes, wo deine Phantaſie mit andern Vorſtellungen geſpielt hatte, als mit ſolchen, deren Stoff du im Wachen durch einen beſtimmten Sinn erhalten zu haben dir bewußt biſt?

Septimius.

Nein.

Theophraner.

Deine Antworten werden kurz, mein Sohn. Die Wege unſrer Gedanken laufen näher zuſammen. — Der Zuſtand des Erwachens mit allen Freuden des fühlbaren Auflebens aller Sinne, iſt er nicht ein ganz eigner Zuſtand? Wenn du träumſt, haſt du vergeſſen, daß du einmahl wachteſt. Aber wenn du wachſt, erinnerſt du dich, daß du einmahl träumteſt. Nicht wahr?

Septimius.

Allerdings.

Theophraner.

Träumen heißt alſo, leben ohne zu erkennen. Die Phantaſie kann wiederhohlen, was der Sinn erkannt hat, und kann damit ſpielen, wie es dem Herzen gefällt; aber das Erkennen kommt dem Sinne allein zu. Die Phantaſie iſt Meiſterinn der Form; aber den Stoff kann nur der Eindruck liefern.

Septimius.

Ich lege meine Waffen nieder, wenn du mir noch eine Frage zu beantworten vermagſt. Haben wir nicht noch einen möglichen Fall vor uns, das Daſeyn der Welt als einen Traum zu denken? Wie? Wenn nun ein höherer Geiſt unſerm Selbſt alle die Bilder eindrückte, die wir auf Glauben für etwas Wirkliches nehmen?

Theophranor.

Dann hätte es keinen Zweifel, daß ſolch ein Geiſt wirklich wäre.

Septimius.

Aber wo bliebe dann die Welt?

Theophranor.

Im Weſen dieſes Geiſtes, der ſie uns als einen Abſtrahl ſeiner Vorſtellung mittheilte, in jedem Augenblicke, wo wir erkennen, und dem wir uns dann unbeſorgt ergeben könnten. Hier ſind wir an der Grenze der menſchlichen Einſicht. Hier bleibt uns die Wahl, entweder die Wirklichkeit der Welt oder die Wirklichkeit eines fortwährenden Wunders anzunehmen. Im leztern Falle wäre dann das Daſeyn des Wunderthäters ein unvermutheter Fund für unſre Ueberzeugung. Haſt du Luſt, es dabey bewenden zu laſſen?

Septimius.

Alſo ſoll ich entweder das Daſeyn der Welt, oder das Daſeyn eines Weltbilder-Schöpfers unmittelbar erkennen am Begriffe meines eignen Seyns?

Theophraner.

Nicht erkennen, nur annehmen. Hier führt uns die Vernunft zum erſten Mahle an die Grenzen des menſchlichen Wiſſens, und unſre Philoſophie hört auf. Da aber die Zweifel über das Daſeyn eines Weltregierers und über die Dauer unſers Selbſt dann von neuem anheben, wenn wir den Fall ſezen, es gebe wirklich eine Welt, und da über dies dieſe Meinung uns, wir wiſſen ſelbſt nicht wie, von den Sinnen faſt aufgedrungen wird, ſo beſtimmt ſich nach dieſer Vorausſezung von nun an unſer ganzes Forſchen.

Septimius.

Es ſey darum! denn wer den andern Weg einſchlägt, iſt ſo geſchwind am Ende, daß er nicht glauben kann, von der Stelle gekommen zu ſeyn.

Theophranor.

Also — wir können, wenn wir nicht uns ſelbſt aufheben, d. h., unſre Selbſt-Exiſtenz läugnen wollen, auch nicht anders, als annehmen, es iſt Etwas außer uns, weil wir in unſerm Bewußtſeyn das Erkennen vom Wollen, den Zuſtand des Empfangens vom Zuſtande des Strebens ſo zuverläſſig unterſcheiden, als wir uns unſer ſelbſt bewußt ſind. Nun laß uns einmahl nach dieſer Vorausſezung den erſten Traum des Orpheus zu deuten verſuchen. Was ſah er? oder, beſtimmter geſagt, was fühlte er? Etwas, das, wie er glaubte, bis dahin für ihn Nichts geweſen war. Mit einem neuen Sinne ging ihm eine neue Welt auf.

Septimius.

Und wo blieb die alte?

Theophranor.

In der neuen, wenn du willſt; oder auch umgekehrt, die neue zeigte ſich in der alten. Welche Vorſtellungsart du auch wählen magſt; jede iſt die rechte: denn die Welt, die wir erkennen, die Naturwelt, iſt in uns, und hört mit jedem Sinnenwechſel auf, dieſelbe zu ſeyn.

Septimius.

Darf ich ſagen, Vater, daß du dir jezt zum erſten Mahle zu widerſprechen ſcheinſt?

Theophranor.

Du darfſt nicht; du mußt. Denn wir ſuchen Wahrheit.

Septimius.

Vorhin lehrteſt du, es gebe gewiß Etwas außer uns, und jezt gehſt du über zu der entgegen geſezten Meinung, die Welt ſey Etwas in uns.

Theophranor.

Sagte ich nicht, die Welt, die wir erkennen? die Naturwelt?

Septimius.

Freylich wohl. Aber ich weiß ja überhaupt nur von Einer Welt, die ich erkenne durch das Gefühl der Sinne!

Theophranor.

Was in meinem Bewußtſeyn auf mich einwirkt, nicht aus mir heraus wirkt, iſt zuverläſſig nicht Eins mit Mir. Ich muß alſo zugeben, das, was auf mich einwirkt, iſt außer mir wirklich. Aber hab' ich dieſes wirkliche Etwas erkannt?

Septimius.

Annehmen, daß etwas iſt, und wiſſen, was es iſt, kann freylich nicht für einerley gelten.

Theophranor.

Wiſſen, was etwas iſt, heißt doch aber allein, etwas erkennen?

Septimius.

Vergieb mir meine Uebereilung.

Theophranor.

Von dem, was außer mir iſt, empfange ich durch die Sinne den Eindruck. Dieſer Eindruck iſt nun wirklich mein, und die Summe aller Eindrücke, geordnet, verarbeitet durch den Verſtand, das, was bey uns Natur heißt. In dieſer Natur, dieſer Welt in uns, fühlen wir uns, wirken und leben wir. Von den Naturgefühlen, den Eindrücken, ſagen wir, daß ſie ſind, in einem ganz andern Sinne, als wenn wir annehmen, daß der Grundſtoff iſt, deſſen Eindruck die Naturgefühle erregt und uns das Etwas giebt, das wir erkennen. Unſre Vorſtellungen nennen wir wirklich, weil wir nicht zweifeln können, daß ſie unſre Vorſtellungen ſind. Dieſes Wirkliche der Vorſtellung, das Abbild des wirklichen Grundſtoffs, beurtheilen wir nach der Regel des Seyns und des Scheinens.

Septimius.

So ſind es alſo die Sinne, die unwiſſenden Führer, denen wir uns auf Gnade und Ungnade anvertrauen, wenn wir der Wahrheit zueilen möchten?

Theophraner.

Wenn du dich dieſen unwiſſenden Führern nicht anvertraueſt, was erfährſt du dann?

Septimius.

Vermuthlich gar nichts; aber auch nichts falſches.

Theophranor.

Das Falſche wäre denn doch, was ſcheint; das Wahre, was iſt?

Septimius.

Und die Sinne ſagen mir nichts weiter als was ein Ding mir zu ſeyn ſcheint.

Theophranor.

Und wie wünſcheſt du etwa zu erfahren, was es iſt, abgeſondert von allen Sinnengefühlen, an und in ſich ſelbſt iſt?

Septimius.

Das Wie iſt mir unbegreiflich. Aber eben deßwegen —

Theophranor.

Verzweifelſt du an der Wahrheit? Bedenke, Lieber, was du forderſt, wenn du jemahls und in irgend einem Zuſtande des lebendigen Seyns mehr wiſſen willſt, als was du erfährſt durch Sinne. Was ſoll es heißen, ein Ding erkennen, wie es an und in ſich ſelbſt iſt? Willſt du übergehen in dieſes Ding, und aufhören, du ſelbſt zu ſeyn?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

So lange du ein eignes, perſönliches, deiner ſelbſt dir bewußtes Weſen biſt, kannſt du mit dem, was außer dir iſt, nicht anders in wiſſentlicher Verbindung beſtehen als durch Berührung. Mag das Berührungsmittel ſeyn welches es will; magſt du durch fünf oder durch tauſend Sinne Eindrücke und Vorſtellungen empfangen: du erkennſt immer nichts als Eindrücke und Vorſtellungen; und das Weſen des Dinges bleibt dir fremd. Laß höhere Geiſter der Natur den Schleyer aufheben nach *ihrer* Art; ſie erkennen doch möglicher Weiſe nichts als *ihre* Welt und *ihre* Natur. Sie können mehr wiſſen als wir, aber nichts anderes als was ſie erfahren durch *ihre* Sinne, alſo nichts Gewiſſeres als wir. Denn warum ſoll ein Sinnengefühl gewiſſer ſeyn als das andere? — Sonach iſt alſo Wahrheit —

Septimius.

Doch nicht ein Sinnenſpiel?

Theophranor.

Wahrheit iſt nie und unter keiner denkbaren Bedingung Weſen oder Eigenſchaft eines Dinges, ſondern möglicher Weiſe nur Verhältniß einer möglichen Vorſtellungskraft zu einem Dinge. — Mißbilligſt du dieſe Erläuterung?

Septimius.

Rede weiter, daß ich mich ſammle!

Theophranor.

Wenn wir, der Beſcheidenheit und Vernunft gleich treu, uns nicht vermeſſen, unſre menſchliche Vorſtellungsart für die einzig-mögliche zu halten, ſo iſt doch auch kein Grund da, warum wir ihr einen mindern Werth beylegen ſollten als jeder andern möglichen Vorſtellungsart. Jedem erkennenden Weſen iſt die Harmonie ſeiner Vorſtellungen Wahrheit. Dem fünfſinnigen und vernünftigen Weſen iſt Wahrheit die Harmonie ſeiner fünf Sinne mit der Vernunft. Eine andere

Wahrheit iſt für uns ein Unding. Wir ſehen Bilder, wir hören Töne, wir fühlen Körper, entwickeln und ordnen Begriffe durch den Verſtand und eignen ſie uns zu durch Vernunft und Bewußtſeyn. Im Brennpuncte unſers Selbſt vereinigt ſich das Licht der Natur; und dieſes Licht iſt Wahrheit.

Septimius.

Und dieſes mein Selbſt, mein Lebensgrund, meine Vorſtellungskraft, — was iſt es? Und die Möglichkeit eines Welt- und Naturvaters, der iſt und lebt im Verhältniſſe zum Ganzen und Wirklichen, wie ich bin und lebe im Verhältniſſe zum Theile und zum Bilde, — wie enträthſele ich die?

Theophraner.

Denke an das Gebeth des Orpheus! Er vernahm darauf nichts als das erſte Zeichen der Wahrheit. Mancher Felſen liegt noch vor uns, der überſtiegen ſeyn muß, ehe wir es wagen dürfen, die Grenze der Endlichkeit und der Sinnenbedingung zu überſchreiten; und daß innerhalb dieſer Grenzen die Antwort auf die größten aller Fragen nicht liegt, weißt du.

Septimius.

Vater, ich neige mich zu dir mit einem Vertrauen, worin ich mich ſelbſt nicht kenne. Leite mich nur von weiten auf den Weg —

Theophranor.

Lieber, der Morgenſtern iſt ſchon aufgegangen. Laß ihn dich fröhlicher, als du kameſt, nach Hauſe leiten, und wenn zehn Tage um ſind, erwart' ich dich wieder.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Zweyte Nacht.

Und als zehn Tage verfloſſen waren, fand ſich Septimius wieder zur nächtlichen Lehrſtunde ein. Es waren zehn lange Tage für ihn geweſen. Und doch hatte der Oberprieſter ſehr Recht gehabt, die Stunde der Fortſezung ſeiner Lehren ſo weit hinaus zu rücken. Nicht, als ob die erſten Buchſtaben der Wahrheit für einen jungen Mann, wie Septimius war, ſo ſchwer zu erkennen geweſen wären; aber es fanden ſich in der Seele des jungen Mannes zu viel Zeichen und Bilder, die er für zuſammen hängende Schrift zu halten mit dem größten Theile ſeiner philoſophirenden Zeitgenoſſen gewöhnt worden war, als daß ihm ein Elementar-Unterricht, der von den erſten Buchſtaben ausgeht, ſeine ganze freye Aufmerkſamkeit leicht hätte abgewinnen können. Denn lebhafte Aufmerkſamkeit iſt nicht immer frey. Wer vieles zu wiſſen glaubt, — und das glaubt oft keiner ſo feſt, als wer heraus gebracht hat, daß er gar nichts wiſſe, — kann leicht keine Luſt daran haben, das Neue zuzulernen als etwas Neues; aber ſchwer wird er dazan gehen, das Alte um des Neuen willen einmahl ſo anzuſehen, als ob er noch gar nichts wüßte. Bedürftiger einer neuen und haltbaren Lehre konnte niemand ſeyn als Septimius, der alles das Viele, was er wußte, für nichts mehr als ein ſcheckiges Vielerley hielt. Und doch war ihm in den erſten Tagen nach dem nächtlichen Unterrichte Theophranors wie Einem, der ſeine Augen reibt, um ſich zu überzeugen, ob er geblendet worden iſt, oder ob er ein unbekanntes Licht ſieht. Bedachtſam rief er die ganze Reihe von Gedanken, die der Oberprieſter als Grundlehren der Wahrheit geltend machte, einen nach dem andern zurück. Wenn noch einer darunter geweſen wäre, der das Anſehen eines willkührlichen Begriffs oder einer leeren Definition gehabt hätte! denn Begriffe zu zerlegen und Definitionen zu prüfen, war Septimius geübt wie ein Eleatiſcher Meiſter: aber die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters ging von keinem Begriffe, von keiner Definition, nicht einmahl von einem allgemeinen Saze aus. Sie ließ die Natur der Dinge, den Mittelpunct des Streits aller alten Secten, unberührt. Sogar Wahrnehmung und Sinnengefühl waren von ihren Elementen ausgeſchloſſen. Das einzige Unbezweifelte, wogegen die zudringlichſte Skepſis nichts vermag, das Bewußtſeyn, war der Endpunct aller Weisheit Theophranors. Ihr erſtes Wort lautete: „Ich bin;“ ihr zweytes: „So gewiß ich bin, iſt außer mir Etwas.“ Und jenes ſo wenig als dieſes wurde demonſtrirt; und war darum nicht minder unwiderlegbar. Die Frage: Was bin ich? und was iſt das Etwas außer mir? kam gar nicht vor. Aber zu einer ähnlichen, die ungefähr ausgedruckt werden könnte: Wie bin ich? und wie iſt etwas außer mir? war ſichtlich die Einleitung getroffen. Und dieſe Art zu fragen hatte ſchon beym erſten Eindrucke ein ſo ausſprachloſes und menſchliches, wie die erſte ein aſpirirendes und überwiziges Anſehen. „Wenn es,“ dachte jezt Septimius, „einen Schlüſſel zur Wahrheit giebt, deſſen die Speculation mächtig werden kann, ſo muß ich nicht über das *Weſen der Dinge* ſpeculiren, ſo wenig wie über das Weſen der Geiſter oder meines Selbſt, ſondern über das *Verhältniß*, worin ich mit meinem Bewußtſeyn zu dem ſtehe, was nicht Ich iſt und übrigens fürs erſte Welt oder Geiſt, oder Gottheit, oder gleich viel wie, genannt werden mag. Denn dieſes, das Verhältniß meiner ſelbſt zu dem, was außer mir iſt, muß ich kraft meines Bewußtſeyns für das dritte Gewiſſe annehmen, wogegen die Skepſis nichts erinnern kann. Ich bin mir nicht nur bewußt, daß etwas auf mich wirkt; ich unterſcheide auch in meinem Bewußtſeyn eine Wirkungsart. Indem ich denke: „Es iſt ſo,“ denke ich zugleich: „*Es könnte auch anders ſeyn.*“ — Wie es anders ſeyn könnte, und ob es Weſen giebt, für welche die Wahrheit etwas anderes iſt als für mich, darauf laſſe ich mich gar nicht ein. Was ich unwiderſprechlich unterſcheide, faſſe ich zuſammen in drey Vorſtellungen: Ich; Etwas außer mir; und das Verhältniß deſſen, was außer mir iſt, zu mir. Dieſes Letztere nannte Theophraner Wahrheit. Wie unweſentlich, wie leer dieſer Gedanke ausſieht! Und doch enthält er das Höchſte und Letzte von Allem, was ich faſſen und erſinnen kann! Und dieſes Höchſte und Letzte, iſt es nicht das, was ich bedarf, wenn ich Wahrheit ſuche, Wahrheit, die in keinem Sinne, in keinem Vorſtellungswechſel, in keinem Begriffe gegründet ſeyn ſoll, Wahrheit, die Alles umfaſſen muß, was iſt und ſeyn kann? Mag meine menſchliche Vorſtellungsart unter, ich weiß nicht welchen, möglichen Vorſtellungsarten eine der dürftigſten ſeyn! Sie iſt darum nicht minder wahr als die reichſte und ſchönſte. Und ſollte ſie, was ich einmahl vorläufig denken will, in einem künftigen Zuſtande des Bewußtſeyns aufgehoben werden durch eine andere, ſo wird dadurch mein Bewußtſeyn ſelbſt noch nicht aufgehoben; und wie ein Eindruck, der einmahl auf irgend eine Art mein geworden iſt, aufhören kann, mein zu ſeyn, iſt mir, ſo lange ich mit Bewußtſeyn bin, unbegreiflich; und ſo könnte ich vielleicht wohl gar einmahl in einer andern Form, einem andern Verhältniſſe zur unſichtbaren Welt, die ſichtbare dennoch nicht vergeſſen und mich meines verlebten Daſeyns erinnern, wie ein Blindgeborner, der den Sinn des Geſichts gewinnt, ſich der dunkeln Erfahrungstage ſeiner Blindheit erinnert.“ —

So bald Septimius in ſich gewahr wurde, daß die Phantaſie ſich in die Geſchäfte ſeines Verſtandes miſchte, pflegte er mitten im Denken inne zu halten und aufzuſtaunen, als ob ſein Genius ihm ſichtbar erſchiene. Auf dem Wege, den er noch nie betreten hatte, verirrte er ſich dieſes Mahl nicht weit. Aber er lenkte doch ſeine Speculation zurück.

— „Der Oberprieſter hat mir eine Lehre verheißen, durch die ich beſtimmt werden ſoll, höhere Wahrheit, die ich nicht faſſen kann, dennoch zu glauben? Glauben? Was kann das ſeyn, wenn ich das Was der Dinge ergründen will? Wo finde ich da die Scheidung zwiſchen faßlicher und glaublicher Wahrheit? Aber wenn ich mich an das Wie halte, ſehe ich doch ungefähr die Möglichkeit einer Auskunft. Bedeutet Wahrheit nur mein Sinnen- und Vernunftverhältniß zu Allem, was iſt, und kann mir nichts vernünftig-erkennbar werden, was meine Sinne nicht faſſen; ſo bin ich mir denn doch meines Vernunft- und Sinnenverhältniſſes ſelbſt oder der Art bewußt, wie ich etwas erkenne und faſſe. Mein Vernunftverhältniß zu Allem, was iſt, läßt ſich vielleicht verdeutlichen wie mein Sinnenverhältniß. Und weiß ich einmahl durch ſolche Verdeutlichung vollſtändig und beſtimmt, wo die Möglichkeit des Erkennens für mich ein Ende hat, ſo hat doch an der Grenze meiner Faſſungskraft nicht auch die Welt ein Ende; und ſo, wie ich das Sichtbare faſſen muß, wenn es für mich Wahrheit werden ſoll, nähere ich mich dem Unſichtbaren vielleicht im reinen Bewußtſeyn durch Glauben." —

So vorbereitet durch ſich ſelbſt brachte Septimius in die zweyte Lehrſtunde ein gar anderes Intereſſe mit als in die erſte. Der Oberprieſter empfing ihn wie das vorige Mahl, und machte die Einleitung wieder mit der fortgeſezten Erzählung von den Geſichten des Orpheus in Indien.

„Auf dem heiligen Berge, wo der Stifter unſrer Geheimniſſe das erſte Zeichen der Wahrheit ſah, kniete er nieder zum neuen Gebethe, und wurde im Traume wieder entrückt in eine andere Art des Seyns. Keines neuen Sinnes wurde er ſich bewußt wie im vorigen Traume; aber keiner ſeiner bekannten Menſchenſinne blieb, was er war. Mit den Werkzeugen des Geſichts, des Gehörs und des allgemeinen Gefühls vernahm er auſſer ſich Etwas. Aber dieſes Etwas eine Welt zu nennen, vermochte er nicht, weil er nirgends Geſtalt, nirgends Umriß entdeckte, und ſogar den Begriff von Geſtalt und Umriß nicht mehr denken konnte. Ihm däuchte, daß etwas ſeine Hand berührte. Er wollte es greifen. Die Berührung wurde inniger. Aber er griff nichts. Er konnte auch den Begriff eines Körpers nicht mehr denken. Und doch unterſchied er in ſich ſo deutlich, als ob er wachte, den Eindruck des Aeußern und das Bewußtſeyn ſeines Selbſt.

„"Was kann das ſeyn?„ fing Orpheus ſich ſelbſt zu fragen an. "Etwas, das auf mich wirkt, ſo gewiß als ich ſelbſt bin, und das doch unbildlich und ohne Geſtalt iſt? Iſt dieſes das Innere der Natur, deren Aeußeres der Menſch mit ſeinen menſchlichen Sinnen umſpannt? Oder ſind es Kräfte der Geiſterwelt, die in mich dringen, fühlbar und doch umfaßlich?„"

„Da hörte er wieder die bekannte Stimme. Sie rief ihn mit Nahmen. Er wollte ſich aufrichten, und fühlte, wie er nun gewahr wurde, ſeinen eignen Körper nicht mehr als Körper, und nur ſein unverändertes Selbſt wie bekleidet mit einem nahmenloſen, unbildlichen, und doch ihm wie ſein Körper angehörigen Stoffe."

„Und die Stimme ſprach weiter: "Wenn du ein Meßkünſtler biſt, ſo löſe das Geheimniß des viereckigen Zirkels, und kannſt du rechnen, ſo ſage, wie zwey Mahl zwey fünf macht!„"

„Orpheus ſtaunte auf. Das Geheimniß des viereckigen Zirkels? und wie zwey Mahl zwey fünf macht? Ihm war, indem er dieſe, gern hätte er geſagt Ungereimtheiten, denken wollte, wie uns, wenn wir uns bemühen, die Ewigkeit und den unendlichen Raum in ein Bild zu faſſen, und die Vorſtellung davon unſerer menſchlichen Welt anzuknüpfen. Aber der Widerſpruch der Forderung war es nicht lange, was ihn ſchwindlich machte. Die einfachen Vorſtellungen von Rund, Eckig, Groß, Klein, Maß und Zahl kamen ihm an ſich ſchon ſinnlos vor; und je deutlicher er ſich denken wollte, was nach menſchlicher Wahrheitslehre mathematiſch-unmöglich iſt, deſto mehr glaubte er allen Unterſchied zwiſchen mathematiſcher Möglichkeit und Unmöglichkeit aufgehoben."

„"Weißt du noch nicht,„ fragte die Stimme weiter, "wie viel Winkeln die Summe der drey Winkel eines jeden Dreyecks gleich iſt?„"

„Der

„Vor dieſer Frage ſtanden alle Gedanken des Sehers ſtill. Und doch war ihm keine der Grundlehren fremd, von denen die Weisheit der Geometer ausgeht. Ein wehmüthiges Abſterben ſeiner Beſonnenheit folgte auf die gewaltſame Entäußerung ſeines menſchlichen Sinns. Er wollte rechnen, und konnte nicht; er wollte zählen, und konnte auch das nicht mehr.“

„“Was ſoll mir dieſer Schmerz?„ rief er aus. “Geiſt der Natur, ich bethete um Meldung von dir; und du raubſt mir den lezten Reſt meiner Gedanken.„

„“Klage nicht, und wache auf!„ vernahm er die Antwort. “Du erkannteſt das zweyte Zeichen der Wahrheit.„“

„Und du, mein Sohn,“ fuhr der Oberprieſter nach einer kleinen Erhohlung fort, „weißt du das zweyte Zeichen der Wahrheit zu deuten aus dem erſten?“

Septimius.

Ich werde anfangen, Vater, zu träumen wie dein Orpheus, wenn du mir noch mehr von ſolchen Erſcheinungen erzählſt. Willſt du, um mich zum Glauben zu bringen, die Gewißheit der einzigen gewiſſen unter allen menſchlichen Wiſſenſchaften mir verdächtig machen?

Theophranor.

Wenn ich das wollte, wo ſollte ich denn anfangen, dir überhaupt einen haltbaren Begriff von Gewißheit zu geben? Die Wahrheit des Ein Mahl Eins iſt der Vernunft ein Kanon, um alle und jede Wahrheit zu würdigen.

Septimius.

Das nimmſt du an?

Theophranor.

Ich denke, daß es jeder annehmen muß, wer feſten Grund ſucht für ſein Wiſſen und Glauben.

Septimius.

Mit mathematiſcher Bündigkeit willſt du mir beweiſen, was ich, wie du ſelbſt geſagt haſt, nur glauben ſoll?

Theophranor.

Mit einer Bündigkeit, die der mathematiſchen weſentlich gleich, in der Anwendung aber von ihr verſchieden iſt, hoffe ich dir die große Linie zu ziehen, an welcher Wiſſenſchaft und Glaube ſo unvermiſchbar wie mein Selbſt und die Welt ſich ſcheiden.

Septimius.

Wenn das möglich iſt! — Aber was hat Wahrheit, die ſich an Linien und Zahlen, an weſenloſe Begriffe, hält, für einen Bezug auf das Daſeyn eines Weltvaters und auf die Fortdauer meines Selbſt?

Theophraner.

Liegt dir nicht daran, einen Weltvater von der Welt zu unterſcheiden, wie du dich von deinem Körperbaue unterſcheideſt?

Septimius.

Mehr, mehr, als an allen Linien und Zahlen liegt mir daran. Aber —

Theophraner.

Nun? Kennſt du ein Ding in dieſer Welt, das weder groß noch klein iſt, das weder Geſtalt noch Umriß hat, das ſich nicht meſſen und nicht berechnen läßt? Oder hältſt du es für möglich, ein ſolches Ding kennen zu lernen?

Septimius.

Und kennſt du ein Ding außer dieſer Welt, das weder groß noch klein iſt?

Theophranor.

Noch immer ſo raſch, mein Sohn! Biſt denn du in oder außer dieſer Welt?

Septimius.

Wie? Ich?

Theophranor.

Kannſt du dein Bewußtſeyn ausmeſſen und berechnen?

Septimius.

— — O meine Skepſis! —

Theophranor.

Und wenn du dir eine Gottheit denkſt, auch ohne an ſie zu glauben, denkſt du ſie dir wie den Olympiſchen Jupiter in erhöhter Menſchengeſtalt oder überhaupt als ein körperliches, mathematiſch auszumeſſendes Weſen?

Septimius.

Wir ſind in Eleuſis, wo unſer Volksglaube ſeine Deutung gewinnt. Und was mir vernünftig-denkbar iſt, weißt du beſſer als ich.

Theophraner.

Alſo nimmſt du ſelbſt zwey Weſen, das eine als wirklich und das andere als vernünftig-denkbar an, auf welche beyde der Begriff von groß und klein nicht paßt?

Septimius.

Mich ſelbſt in meinem Bewußtſeyn, und die Gottheit? Wie treffen dieſe zwey Begriffe ſo ſchnell zuſammen!

Theophranor.

Das war es, was Orpheus entdecken ſollte durch die Auslegung ſeines Traums. Unſer ganzes menſchliches Wiſſen fängt an mit dem, was wir ſehen und hören, mit Eindruck, Gefühl und Bildern. So fing auch die Philoſophie von Alters her ihre Speculationen mit Erkundigung nach dem Weſen der Welt an. Körperlichkeit iſt die Grundvorſtellung bey menſchlichen Urtheilen über die Welt. Warum ſie dies iſt, ob das, was durch Sinnen-Organ auf unſer Bewußtſeyn wirkt, an ſich, ſeinem innern Weſen nach, körperlich iſt, oder ob es uns nur in unſrer menſchlichen Lebensform ſo erſcheint, das ließ man, als ob nichts darauf ankäme, dahin geſtellt ſeyn. Man wollte gern wiſſen, wie groß die Welt ſey. Man ſah, daß ein Ding in ihr das andere hervor brachte. Wer oder was hat denn alle Dinge, die Welt in ihrer Vollendung, hervor gebracht? Beſteht ſie durch ſich ſelbſt, oder iſt ſie das Kunſtwerk eines überweltlichen Weſens? In allem, was geſchieht, iſt ſo viel Uebereinſtimmung, Ordnung und Regel. Sollte dies nicht ein Beweis des Daſeyns eines Weltbaumeiſters ſeyn, der die Ordnung der Naturkräfte zuſammen gefügt hat wie ein Architect die Beſtandtheile eines Hauſes? Aber warum ſollten die Naturkräfte nicht durch ſich ſelbſt wirken können, wie ſie wirken? denn durch ihr fortwährendes Zuſammenſpiel mußte doch am Ende eine Art von Gleichgewicht, und mit dieſem Gleichgewichte ſo etwas entſtehen, daß wie Regel und Ordnung ganz erſcheint. So fragte und antwortete man im Kreiſe herum. Genau denſelben Gang ging die Speculation in ihren Erkundigungen nach dem Weſen und Wirken des menſchlichen Selbſt. Die Thatſache des Daſeyns war zwar jedem gegeben in ſeinem Bewußtſeyn; aber iſt menſchliches Daſeyn etwas anderes als eine geiſtige Blüthe der Natur, wunderſam aufgeſproßt aus der Pflanze, die wir unſern Körper nennen? Ich fühle. Ich denke. Aber was iſt Gedanke? Was iſt Gefühl? Wenn der Stamm fällt, verwelkt die Blüthe, ſo viel der Sinn von ihr wahrnimmt. Die Todten kehren nicht wieder. Wie aber? wenn nun mein Ich in meinem Bewußtſeyn, mein Geiſt, das einzige Weſentliche in meiner Menſchlichkeit wäre, das aber, was ich meinen Körper nenne, nur eine Umhüllung, unter welcher der Geiſt ſich zu höherem Selbſtbeſtande entwickeln ſoll? Auch dies läßt ſich denken. Und was läßt ſich denken, das nicht auch ein Mahl ein Menſch geglaubt hat? Wo die Weisheit weder Grund noch Boden findet, da ſchwebt die Meinung ſo lange hin und her, bis ſie ermüdet und die Stelle, über der ſie ſich ſchwebend zu halten weiß, für Grund und Boden nimmt. So mancherley aber auch der Meinungen über die Ordnung der Welt und das Weſen der Menſchlichkeit ſind; alle endigen ſich mit dem Begriffe der Körperlichkeit oder mit dem Begriffe der Geiſtigkeit. Und nicht leicht wirſt du einen Philoſophen finden, der die Welt für ein Spiel der Naturkräfte hält, und doch ſein eignes Daſeyn als fortdauernd außer der Form der Menſchlichkeit zu denken geneigt iſt. Und noch weniger iſt es der Denkart gemäß, die ſich ſelbſt eine weſentliche Geiſtigkeit zugeſteht, am Daſeyn eines höchſten Geiſtes zu verzweifeln.

Septimius.

Und allen dieſen Meinungen, mit denen die Weiſeſten ſich ſo lange begnügt haben, ſoll ein Ende gemacht werden durch eine genauere Beſtimmung des Begriffs der Körperlichkeit?

Theophranor.

Guter Sohn, wenn es ſo leicht wäre, Meinungen ein Ende zu machen! Aber nicht eher, bis man

man den Begriff der Körperlichkeit für eben ſo weſenlos als nothwendig erkannt hat, kann die Speculation über mein Selbſt und den Geiſt der Natur einen ſichern Schritt thun.

Septimius.

Du verſprachſt dich vermuthlich, Vater. Du wollteſt ſagen, der Begriff der Körperlichkeit ſey weſenlos und zufällig, oder nothwendig und weſentlich.

Theophraner.

Dann hätte ich in beyden Fällen etwas falſches geſagt.

Septimius.

Wie?

Theophraner.

Was ſeinen Grund in der Art hat, wie uns das, was auf unſer Bewußtſeyn wirkt, in unſerer menſchlichen Lebensform erſcheint, nicht aber im Weſen dieſes unbekannten Etwas; willſt du das weſentlich oder weſenlos nennen?

Septimius.

Ich denke, weſenlos.

Theophranor.

Wenn du nun aber bey der vollen Ueberzeugung, daß eine Vorſtellung weſenlos iſt, doch nicht umhin könnteſt, ſo bald du dir etwas deiner ganzen menſchlichen Lebensform gemäß vorſtellen willſt, es in jene Vorſtellung zu kleiden, ſoll ſie dann nicht für nothwendig gelten?

Septimius.

Nothwendig? Und doch weſenlos?

Theophranor.

Wir wollen uns bald verſtehen. Haſt du wohl je verſucht, dir das höchſte aller Weſen zu vergegenwärtigen vor deiner ganzen Vorſtellungskraft?

Septimius.

An dieſer Tiefe habe ich oft genug geſchwindelt.

Theophranor.

Du *dachteſt* dir alſo ein Weſen, das du in Gefühl und Einbildung nicht *faſſen* konnteſt?

Septimius.

Wie ich auch dann thue, wenn ich mir einen mathematiſchen Punct oder eine mathematiſche Linie denke, zwey Dinge, wovon das eine weder

Breite noch Dicke, und das andere weder Breite, noch Dicke, noch Länge haben ſoll, und die ich gleichwohl nicht eben für Geiſter zu halten geneigt bin.

Theophranor.

Eilfertiger Zweifler!

Septimius.

Was habe ich geſagt, Vater? Etwas Ungehöriges? Etwas Uebereiltes?

Theophranor.

Der Vorwurf trifft deine Schule, nicht dich, daß ihr vom geraden Wege ſeitwärts zu flüchtigen Aehnlichkeiten hinüber ſpringt, ſo bald man euch auf ein Ziel führen will. Wie hätte dich ſonſt die Idee der Gottheit an die Vorſtellung eines mathematiſchen Puncts erinnert? Aber du biſt mir ſchon wieder ohne dein Wollen entgegen gekommen. Wenn ein mathematiſcher Punct kein Geiſt iſt, was iſt er denn? Ein Körper?

Septimius.

— Ich kann dir nicht antworten.

Theophranor.

Iſt er denn etwas Weſentliches oder etwas Weſenloſes?

Septimius.

Ich möchte ſagen, keins von beyden.

Theophranor.

Aber die ganze unumſtößliche Wiſſenſchaft der Geometrie ruht doch auf den Vorſtellungen von Punct, Linie und Begrenzung? Ein Punct iſt nothwendig untheilbar, ſagen mit Recht die Meßkünſtler. Etwas Weſenloſes, oder etwas, das du wenigſtens für nichts Weſentliches gelten laſſen willſt, iſt alſo doch in unſrer Vorſtellung nothwendig, wenn wir die einzige Wiſſenſchaft lernen wollen, gegen die der Zweifel nichts vermag. —

Septimius.

Weiter! Weiter, lieber Vater!

Theophranor.

Die Geometrie iſt, ſollte ich meinen, ein eigentlich evidenter Beweis, daß wir Vorſtellungen von etwas haben, das weder Geiſt noch Körper iſt. Und dieſe Vorſtellungen ſind uns nothwendig, um den Begriff von einem Körper richtig zu faſſen. Deßwegen fängt auch die Wiſſenſchaft, die Körper ausmeſſen lehrt, mit Puncten, Linien, Flächen ohne Dicke, und ſolchen weſenloſen, für keinen Sinn erkennbaren Dingen an. Wie? wenn nun an dieſe ſeltſamſten aller Vorſtellungen die Verbindung deſſen, was auf unſre Sinne wirkt, mit unſerm Bewußtſeyn durch unſre menſchliche Vorſtellungsart gebunden wäre? Ich will dir ſogleich eine entſcheidende Frage vorlegen. Der Begriff von einer Gottheit reicht eben ſo weit über die Grenzen der Phantaſie hinaus als über die Grenzen der Sinne. Nicht wahr?

Septimius.

Wer kann daran zweifeln?

Theophraner.

Der Begriff von einer mathematiſchen Figur, reicht auch der über die Grenzen der Sinne hinaus?

Septimius.

Das nicht; aber er fällt doch auch nicht in die Sinne. Wenn ich eine geometriſche Figur zeichne und nach dieſer Zeichnung demonſtrire, ſo demonſtrire ich nicht die Zeichnung. Dieſe kann unrichtig und mangelhaft ſeyn. Die Figur iſt unveränderlich, vollkommen und in allen ihren Eigenſchaften durch ſich ſelbſt beſtimmt. Die Zeichnung iſt nur eine Stüze für die Einbildungskraft, nicht eine Richtſchnur.

Theophranor.

Trefflich und wahr. Für die Einbildungskraft iſt alſo doch die geometriſche Figur faßlich?

Septimius.

Wie könnte ich ſie ſonſt ausmeſſen, berechnen und umgeſtalten oder verwandeln?

Theophranor.

Dein Verſtand behandelt alſo, wenn du mathematiſch denkſt, das Weſenloſe, als ob es etwas Weſentliches und Wirkliches wäre. Denn ein Nichts läßt ſich doch wohl nicht ausmeſſen, berechnen und umgeſtalten?

Septimius.

So wenig Nichts jemahls Etwas werden kann.

Theophranor.

Was iſt denn aber deine geometriſche Figur, die du doch offenbar wie ein Etwas behandelſt? Wir ſind darüber eins geworden, daß ſie weder Geiſt noch Körper iſt. Jezt muß ich bis ans Ende fragen. Iſt ſie Nichts oder iſt ſie Etwas?

Septimius.

Nichts Weſentliches, aber Etwas in meiner Vorſtellung.

Theophranor.

Alſo vielleicht ein erträumtes Etwas, eine Erfindung der ſpielenden Phantaſie, ein Ding aus dem Geſchlechte der Sphinxe und geflügelten Pferde?

Septimius.

Du willſt meiner Unwiſſenheit ſpotten.

Theophranor.

Meinſt du, Lieber? Nein, ich wollte nur auch darüber eins mit dir werden, daß ein Etwas in unſrer Vorſtellung, das unveränderlich, in ſich ſelbſt beſtimmt, und, ſo bald ich mir es vorſtelle, in allen ſeinen Theilen, Verhältniſſen und

Eigenſchaften nothwendig iſt, unmöglich eine Erfindung der Phantaſie ſeyn kann, die alles Zufällige willkührlich geſtaltet. Wenn wir alſo die zweydeutigen Begriffe von Nichts und Etwas einmahl fahren laſſen und uns nur deutlich machen wollen, was denn eine geometriſche Figur im Verhältniſſe zu unſern übrigen Vorſtellungen iſt; wie würdeſt du deine Erklärung, oder Beſchreibung, oder Definition anfangen?

Septimius.

Gieb mir die deine! Wir werden uns ſchneller verſtehen.

Theophranor.

Denkſt du dir unter einer reinen geometriſchen Figur, ſie ſey von welcher Art ſie wolle, etwas anderes als eine Begrenzung des leeren Raums in unſrer Vorſtellung?

Septimius.

Ganz und gar dies. Aber jezt dürfte ich wohl einmahl fragen. Was iſt denn der leere Raum in unſrer Vorſtellung? Iſt er mehr als ein Nichts?

Theophranor.

„Du haſt dir ſelbſt im voraus geantwortet. Was von der geometriſchen Figur als einer Begrenzung des leeren Raumes gilt, das gilt von dem Raume überhaupt. Aber nicht Alles, was in der unbegrenzten Vorſtellung des Raumes enthalten iſt, läßt ſich anwenden auf den begrenzten Theil deſſelben, den wir eine Figur nennen. Die Berichtigung des Begriffes vom Raume, einer ſo wüſten und weſenloſen Vorſtellung, der man nicht zutrauen ſollte, daß ſie das zweyte Zeichen der Wahrheit iſt, muß uns über den ſteilſten der Hügel helfen, die wir zu überſteigen haben, ehe wir die Grenzſcheidung der Einſicht und des Glaubens entdecken. Verſtehen wir einmahl zur Genüge, was der Raum iſt, in welchem wir Alles, was unſer Sinn faſſen kann, als vorhanden denken; ſo haben wir wenig oder keine Mühe, uns zu verſtändigen über den verwandten Begriff der Zeit, in welcher wir Alles, was geſchieht, als geſchehend denken.

Septimius.

Und was gewinnen wir dadurch zur Antwort auf die Fragen, um deren willen ich deine Belehrung ſuchte?

Theophraner.

Wenn du in Gedanken den Begriff einer Gottheit vollenden willſt, denkſt du ſie dir nicht als überall vorhanden, unbeſchränkt durch irgend einen Raum, unentſtanden und ewig? Und wenn du dein eignes Selbſt als ein geiſtiges Weſen denken willſt, giebſt du ihm in deiner Vorſtellung Figur und Umriß?

Septimius.

Dahin alſo führt der Weg durch die Wüſte! Jezt folge ich dir mit der ganzen Kraft meiner Aufmerkſamkeit auf jedem Schritte.

Theophraner.

Erinnerſt du dich genau des erſten Zeichens der Wahrheit?

Septimius.

Es war der Beweis des Daſeyns von Etwas außer mir durch das Bewußtſeyn meines Selbſt.

Theophranor.

Aber doch nicht zugleich ein Beweis, daß dieſes Etwas außer uns, ſeinem Weſen, ſeiner Innerlichkeit nach, das ſey, was es uns im Spiegel unſrer Sinne zu ſeyn ſcheint?

Septimius.

Nichts weniger als dies.

Theophranor.

Was hieß denn alſo nach unſrer Lehre etwas *erkennen*? Das Weſen eines Dinges faſſen, oder ſein Verhältniß zu unſrer Erkenntnißkraft?

Septimius.

Das leztere.

Theophranor.

Wie kann ich mir aber das Verhältniß eines erkennbaren Dinges zu meiner Erkenntnißkraft denken? Ich fühle durch mein Auge, und ſehe Farbe und Umriß. Ich fühle durch mein Ohr, und höre Töne. Der Anklang, die Berührung, der Eindruck, den etwas auf meine Sinne macht, iſt dasjenige, *was* ich von dieſem Etwas erkenne. Nicht wahr?

Septimius.

Für mich das einzige **Was**, wenn ich anders nicht durch den Verſtand in das Grundweſen der Dinge eindringen kann, wo mich meine Sinne verlaſſen.

Theophraner.

Ob dieſes möglich iſt, das würde es denn ſeyn, was uns das dritte Zeichen, der Wahrheit lehren müßte. Der Sinn als Sinn empfängt nur Eindrücke. Eindrücke ſind der Inhalt unſrer Erfahrung, das Menſchlich-wirkliche von dem, was wir als vorhanden annehmen. Da iſt etwas! ſagt mein Bewußtſeyn, ſo bald einer meiner Sinne berührt wird. Was iſt denn das? fragt der Verſtand. Und darauf antwortet der Sinn: Das, was ich fühle. Die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen und durch Erfahrung kennen, dieſes Echo des Unbekannten außer uns, iſt Wirklichkeit des Gefühls. Mein Gefühl beurtheile ich, wenn ich glaube erfahrungsmäßig ein Ding zu beurtheilen.

Septimius.

Aber wo bleibt denn da das *Verhältniß*, das ich, nach deiner Lehre, ſtatt des *Weſentlichen* erkenne? Willſt du das Gefühl der Sinne ein Verhältniß nennen?

Theophranor.

So fragt nur der, wer mich verſtanden hat. Unſre Gedanken ſind einander bis zum Berühren nahe, mein Sohn. Wie kann ich mir, wenn ich meine Sinne um Rath frage, das Verhältniß eines Dinges zu meiner Erkenntnißkraft denken? Weißt du mehr davon zu ſagen, als: *Ein Mahl*, in ſo fern dieſes Verhältniß beſtimmt wird durch das Weſen des unbekannten Etwas, das auf mich wirkt; und *zweytens*, in ſo fern es beſtimmt wird durch meine menſchliche Empfänglichkeit, wodurch ich fähig bin, etwas außer mir zu vernehmen?

Septimius.

Ich ſelbſt; das, was ich erkenne; und die Art, wie ich es erkenne: — das iſt freylich der Inbegriff alles Wiſſens.

Theophranor.

Dies als unbezweifelt voraus geſezt; hoffſt du durch den Sinn das Verhältniß eines Dinges zu dir zu erkennen, in ſo fern es durch das Weſen des unbekannten Etwas beſtimmt wird, das auf dich wirkt?

Septimius.

Wie wäre dies möglich? Da müßte ich, was undenkbar iſt, aus meinem Selbſt und meiner Empfänglichkeit heraus in das Weſen des unbekannten Etwas übergehen. Ich weiß ja von nichts als von Eindrücken. Mein Gefühl iſt meine Welt.

Theophranor.

Alſo bleibt uns ſtatt des Verhältniſſes der Dinge zu uns, in ſo fern es durch das innere und unbekannte Weſen derſelben beſtimmt wird, nichts zu erkennen übrig, als das Ende dieſes Verhältniſſes, d. h., der Eindruck, das Gefühl. Aber die zweyte Beſtimmung des Eindrucks, die von meiner Empfänglichkeit abhängt, was ſollen wir von der denken? Sollte ſie nicht etwas von dem Eindrucke ſelbſt Verſchiedenes ſeyn?

Septimius.

Wenn ſie es wäre, ſo kommt es noch darauf an, ob wir ſo etwas unterſcheiden können.

Theophranor.

Unterſcheidet der Verſtand nicht ſogar ſich ſelbſt von Allem, was wir verſtehen?

Septimius.

Woher hätten wir ſonſt den Begriff Verſtand?

Theophranor.

Sollte er nicht eben ſo unſre ganze menſchliche Vorſtellungsart unterſcheiden können von Allem, was wir uns vorſtellen?

Septimius.

Undenkbar iſt es nicht.

Theophranor.

Wie? wenn nun die Vorſtellungen von Raum und Zeit, deren wir nicht überhoben ſeyn können, ſo bald wir einen Gegenſtand vor unſrer Faſſungskraft vergegenwärtigen wollen, nichts anderes wären als das ſelbſteigene Werk unſrer Faſſungskraft, entſprungen aus dem Verhältniſſe unſrer

Empfänglichkeit zu dem, was wir als Bild und Eindruck empfangen?

Septimius.

Wie? Raum und Zeit wären —

Theophranor.

Weſentlich und an ſich Nichts, für unſre Menſchenvernunft aber in Bezug auf unſre Sinne zwey Vorſtellungen, die wir als Etwas zu denken nicht umhin können, weil ſie, wenn der Ausdruck gelten ſoll, die Form ſind, in welcher unſer Bewußtſeyn das Bild von Etwas durch die Sinne empfängt. So bald ein Eindruck die Vorſtellung von einem Dinge in uns erregt, denken wir dieſes Ding unvermeidlich als einen Körper, d. h., als ein Etwas, das begrenzt iſt durch den Raum, in dem es ſeine Stelle einnimmt. Verſuchen wir aber, nachdem wir einmahl durch Sinnengefühl die Vorſtellungen von einem Etwas im Raume, d. h., von wirklichen Körpern, gewonnen haben, uns dieſer Vorſtellungen zu entſchlagen und alles Sinnlich-wirkliche wegzudenken; ſo bleibt der Raum, als ein Behälter der ganzen Sinnenwelt, leer und weſenlos und doch ſo vor unſerm Bewußtſeyn ſtehen, als wäre er Etwas.

Septimius.

Und die Zeit?

Theophranor.

Jſt eine ähnliche, nur noch feinere und unſerer menſchlichen Faſſungskraft noch inniger angehörige Vorſtellung. Des Raums kann ich nicht entbehren, ſo bald ich mir in der Sinnenwelt ein Etwas vorſtellen will. Jn ihm liegt Alles, was Ausdehnung und Geſtalt hat. Was ich mir aber in meinem Gefühle nicht als ausgedehnt und geſtaltet denken kann, meine Freude, meinen Schmerz und Alles, was in meinen Vorſtellungen geiſtig, d. h., mir ſelbſt angehörig, alſo kein Bild im Raume iſt, deſſen bin ich mir noch nicht anders bewußt als in der Zeit. Freude folgt auf Leid, Leid auf Freude, Gefühl auf Gedanken, Gedanke auf Gefühl, und wie die Wellen eines Stroms einander treiben, ſo treibt eine Vorſtellung die andere vor meinem Bewußtſeyn.

Und wenn ich im Gedächtniſſe noch ſo viel Bilder und Begriffe aufſammle; um mir ihrer bewußt zu werden, muß ich ſie hervor rufen eins nach dem andern. Oder biſt du dir einer Vorſtellung bewußt, die Alles in Allem, was du kennſt, vor deiner ganzen Faſſungskraft, nicht im allgemeinen Begriffe, vergegenwärtigte?

Septimius.

Das nicht. Aber ich kann mir doch Vieles zugleich vorſtellen.

Theophranor.

So wie du einen Feuerkreis in der Luft ſiehſt, wenn du eine glühende Kohle ſchnell im Kreiſe herum bewegſt. Verſuch' es, wenn du Vieles zugleich dir vorzuſtellen glaubſt, dir das Bild oder das Gefühl davon zu verdeutlichen! Wie fängſt du es an?

Septimius.

Freylich durch Zerlegung des Einen Bildes in mehrere Bilder, des Einen Gefühls in mehrere Gefühle.

Theophranor.

Und wenn du dir die Vorſtellung der Zeit verdeutlichen willſt, zerlegſt du ſie nicht eben ſo in Stunden, Augenblicke und Zeittheilchen?

Septimius.

Nicht anders.

Theophranor.

Ein Unterſchied aber findet ſich doch bey der Verdeutlichung des Zeitlichen und der Zeit ſelbſt. Wenn du ein Bild in ſeine Theile zerlegſt, ſo ſchwindet vor deinem Bewußtſeyn die Vorſtellung des Ganzen um ſo weiter weg, je deutlicher dir in einem Augenblicke die Vorſtellung des Theiles wird. Aber wenn du die Zeit in Stunden, Minuten und ſo weiter hinab eintheilſt, verſchwindet dabey die Vorſtellung der allesumfaſſenden Zeit ſelbſt?

Septimius.

Unmöglich. Die kann mir nie verſchwinden, oder ich müßte überhaupt aufhören, Vorſtellungen zu haben. Denn jede Vorſtellung folgt ja auf eine vorher gehende.

Theophraner.

Du denkſt dir alſo die Zeit, in ſo fern die Vorſtellung davon nie vor deinem Bewußtſeyn verſchwindet, als etwas Bleibendes, und doch, in ſo fern jeder Augenblick ſeinen Vorgänger verſchlingt und mit dem unaufhaltbaren Laufe aller Dinge die Zeit ſelbſt abläuft und unaufhörlich aus Gegenwart zur Vergangenheit wird, als etwas Hinfließendes und Verſchwindendes. Wie vereinigſt du dieſe widerſprechenden Vorſtellungsarten?

Septimius.

Ich ſchwindle zurück vor beyden. Aber widerſprechen ſie einander wirklich?

Theophraner.

Wirklich? Iſt denn die Zeit etwas Wirkliches? Und kann da ein Widerſpruch Statt finden, wo eine Vorſtellung aus der Möglichkeit, Vorſtellungen zu haben, entſpringt?

Septimius.

Aber haſt du denn ſchon bewieſen, Vater, daß die Zeit eine ſolche Vorſtellung iſt? Und wie willſt du, wenn du auch dies ſollteſt beweiſen können, den Begriff der bleibenden Vergänglichkeit retten?

Theophraner.

Der rettet ſich ſelbſt. Um aber zu ſehen, wie, muß man ſich freylich überzeugt haben, daß Raum und Zeit das ſind, wofür ich ſie ausgab. Mir den Beweis zu erleichtern, traf ich von weiten die Einleitung. — Wir wollen anfangen mit dem Raume. Was war es, das Orpheus im Traume erfuhr, als er ſich des Daſeyns von Etwas außer ihm bewußt blieb, nirgends aber Geſtalt und Körper entdeckte?

Septimius.

Was er erfuhr? Ich ahnde es; aber —

Theophraner.

Du traueſt deiner Ahndung nicht? Hälteſt du es für nothwendig, daß jede mögliche Vorſtellungsart die Verknüpfung zwiſchen Sinn und Körperlichkeit ſo mit ſich bringen müſſe wie unſere menſchliche Vorſtellungsart?

Septimus.

Nothwendig mag es freylich nicht ſeyn. Aber —

Theophraner.

Nun? Aber —

Septimus.

Aber ich faſſe noch weniger, was die Welt, die mir durch meine Sinne bekannt wird, irgend ſeyn ſoll, wenn ſie keine Körperwelt iſt. Sonne, Mond und Sterne, dieſe Erde mit ihren Pflanzen und Steinen und Allem, was ich auf ihr ſehen und greifen kann, alle dieſe Dinge wären vielleicht keine Körper? Was ſind ſie denn? Geiſter? Alſo Geiſter, die, wie die Planeten, ihre regelmäßigen Bahnen um einen Mittelpunct beſchreiben! Geiſter, die, wie die Pflanzen, wachſen, blühen und Samen tragen! Geiſter, die ſich ſchmelzen laſſen, wie die Metalle! Denn von weſenloſen Vorſtellungen, wie mathematiſche Figuren ſind, iſt jezt die Rede nicht. Das Weſentliche der Dinge, das innere Etwas der Natur, muß es nicht Körper oder Geiſt ſeyn?

Theophranor.

Ich weiß nicht.

Septimius.

Bin ich wieder voreilig geweſen?

Theophranor.

Du biſt nicht der Erſte, der mit den Sinnen philoſophiren wollte, wenn ſeine Vernunft nicht fertig genug mit der gehörigen Antwort war. Was ein Körper als Körper iſt, das war es, was wir jezt zu beſtimmen verſuchen wollten. Was die für uns nicht anders als körperlich erkennbare Natur in ihrer Innerlichkeit iſt, bleibt uns nothwendig verborgen. Darüber waren wir einverſtanden. Woher denn nun deine ſkeptiſchen Fragen? Du ſtellſt dem Begriffe der Körperlichkeit den Begriff der Geiſtigkeit ohne Vorrede ſo entgegen, als höbe einer den andern nothwendig auf und als läge zwiſchen beyden kein Drittes. Haſt du in den wenigen Wahrheits-Elementen, über die wir uns verglichen haben, Berechtigung zu ſolch einem Gegenſaze gefunden? Weiſt du, was ein Geiſt iſt?

Septimius.

Beſchäme mich nicht weiter!

Theophranor.

Wenn wir alſo nicht wiſſen und möglicher Weiſe nie erfahren können, was das Weſen und der Urſtoff der Natur ſind, können wir denn daraus, daß uns die ganze Natur körperlich erſcheint, den Schluß ziehen, ihr Weſen und Urſtoff ſeyen eine Summe von Körpern?

Septimius.

Freylich nicht.

Theophranor.

Alſo bleibt uns die Vorſtellung offen, daß die Welt für anders erkennende Weſen innerlich dieſelbe Welt und doch in ihrer Erkennbarkeit keine Körperwelt ſeyn kann. Was würde ſie denn für uns ſeyn, wenn wir die Vorſtellung des Raums nicht hätten? Kannſt du dir einen Körper denken, der keine Stelle im Raume einnähme?

Septimius.

Unmöglich.

Theophranor.

Und wenn du in der Zertheilung des zuſammen Geſezten ſo weit fortfährſt, bis der ermatteten Phantaſie die Flügel ſinken und der Verſtand Halt macht, damit vor der menſchlichen Faſſungskraft doch Etwas übrig bleibe; wenn du dir, wie Democrit und Epicur, eine Atomen-Welt vorſtellen willſt: nimmt nicht auch der Atom eine Stelle im Raume ein?

Septimius.

Was iſt, muß irgend wo ſeyn.

Theophranor.

Meinſt du? Wie? wenn nun dieſer unwiderſprechlich ſcheinende Grundſaz nur im Bezuge auf unſre Sinnenwelt wahr wäre, und, richtig ausgedruckt, ſo lauten müßte: „Was körperlich iſt, d. h., was ich mir vor meiner ganzen Faſſungskraft vergegenwärtigen will, muß irgend wo ſeyn?“

Septimius.

Vater, mir fängt an bange zu werden bey deinen Abtrennungen des Weſentlichen von dem

Weſenloſen. Denn was nicht irgend wo iſt, das iſt nirgends. Und was nirgends iſt, iſt das Etwas? Hängt der Begriff vom irgend wo am Begriffe der Körperlichkeit; wo ſind denn die geiſtigen Weſen, die ich doch als möglich denken ſoll? Wo iſt die Gottheit, an die du glaubſt?

Theophranor.

Ueberall oder nirgends, wie du willſt.

Septimius.

Wie ich will?

Theophranor.

Die Vernunft ſteht freylich verlaſſen da, wenn ſie den Begriff des Raums überſteigt. Da iſt der Punct, wo wir nichts mehr faſſen und begreifen und uns doch ſo fühlen, als ob wir wenigſtens Etwas faſſen und begreifen müßten. Denke ein Mahl aus allen den Fragen, die du jetzt gethan haſt, die Begriffe von irgend wo und nirgends heraus! Sind es dann noch Fragen?

Septimius.

Ich habe alſo nicht vernünftig gefragt?

Theophranor.

Sehr vernünftig. Aber ich kann dir kein vernünftiges Ja oder Nein antworten, weil ich ein Menſch bin wie du. Solcher vernünftigen Fragen, für die kein vernünftiges Ja oder Nein möglich iſt, giebt es mehr als Eine. Sie kennen zu lernen, und zu begreifen, warum ſie unbeantwortlich ſind, iſt eins von den großen Zielen, zu denen die Abtrennung des Weſentlichen von dem Weſenloſen uns führen wird. Fragſt du mich: Wo iſt die Gottheit? ſo ſchließeſt du die Begriffe von Raum und Gottheit zuſammen, wie es die Dürftigkeit der menſchlichen Faſſungskraft geſtattet. Will ich dir eben ſo dürftig und menſchlich antworten, ſo ſage ich: Die Gottheit iſt überall. Du wirſt glauben, mich verſtanden zu haben, und doch bedeckt meine Antwort nur einen Widerſpruch; denn das Daſeyn eines Weſens, das überall iſt, hebt das Daſeyn jedes andern Weſens auf. Warum? Weil es eine Grundbeſtimmung des Raums iſt, daß Zweyerley nicht an Einer Stelle, folglich wenn Ein Weſen überall iſt, überhaupt nur Ein Weſen ſeyn kann. Sind aber Raum und Körperlichkeit angehörige Begriffe meiner menſchlichen Sinnesart, die gar nichts mehr bedeuten, wenn von überſinnlichen Weſen die Rede iſt, ſo kann ich eben ſo vernünftig antworten: Die Gottheit iſt nirgends; das heißt, die Begriffe von Gottheit und Raum ſind unverträglich. Wo iſt die Gottheit? würde denn etwa ſo viel heißen als: Iſt ein Geiſt rund oder eckig? —

Septimius.

Mir geht eine neue Sonne auf.

Theophraner.

So muß ich ſorgen, daß ſie nicht wieder untergehe. Um alſo die wüſte Vorſtellung des Raums ſo zu bezeichnen, daß der Verſtand in ihrer Weſenloſigkeit ſich nie wieder verirre; ſage mir zuerſt, iſt ſie ein bloßer Begriff, oder iſt ſie mehr?

Septimius.

Ein Begriff? Das iſt ſie freylich. Aber ein bloßer Begriff? Was ſoll dies ſeyn? Hat nicht jeder Begriff in etwas ſeinen Grund?

Theophranor.

Das wird das dritte Zeichen der Wahrheit lehren. Jeder *Erfahrungs*begriff hat gewiß in etwas ſeinen Grund. Geſichtsbegriffe, Gehörsbegriffe und alle Gefühlsbegriffe, ſie mögen Nahmen haben wie ſie wollen, ſtüzen ſich auf das, was wir ſahen, hörten und auf irgend eine Art fühlten. Sollte der Begriff vom Raume auch ſo ein Erfahrungs- und Gefühlsbegriff ſeyn?

Septimius.

Und warum nicht?

Theophranor.

Wenn du dem Urſprunge deiner Begriffe von Ton, Farbe, Geruch u. ſ. w. nachgehſt; denkſt du nicht in dieſen Begriffen gewiſſe allgemeine Eigenſchaften von dem, was deine Sinne wirklich berührte?

Septimius.

Nichts anderes.

Theophranor.

Und wenn du im Beſitze allgemeiner Begriffe von einer Leyer, einer Roſe und ähnlicher Dinge oder Sachen biſt, denen du die Eigenſchaften von Ton und Farbe beylegſt; haſt du nicht dieſe Sachbegriffe eben ſo wie jene Eigenſchaftsbegriffe aus Gefühlen, Eindrücken und Berührungen entwickelt?

Septimius.

Woher ſollte ich ſie ſonſt haben?

Theophranor.

Alle Erfahrungsbegriffe, deren ich mir bewußt bin, bezeichnen entweder ein wirkliches Ding oder die wirkliche Eigenſchaft eines Dinges. Biſt du dir anderer bewußt?

Septimius.

In dieſem Augenblicke nicht. Aber könnte es nicht ſeyn, daß mir nachher andere einfielen?

Theophranor.

So lange dein Verſtand bleibt, was er iſt, wirſt du keine höhern Claſſenbegriffe finden als die von einem Dinge und einer Eigenſchaft. Denn um zu denken, mußt du immer damit anfangen, etwas zu denken; und ſoll dieſes Etwas kein todter Begriff bleiben, ſo mußt du es beurtheilen, ken, d. h., es ſo oder anders denken. Was man im Wörterbuche der Erfahrung zuweilen auch Verhältniß nennt, und was nie ſo genannt werden ſollte, iſt einerley mit dem, was in der üblichern und richtigern Sprache Eigenſchaft heißt. So ſagt man: „Der Menſch verhält ſich ſo und ſo zum Thiere; Griechenland verhält ſich ſo und ſo zum Reiche der Römer.“ Damit will man nichts ausdrucken als die Eigenſchaften, wodurch der Menſch und das Thier, Griechenland und das Reich der Römer einander ähnlich oder von einander verſchieden ſind. Oder denkſt du dir etwas anderes dabey?

Septimius.

Du haſt bewieſen, daß ich mir nichts anderes dabey denken kann. Aber warum ſoll denn das Wort Verhältniß in dieſem Sinne nicht gelten?

Theophranor.

Das wird ſich gelegentlich zeigen. Wenn wir den Raum im Verhältniſſe zur Erfahrung denken, ſo hat das Wort Verhältniß ſeinen rechten Sinn. Was bedeutete denn nun der Begriff des Raums, wenn er ein Erfahrungsbegriff wäre? Eine Eigenſchaft oder ein Ding?

Septimius.

Eine Eigenſchaft? Das paßt nicht.

Theophranor.

Nicht wahr? Denn den Raum ſtelle ich mir vor als etwas, das alle fühlbare Dinge in ſich ſchließt, als die lezte Einfaſſung, den Rahmen zu allen Bildern der Welt. Eine Eigenſchaft, die alle Dinge in ſich ſchließt! Was heißt das geſagt?

Septimius.

Nichts.

Theophranor.

Den Raum ſtelle ich mir nothwendig als etwas Unendliches und Unbegrenztes vor. Wollte ich als möglich annehmen, er hörte irgend wo auf, ſo fragte ſich: Was hebt denn da an, wo der Raum aufhört? Da müßt' ich mir einen neuen Raum vorſtellen; und mit dieſem würde es mir eben ſo gehen wie mit dem alten. Etwas Leereres als das Leere faßt keine Vorſtellungskraft. Was bedeutet denn aber eine unendliche und unbegrenzte Eigenſchaft endlicher und begrenzter Dinge, wie wir ſie durch Eindruck und Gefühl kennen lernen?

Septimius.

Nichts.

Theophraner.

Faſſeſt du überhaupt, wie wir die Vorſtellung des Unendlichen gewinnen können durch das Anſchauen des Endlichen und Begrenzten?

Septimius.

Vielleicht dadurch, daß ich mir verſtandesmäßig von Allem, was ich denke, das Gegentheil denken, und ſo durch den Begriff der Grenze den Begriff des Unbegrenzten, durch den Begriff der Zeit den Begriff der Ewigkeit gewinnen kann.

Theophranor.

Meinſt du? Da folgte denn doch, daß unſre Vorſtellungen von Raum und Zeit nichts mehr als Begriffe wären? Denn daß ſie keine ſichtbaren und greiflichen Dinge ſind, wie die Blumen, von deren Geſtalt, Farbe und Duft, ſo wie ich ſie ſehe und fühle, ich die allgemeinen Begriffe von Geſtalt, Farbe und Duft, ſo wie ich ſie denke, gewinnen kann, darüber giebt es doch meines Wiſſens keinen Streit. Wenn alſo der Raum kein wirkliches Ding in der Erfahrung iſt, und ich dennoch meine Vorſtellung vom Raume verſtandesmäßig aus dem Eindrucke des Wirklichen abgezogen haben ſoll, ſo muß dieſe Vorſtellung nichts weiter als ein Begriff ſeyn. Denn durch den Verſtand gewinne ich nur Begriffe.

Septimius.

Und dann, willſt du ſagen, müßte Alles, was vom Raume wahr iſt, auch von einem bloßen Begriffe wahr ſeyn können?

Theophraner.

Nach dem erſten Grundgeſetze des Menſchenverſtandes. Was iſt aber ein Begriff? Eine einfache Verſtandesvorſtellung, die etwas Körperliches bedeuten kann, aber nichts Körperliches iſt. Begriffe kann ich ſummiren, vergleichen und ordnen; aber einen Begriff wie einen Körper behandeln, ihn eintheilen, Figuren in ihm beſchreiben, kannſt du auch das?

Septimius.

Den Raum theile ich freylich ein, und beſchreibe in ihm alle Figuren der Geometrie.

Theophranor.

Alſo iſt er in deiner Vorſtellung mehr als Begriff. Wie dein Sinn jedem Erfahrungsbegriffe einen Eindruck der Wirklichkeit unterlegt, ſo ſtützt der Begriff vom Raume ſich auf eine Vorſtellung, die, — was meinſt du, daß ſie möglicher Weiſe ſeyn kann?

Septimius.

Ich meine, nichts. Ich erwarte deinen Aufſchluß.

Theophranor.

Erinnerſt du dich nicht mehr, daß ich ihn dir im voraus gegeben habe? Da Wahrheit nicht Eigenſchaft eines Dinges an ſich, ſondern das Verhältniß aller Dinge zu unſerer Faſſungs- und Vorſtellungskraft iſt, ſo läßt ſich, ſagte ich dir, dieſes Verhältniß nur auf zwiefache Art denken: Ein Mahl, in ſo fern es beſtimmt wird durch den unbekannbekannten Grundſtoff desjenigen, das für uns ein Ding wird; zweytens, in ſo fern der Eindruck, den wir empfangen, beſtimmt wird durch die Art, wie wir ihn empfangen, das heißt, durch unſre Faſſungskraft ſelbſt. Vom Weſen der Dinge an ſich können wir möglicher Weiſe nie etwas erfahren, folglich auch nie etwas Nothwendiges in ihrer Einwirkung erkennen. Was auch immer für ein Bild mir ſichtbar, was immer für ein Etwas mir fühlbar werden mag; ich kann denken, es wäre anders, als es mir erſcheint und fühlbar wird. Aber die Beſtimmungen des Eindrucks durch meine eigne Faſſungs- und Vorſtellungskraft werde ich mir als nothwendig denken müſſen, weil ich die Kraft, durch die ich den Eindruck faſſe, nicht wegdenken kann, ohne die Möglichkeit des Eindrucks ſelbſt für mich wegzudenken. Denn von einer andern Faſſungskraft als der meinigen habe ich keinen Begriff. Du haſt mich verſtanden?

Septimius.

Vollkommen.

Theophraner.

Von welcher Art müſſen alſo die Vorſtellungen ſeyn, die ich für nothwendig annehmen muß?

Septimius.

Gewiß nicht von der Erfahrungsart. Denn jeder Eindruck iſt zufällig. Ich kann ihn mir ganz wegdenken, oder ihn anders denken, oder an ſeiner Stelle einen andern.

Theophraner.

Kannſt du auch mit deinen geometriſchen Vorſtellungen ſo verfahren? Kannſt du dir einen Punct, eine Linie und irgend eine Figur mit andern als denjenigen Beſtimmungen denken, die dir mit der bloßen Vorſtellung dieſer weſenloſen Dinge gegeben ſind? Kannſt du dir irgend ein Dreyeck als möglich denken, es ſey gezogen wie es wolle, deſſen drey Winkel nicht gleich wären zwey rechten Winkeln?

Septimius.

Daher alſo die Untrüglichkeit der Meßkunſt!

Theophraner.

Woher?

Septimius.

Was geometriſche Wahrheit heißt, iſt das wunderſame ſelbſteigne Werk meiner Faſſungskraft. Es anders denken als ich es denke, würde heißen, meine Faſſungskraft ſelbſt wegdenken, das heißt, überhaupt aufhören zu denken.

Theophranor.

Du biſt auf dem Wege, mein Sohn. Aber hüthe dich, daß du nicht Begriffe verwechſelſt, die eben durch die Möglichkeit unſrer Vorſtellungsart geſchieden ſind. Aufhören geometriſch zu denken, heißt noch nicht, überhaupt aufhören zu denken. Alle Beſtimmungen, die der Abdruck der Welt in unſrer Vorſtellung durch unſre Vorſtellungskraft erhält, dürfen freylich einander nicht widerſprechen. Thäten ſie dies, ſo würden wir von einer Seite für möglich annehmen, was von der andern Seite als unmöglich erſchiene. Dann würde die Zuſammenſtimmung aller unſrer Vorſtellungen im Bewußtſeyn wegfallen. Ein regelloſes Gedanken- und Empfindungs-Chaos könnte uns übrig bleiben, von Wahrheit und Irrthum aber nie unter Menſchen die Rede ſeyn. Was thun wir aber, ſo wie wir wirklich fühlen und denken, wenn wir zwiſchen Gefühl und Gedanke einen Widerſpruch zu finden meinen? Wir ſezen als nothwendig voraus, daß dieſer Widerſpruch nur vermeintlich ſey und ſich heben laſſen müſſe, und thun, was an uns iſt, um ihn zu heben. Siehe den Mond an, wenn er aufgeht, und wenn er hoch am Himmel ſteht! Das Auge ſcheint dir zu ſagen: „Ich ſehe ihn gröſſer beym Aufgange.“ Und wenn du mit demſelben Auge durch Beyhülfe eines Werkzeuges den Winkel miſſeſt, unter dem du den Mond erblickſt, ſo findeſt du ihn gleich groß, er mag hoch ſtehen oder niedrig. Da ſcheint nicht nur das Gefühl dem Gedanken, ſondern der reinſte und ſchönſte unſrer Sinne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Duldet der Verſtand den Gedanken eines ſolchen Widerſpruchs? Unter keiner Bedingung. Er nimmt lieber die Schuld des Irrthums auf ſeine eigne Rechnung, und erkennt für einen Fehlſchluß, was er dem Auge nicht abläugnen kann. So erheblich für unſer ganzes Fühlen und Denken iſt die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungskraft mit ſich ſelbſt. Aber daraus, daß das Vernünftige ſich nicht widerſprechen darf, folgt nicht, daß jede Vorſtellung unſrer ganzen Vorſtellungskraft genügen müſſe. Was der Sinn faßt, muß dem Verſtande recht ſeyn. Aber der Verſtand kann Begriffe entwerfen, die kein Sinn begünſtigt. Und ſo wäre wohl gar möglich, daß im Innerſten unſers Bewußtſeyns Etwas, das aber freylich nicht ſo wie die Dinge dieſer Welt Etwas heißen kann, dem Verſtande eben ſo unbegreiflich als dem Sinne unfaßlich, und dennoch ſo wahr wäre als wir ſelbſt ſind.

Septimius.

Wieder eine Abſcheidung, von der ich noch nichts hörte in meinen Schulen.

Theophranor.

Haſt du eine Erinnerung dagegen?

Septimius.

Keine, die mir jetzt einfiele. Aber wohin wird ſie uns führen in Bezug auf die Vorſtellung des Raums?

Theophranor.

Vorläufig zu einer richtigern Beurtheilung des Begriffs der Nothwendigkeit, den ich von der Vorſtellung des Raums nicht abtrennen kann. So bald ich mir Etwas denke und die Vorſtellung davon vor meiner ganzen Faſſungskraft vergegenwärtigen will, muß ich es mir nothwendig vorſtellen als irgend wo vorhanden. Was aber irgend wo iſt, nimmt das nicht eine Stelle ein? Und eine Stelle, was iſt ſie anderes als ein Theil des Raums, der Alles in ſich begreift, was ich mir denke als irgend wo vorhanden?

Septimius.

Ich kann dir nicht widerſprechen, Vater. Aber was hab' ich denn für einen Grund, anzunehmen, daß dieſe Denkart an meine menſchliche Faſſungskraft gebunden ſey? Wenn ich mir ein Weſen nicht ſinnlich vergegenwärtigen, wenn ich nichts weiter als es mir denken will, muß ich dann nicht eben ſo nothwendig annehmen, es ſey irgend wo, als wenn ich es mit Sinn und Einbildung faſſen will?

Theophranor.

Ohne Bedenken, ſo lange du dich noch nicht überzeugt haſt, daß der Begriff des *innern Seyns*, der mehr als das Aeußere der Körperwelt bedeutet, *nicht* nothwendig verbunden iſt mit der Vorſtellung des Raums. Aber fragte ich dich nicht ſchon ein Mahl, ob du dein eignes inneres Seyn, dein Bewußtſeyn, ausmeſſen könnteſt?

Septimius.

Jezt ſeh' ich wieder Licht.

Theophranor.

Was du nicht ausmeſſen kannſt, hat weder Umfang noch Ausdehnung. Was weder Umfang noch Ausdehnung hat, iſt kein Körper. Was kein Körper iſt, nimmt keine Stelle ein. Denn eine Stelle iſt nichts anderes als der nothwendige Umriß des Körperlichen in meiner Vorſtellung. Was aber keine Stelle einnimmt, iſt das im Raume?

Septimius.

Eine Stelle iſt ein Theil des Raums.

Theophranor.

Und der Begriff von irgend wo, bedeutet er etwas anderes als eine Stelle im Raume?

Septimius.

Er kann nichts anderes bedeuten.

Theophranor.

Was folgt daraus? Daß du entweder den Begriff der Körperlichkeit für unerlaßlich annehmen, das heißt, dir dich ſelbſt in deinem Bewußtſeyn in geometriſcher Form als rund oder eckig vorſtellen, oder, wenn dir dieſes dein Bewußtſeyn ſelbſt unwiderſprechlich verbiethet, den Begriff des Raums und des irgend wo nicht als unabtrennlich an den Begriff des innern Seyns gebunden denken mußt.

Septimius.

Ich weiß nicht, ob ich mich je in dieſe geläuterte Denkart finden werde. Mein Selbſt, mein Bewußtſeyn, iſt es nicht irgend wo? iſt es nicht eingefaßt in meinen Körper?

Theophranor.

Was iſt denn dein Körper?

Septimius.

Ein Körper; was für einer, thut nichts zur Sache.

Theophranor.

Weißt du gewiß, daß dein Selbſt, dein Bewußtſeyn unabtrennlich an dieſen Körper gebunden iſt?

Septimius.

Es iſt verbunden mit ihm, ſo lange ich mich meines Daſeyns zu beſinnen weiß. Was ſoll mich bewegen, anzunehmen, daß es auch ohne ihn bleiben und beſtehen könne?

Theophranor.

Was dich bewegt, dich ſelbſt für mehr als Körper zu halten. Von Gründen des Glaubens iſt die Rede noch nicht; nur vom Gedanken der Möglichkeit. Als Körper erſcheint mir Alles, was meine Sinne als Etwas berührt, Alles, was ſich als vorhanden außer mir meiner ganzen Faſſungskraft anpaßt. Was in mir, meinem Ich und Selbſt iſt, erſcheint mir nicht; es iſt unvorſtellbar und muß es ſeyn, weil ich nur kraft meiner ſelbſt mir Etwas vorſtellen, meines Selbſt aber mich nie entäußern kann. Dieſes Unvorſtellbare nenne ich Geiſt, Etwas, wovon ich, wenn auch nichts weiter, doch ſo viel behaupten kann, daß es nicht Körper iſt, ſo gewiß es überhaupt iſt, d. h., ſo gewiß ich bin. Denn Ich und Es iſt hier einerley. Dieſes Unbegreifliche und Unvorſtellbare, dem mein Verſtand nur aus Dürftigkeit den Begriff des Etwas anpaßt und es dadurch mit dem, was mir als Körper erſcheint, in eine Claſſe ordnet, dieſes mein Selbſt und Ich hat Vorſtellungen, iſt aber keine Vorſtellung. Mit Allem, was es ſich vorſtellt, iſt es verbunden. So iſt es verbunden mit der Welt als einer Körperwelt. So iſt es verbunden mit einem Theile der Welt, der ſich meinen Gefühlswerkzeugen zugeſellt, und durch ſie, durch ein unauflösliches Geheimniß der Natur, den Einfluß meiner Lebenskraft empfangen hat und mein Körper heißt. Was Lebenskraft iſt, weiß ich ſo wenig als was Bewußtſeyn iſt. Denke ich aber von dem Organen-Baue, in welchem ich körperlich lebe, meine Lebenskraft weg, ſo iſt er mir ſo fremd wie jeder andere Körper. Ich lebe in ihm, und bin mit ihm im Raume. Aber mein Selbſt, mein Bewußtſeyn, iſt nicht im Raume. Durch ſeine Verbindung mit meiner Lebenskraft iſt es, ich weiß nicht wie, abgetrennt von der übrigen Welt, als wäre es eingeſchloſſen in meine Körperform, aber nur als wäre es.

Septimius.

So geiſtig hat ſelbſt Plato den Begriff der Geiſtigkeit nicht entworfen.

Theophraner.

Und du, mein Sohn, hätteſt mir jezt noch keine Erläuterung abgewinnen ſollen, auf die ich dich nur vorbereiten wollte. Verſtumme mit mir noch ein wenig vor dem Geheimniſſe der Natur, wodurch es uns möglich iſt, körperlich zu leben! Wir leben. Wir ſind uns unſers Selbſt bewußt, und dieſes Bewußtſeyn entzieht ſich jeder Vorſtellung der Körperlichkeit. Mehr bedarf es nicht, um zu beweiſen, daß die Vorſtellung des Raums, die alles Körperliche in ſich ſchließt, nichts mehr als eine Vorſtellung, und zwar eine ſolche iſt, die aus unſrer Vorſtellungskraft ſelbſt hervor geht, nicht als ein Begriff, ſondern *als etwas Gleichſam-Anſchauliches*, das unſer Verſtand behandeln kann als ob es etwas Wirklich-Anſchauliches wäre.

Septimius.

War der Beweis, den du gabſt, ein Schluß?

Theophranor.

Ein Schluß, der feſt ſteht, wenn alle Erfahrungsſchlüſſe wanken. Alle Beſtimmungen, die wir dem Raume und ſeinen Abſchnitten, den geometriſchen Dimenſionen, beylegen, denken wir als nothwendig und unveränderlich. Kein Erfahrungsbegriff wird mit ſeinen Beſtimmungen anders als zufällig und veränderlich gedacht, weil ich mir immer vorſtellen kann, daß Alles und Jedes in der Erfahrung ſich anders verhielte als es ſich verhält. Folglich iſt der Begriff des Raums

kein Erfahrungsbegriff. Weiter. Den Rau
denke ich mir nothwendig als ein eingebildet
Etwas, das ich eintheilen, in ſeinen Eintheiln
gen ausmeſſen und geometriſch behandeln kän
Einen Begriff als Begriff kann ich nicht einth
len, nicht ausmeſſen, nicht geometriſch behande
Folglich iſt die Vorſtellung des Raums urſprün
lich kein Begriff. Da nun dieſe Vorſtellung k
Erfahrungsbegriff und urſprünglich überhau
kein Begriff, von unſrer Faſſungskraft aber,
bald wir uns irgend ein Daſeyn ganz vergeg
wärtigen wollen, ſo unabtrennlich iſt, daß
Etwas außer dem Raume zwar denken, aber
der Einbildung unmöglich faſſen können; da fer
der Raum in unſrer Vorſtellung unbegrenzt
allumfaſſend iſt; da er endlich als etwas Gle
ſam-Anſchauliches unveränderlich vor unſrer E
bildung ſtehen bleibt, wenn wir alles Wirkl
aus ſeiner Umfaſſung heraus gedacht haben:
bleibt nichts anderes übrig, als daß er in di
dunkeln und weſenloſen Anſchaulichkeit das ei
Werk unſrer Faſſungskraft ſeyn muß.

Septimius.

Du wirfſt mich nieder mit deinen Schlüſſen. Aber eine Frage hab' ich ſchon einige Mahl thun wollen. Faſſungskraft und Vorſtellungskraft, iſt das Beydes einerley? Du bedienſt dich bald des einen, bald des andern Ausdrucks.

Theophraner.

Ich bediente mich beyder, um dich an beyde zu gewöhnen. Wenn vom Raume die Rede iſt, gilt der eine wie der andere. Aber ich möchte nicht, daß der eine in allen Beziehungen ſo viel gölte wie der andere. Faſſung iſt das erſte Geſchäft der Vorſtellungskraft; das Ergreifen des Eindrucks in der Form der Sinne. Daß ich aus dem gefaßten und ergriffenen Eindrucke Begriffe entwickeln, das heißt, ihn denken kann, iſt das Werk meines Verſtandes. Aber ich kann auch manches denken, was ich nicht faſſe, nicht begreife, nicht meiner *ganzen* Vorſtellungskraft gemäß mir vorſtellen kann. Ob ein ſolches Denken mehr als ein leeres und nichtsbedeutendes Verketten weſenloſer Begriffe iſt, wollen wir künftig fragen. Damit wir dann einander leichter verſtehen, wäre es nicht übel, wenn wir unter Faſſungskraft die erſte Anwendung unſrer Vorſtellungskraft auf Eindrücke und Gefühle verſtünden, ehe ſie der Verſtand in Arbeit nimmt; denn zur ganzen Vorſtellungskraft gehört auch der Verſtand. Durch ihn ſind wir fähig, uns etwas im Begriffe und Urtheile vorzuſtellen.

Septimius.

Nach dieſer Beſtimmung wäre alſo der Raum eine Vorſtellung, die aus unſrer Faſſungskraft hervor geht.

Theophranor.

Und deßwegen, ohne ein Eindruck zu ſeyn, in ſeiner Weſenloſigkeit uns wie Etwas, in ſeiner Dunkelheit wie etwas Anſchauliches vorkommt, aber eben deßwegen auch an die Vorſtellung der Körperlichkeit gebunden iſt.

Septimius.

Eben deßwegen?

Theophranor.

Das ſcheint dir noch nicht ſo ausgemacht? Was iſt denn ein Körper anderes als etwas, das durch ſeinen Umfang einen Theil des Raums ausfüllt? Und wenn du dir eines Dinges vor deiner Faſſungskraft bewußt wirſt, was iſt es anderes als ein Körper?

Septimius.

So wäre denn ein Körper, den ich ſehe und greife, etwas eben ſo weſenloſes wie der Raum?

Theophranor.

In ſo fern er Körper iſt. Ein Eindruck, den mein Sinn empfängt, würde noch nicht aufhören, Eindruck zu ſeyn, wenn ich keine Vorſtellung von Körpern hätte. Das empfand Orpheus in ſeinem Traume. Auch in unſrer menſchlichen Lebensform würden die Eindrücke der Natur unverkörpert bleiben, wenn wir ſie nur als erfreulich oder ſchmerzhaft empfingen: denn der Schmerz hat ſo wenig wie die Freude einen geometriſchen Umfang. Ein Gefühl als Gefühl, als Zuſtand meines Selbſt, iſt weder rund noch eckig. So bald aber ein Eindruck die Vorſtellung des Daſeyns in mir erregt, es ſey durch welchen Sinn es wolle, ſo erſcheint unausbleiblich vor meiner Faſſungskraft ein Körper, den ich mir vorſtelle als ein wirkliches Etwas, das dieſen Eindruck erregt.

Septimius.

Wie kann aber meine Vorſtellungskraft ſo mit ſich ſelbſt ſpielen?

Theophranor.

Wie? Darum befrage den, deſſen Werk ſie iſt. Haſt du nie in einen Spiegel geſehen? Da drang doch dein Blick nicht weiter als bis auf die Oberfläche des glatten ſpiegelnden Körpers. Und wohin glaubteſt du zu ſehen? Durch die Oberfläche hindurch in eine zweyte Welt, die derjenigen völlig gleich war, die ſich vor deinen Augen ſpiegelte. Haſt du nie eine kleine Kugel mit den Spitzen zweyer über einander geſchlagener Finger gefühlt? Da fühlteſt du wirklich zwey Kugeln, wo doch nur Eine war. Was würdeſt du nun von der Spiegelwelt denken, wenn du nur ſehen könnteſt und nicht greifen? Was würdeſt du von der Verdoppelung der kleinen Kugel unter deinen Fingerſpitzen denken, wenn du nicht ſehen und nur mit über einander geſchlagenen Fingern fühlen könnteſt? — Kann alſo die Körperwelt ſich vor meinen Sinnen verdoppeln, warum ſoll es mich wundern, daß ich den Eindruck der Natur, ſo bald er in mir die Vorſtellung des Daſeyns erregt, ſo empfinde, als wäre der Körper etwas außer mir, das den Eindruck auf mich macht, da es doch nur das Werk meiner Faſſungskraft iſt, daß ich mir Körper vorſtelle, wo ich nur Eindrücke empfinde? —

Septimius.

So darf ich denn auch wohl nicht fragen, wie es möglich iſt, daß eine weſenloſe Vorſtellung, wie der Raum, ſo reichhaltig ſeyn kann? denn nach deiner Lehre liegt die ganze Geometrie in ihr.

Theophranor.

Warum dürfteſt du nicht fragen? Die Einſicht, daß auch hier keine Antwort möglich iſt, iſt ja wohl einer Frage werth. Wie wir mit unſrer Vorſtellungskraft, ſo wie ſie unſer iſt, uns etwas vorſtellen können und müſſen, das iſt der Inhalt aller möglichen Philoſophie. Wie aber das Werk unſrer Vorſtellungskraft ſelbſt möglich iſt, wer wird uns darüber je belehren können? Mit dem Eindrucke der Natur geht vor meiner Faſſungskraft eine Körperwelt auf. Mit der Vorſtellung von einem Körper, die mir in dunkler Anſchaulichkeit, nicht bloß im Begriffe, auch dann noch bleibt, wenn ich die wirklichen Körper aus dem Raume wegdenke und nur ihre geräumte Stelle vor meiner Einbildung feſt halte, ſind mir alle geometriſche Verhältniſſe gegeben. Deßwegen ſind ſie notdwendig; deßwegen immer dieſelben, unbezweifelbar für Alles, was Menſch, und körperlich mit dem Weſen der Dinge verwandt iſt.

Septimius.

Wenn ich alſo in einem andern Daſeyn unkörperlich fühlte, würden aus allen geometriſchen Wahrheiten eben ſo viel Unwahrheiten werden?

Theophranor.

Das wohl nicht; aber ſie würden wegfallen. Du würdeſt ſie gar nicht denken können, ſo wenig du jetzt vermagſt, dir einen neuen Sinn zu denken. Du würdeſt nicht mehr ſchwindeln vor der Vorſtellung des Unbegrenzten; denn du wüßteſt nichts von Grenze. Die Begriffe von nirgends und überall wären dann weggeſchwunden vor deinem Bewußtſeyn; denn du könnteſt das Daſeyn nicht der Vorſtellung des Raums anheften. Was du jetzt Geiſt nennſt und nicht begreifſt, wäre dann vielleicht das Einzige, das deiner ganzen Vorſtellungskraft genügte.

Septimius.

Du entkörperſt mich faſt im Gefühle meiner Sinne.

Theophranor.

Beſſer, als wenn ich dich in deinem Bewußtſeyn zu verkörpern verſuchte. Das, was kein Sinn erreicht, ſinnlich erklären zu wollen, dies iſt der vielbetretene Irrweg, vor welchem alle Philoſophie ſich hüthen muß. — Wer zur Genüge gefaßt hat, was die Vorſtellung des Raums bedeutet, dem iſt zugleich deutlich geworden, was er ſich unter der Vorſtellung der Zeit zu denken hat. Auch die Zeit iſt mehr als ein Begriff. Auch ſie denke ich mir nothwendig als ein weſenloſes, gleichſam anſchauliches Etwas, worin Alles geſchieht, was geſchehen kann, ſo wie im Raume Alles iſt, was, meiner Faſſungskraft nach, ſeyn kann. Bleibende Vergänglichkeit hebt ſich ſelbſt auf, wenn ich ſie als einen Erfahrungsbegriff denken will. Die Zeit aber denke ich mir ohne Widerſpruch als hinſchwindend in ſich ſelbſt und doch im Ganzen bleibend in ſich ſelbſt, und komme, wenn ich Jahrtauſende auf Jahrtauſende in meiner Einbildung folgen laſſe, mit meiner allumfaſſenden Vorſtellung nie zu Ende. Die Zeit verliert ſich in die Ewigkeit. Will ich mir vorſtellen, daß ſo, wie Alles in der Zeit anfängt, die Zeit ſelbſt ein Mahl angefangen habe, ſo muß ich vorher eine andere Zeit denken. Und will ich auch dieſe ein Mahl anfangen laſſen, ſo bedarf es noch einer andern Zeit, die vorher ging. Und ſo arbeitet ſich meine Faſſungskraft vergebens ab, bis ſie die Vorſtellung des Anfanges aufgiebt. Will ich denken, die Zeit nehme ein Ende wie jeder Augenblick ein Ende nimmt, ſo verliere ich mich in eben der Tiefe wie beym Gedanken des Anfanges. Iſt eine Zeit abgelaufen, ſo folgt hinter ihr unausbleiblich eine neue Zeit. Statt meine Vorſtellung zu Ende zu bringen, muß ich ſie aufgeben, und eine Ewigkeit denken, die nicht endigt.

Septimius.

Und auch dieſes unbegreifliche Spiel meiner Vorſtellungskraft wäre an die Sinnen- und Körperwelt gebunden?

Theophraner.

An jede Welt, die du nicht anders faſſen und denken kannſt als durch einen Vorſtellungswechſel. Denn ſo wie vor deinen Sinnen ein Bild auf das andere folgt, ſo folgt vor deinem Verſtande ein Begriff auf den andern. Iſt alſo unſer Verſtand nicht an unſre Sinne gebunden, — und das läßt ſich ſehr gut denken, wenn wir gleich überzeugt werden ſollten, daß in unſrer menſchlichen Lebensform der Verſtand ohne die Sinne nichts vermag; — ſo kann er darum die Vorſtellung der Zeit noch nicht entbehren, ſo wenig er ſie, weil ſie mehr als ein Begriff iſt, aus ſich ſelbſt ſchöpfen kann.

Septimius.

Der Verſtand kann dieſe Vorſtellung nicht aus ſich ſelbſt ſchöpfen? Und dennoch iſt ſie nicht an die Sinne gebunden? und wäre denn doch wie der Raum das Werk unſrer Faſſungskraft, die nur durch die Sinne wirkt?

Theophranor.

Sagte ich das, mein Sohn? die Vorſtellung der Zeit ſey nicht an die Sinne gebunden? Wenn auch unſer Verſtand, ſagte ich, nicht an unſre Sinne gebunden ſeyn ſollte, ſo kann er doch die Vorſtellung der Zeit nicht entbehren, — hier unterbrachſt du mich, ehe ich hinzu geſezt hatte: ſo lange ſelbſt unſer Denken nur nach dem Geſeze der Sinnenwelt möglich iſt, wie in unſrer menſchlichen Lebensform, wo jeder Gedanke auf einen andern folgt und vor einem vom andern vorher geht. Die Zeit iſt meinem Selbſt näher als der Raum. In dieſem ordne ich die Dinge neben einander. In jener empfange ich ihren Eindruck in unmittelbarem Bezuge auf mich ſelbſt, indem Eins nach dem Andern auf mein Bewußtſeyn wirkt. Ich kann nicht denken, daß etwas im Raume ſeyn ſollte, ohne, wär' es auch nur einen Augenblick, darin zu bleiben. Aber ich kann denken, daß etwas bleibt wie ich ſelbſt in meinem Bewußtſeyn, wenn gleich die Vorſtellung des Raums vor mir verſchwunden ſeyn ſollte. Deßwegen knüpft auch meine menſchliche Denkart den Begriff des Daſeyns noch dichter an die Zeit als an den Raum. Was iſt, bilden wir uns ein, muß nothwendig fortfahren zu ſeyn. Unſer menſchliches Seyn iſt ein Bleiben. Wie etwas bleiben kann außer irgend einer Zeit, iſt uns faſt noch unbegreiflicher, als wie etwas ſeyn kann, das nirgends iſt. Aber läßt ſich denn ein Seyn außer der Zeit gar nicht denken? Wenn du annimmſt, die Vorſtellungen von Jetzt, Vordem und Künftig wären nicht in deiner Seele; denkſt du dann zugleich dich ſelbſt weg?

Septimius.

Ich denke, daß ich dann gar nicht mehr denken könnte.

Theophranor.

Nicht menſchlich denken; nicht ſo, daß ein Gedanke auf den andern folgt. Wie aber? wenn es nun Weſen gäbe, die ſich aller ihrer Vorſtellungen bewußt wären ohne Vorher und Nachher?

Septimius.

Alſo aller zugleich?

Theophranor.

Zugleich und nie, ſo wie der höchſte Geiſt, an den ich glaube, überall und nirgends iſt. Unſre beſchränkte Vorſtellungskraft kommt immer auf Raum und Zeit zurück, kann mir aber nicht verwehren, dieſe wegzudenken wie jenen. Iſt die ganze Vorſtellung der Zeit vor meinem Bewußtſeyn verſchwunden, ſo weiß ich von Jezt, Vordem, Künftig, Nach einander, Zugleich, ſo wenig als ich jezt von einem unkörperlichen Daſeyn weiß. Wie ich dann ſeyn werde, vermag ich als Menſch nicht zu faſſen. Aber daß ich noch ſeyn werde, wenn Raum und Zeit nichts mehr für mich ſind, vermag ich zu denken.

Septimius.

Mir vergehen alle Gedanken. Ich ertrage heute keinen neuen Begriff mehr. — Sag' mir nur noch, ob menſchliches Rechnen an der Vorſtellung der Zeit hängt, wie menſchliches Meſſen an der Vorſtellung des Raums.

Theophranor.

Iſt denn Rechnen etwas anderes als Zählen durch Schlüſſe? Und iſt Zählen etwas anderes als die Folge der Eindrücke beſtimmen in der Zeit? Ein Mahl, zwey Mahl, drey Mahl ſage ich, wenn ich die Bilder der Welt denke, wie ſie mir erſcheinen, vorüber ſchwindend mit meinem Gefühle. Denke ich ſie mir als bleibend, ſo ſage ich: eins, zwey, drey. Das Bleibende kann ich in meiner Vorſtellung eintheilen, vermehren und vermindern. Da haſt du das ganze Geſchäft des Rechners. Hebe das Ein Mahl Eins auf; und alle

Arithmetik iſt aufgehoben. Im Ein **Mahl** Eins denkſt du dir aber Wiederhohlung und Folge, alſo Beſtimmungen der Zeit.

Septimus.

Und mit dem Begriffe der Wiederhohlung und allen übrigen Zeitbegriffen wäre uns durch unſre Faſſungskraft die ganze unwandelbare Wiſſenſchaft der Arithmetik gegeben?

Theophranor.

Wie mit dem Begriffe der Körperlichkeit die ganze Geometrie. Nach unveränderlichen Geſezen bringt der Verſtand in unmittelbarer Beziehung auf die Vorſtellungen des Raums und der Zeit Grundſäze zu Stande, die niemand bezweifeln kann, wer nicht auf den Gebrauch des Verſtandes überhaupt Verzicht thut. Warum er aber dieſe Grundſäze ſo und nicht anders bildet, warum die unwandelbaren Verhältniſſe der Linien und Zahlen dieſe und keine andere ſind, läßt ſich ſo wenig begreifen, als warum wir uns dieſer und keiner andern Vorſtellungskraft bewußt ſind. Im Reiche der Geiſtigkeit gilt weder Maß noch Zahl.

Weſen, die an keine Körperform gebunden ſind, können überall ſeyn. Anfang und Ende ſind Begriffe, die nur ſo lange einen Sinn haben, als wir nicht anders lernen, nicht anders denken können, als Eins nach dem Andern. Und wenn wir Urſache hätten, ſolch ein geiſtiges Daſeyn für uns zu hoffen; wenn im Bewußtſeyn dieſer Geiſtigkeit der Unendliche, den wir jezt kaum zu denken vermögen, ſich uns offenbaren ſollte, wie jezt die Spiele der Zeit in der Körperwelt ſich unſern Sinnen entdecken: würdeſt du da, mein Sohn, den Verluſt deiner Linien- und Zahlenkünſte bedauern!

Septimius.

Schlaf ſanft, Vater, auf die Wohlthat deiner Lehre! Wenn ich ſie gefaßt habe, wie du, werde ich auch ſanfter ſchlafen.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Dritte Nacht.

So hoch geſpannt, überraſcht und faſt berauſcht von neuen Gedanken Septimius ſeinen Lehrer nach der zweyten Unterredung verließ, ſo wenig genügte ihm, was er gelernt hatte, als er ruhiger ſich zu fragen anfing, was er denn eigentlich damit gewonnen habe. „Meine neue Anſicht der Vorſtellungen von Raum und Zeit,“ dachte er jezt, „entdeckt mir das Weſenloſe der Körperlichkeit; aber weiß ich deßwegen ſchon mehr vom Weſentlichen der Geiſtigkeit? Daß ich bin, ſo lange ich bin, brauchte ich nicht zu lernen. Daß ich nicht Eins bin mit dem, was ich lerne, wußte ich im Grunde auch, wenn ich mir gleich mein Wiſſen nicht aufzuhellen verſtand. Jezt habe ich den dritten Schritt gethan. Ich weiß nun, wovon ich freylich vorher nichts gehört hatte, daß ein Körper als Körper ein unwirkliches, durch meine Vorſtellungskraft ſelbſt mathematiſch beſtimmtes Etwas in meiner Vorſtellung iſt, und daß Etwas als vorhanden gedacht werden kann, das nirgends und nie iſt. Aber nimmt mir dieſer Gedanke die Ueberzeugung, daß ich irgend wo und jezt bin? Der Stand der Verkörperung iſt der einzige, von dem ich Nachricht habe und in welchem mein unkörperliches Bewußtſeyn den Begriff meines Seyns nur als ein menſchliches Seyn, das heißt, als ein Leben in der Form der körperlichen Beſchränkung, faßt. Mag alſo das Bewußtſeyn meiner Geiſtigkeit im Verhältniſſe zur Körperwelt noch ſo hell in mir werden: es giebt mir doch keine weſentliche Abſcheidung zwiſchen mir und der Körperwelt; denn vom Urgrunde meines Ich weiß ich ſo wenig als vom unbekannten Grundſtoffe der erkennbaren Dinge. Die Kraft in mir, die ich Vernunft nenne, in der ich mir eigentlich meiner ſelbſt bewußt bin, und durch die ich das Körperliche mit dem Geiſtigen nach einer Regel der Möglichkeit und Wirklichkeit vergleichen kann, was iſt die? Was iſt ein Gedanke? Was iſt ein Schluß? Kraft meiner Gedanken und Schlüſſe bin ich des Zweifelns fähig. Will alſo der Oberprieſter Wort halten, mich vom Zweifel zur Gewißheit zu führen, ſo muß er mir das Räthſel des Denkens löſen. Vermag er dieſes nicht, ſo ſpielt meine Vernunft mit den Begriffen der Möglichkeit und Wirklichkeit nach wie vor. Wenn auch mein Bewußtſeyn das Körperliche vom Geiſtigen noch ſo genau ſcheidet, ſo iſt damit meiner Denkkraft noch nicht verwehrt, mir dieſe Scheidung als weſentlich oder als zufällig, das Band zwiſchen Körper und Geiſt als auflöslich oder als ewig zu denken. Iſt ihr dies nicht verwehrt, ſo kann ich vom unbekannten Grundſtoffe der Welt und vom Weſen der Geiſtigkeit denken was ich will, Begriff gegen Begriff ſtellen und jedes Für mit einem Wider ſo lange verfolgen, bis meine ganze Weisheit wieder in den ſchweſterlichen Arm der verlaſſenen Skepſis ſinkt. Wie kann ich denken? Dieſe Frage allein erklärt die größere:

ſere: Wie viel Wahrheit iſt in dem, was ich denke? Hierauf muß mir Theophranor eine genügende Antwort geben, oder die Lehre von einer Scheidungslinie zwiſchen Einſicht und Glauben iſt, wie mehrere Lehren, die ich kenne, ſinnreich und eitel."

Septimius hatte nicht Unrecht. Theophranors Erläuterung unſrer menſchlichen Vorſtellungen von Raum und Zeit mit ihrem Inhalte der Körperlichkeit machte den Verſuchen der Vernunft, durch Denken dahin zu gelangen, wo die Sinne uns hülflos ſtehen laſſen, kein Ende. Aber Theophranor wollte auch bis jezt nichts weiter als einen feſten Grund legen, auf welchem ein eben ſo feſtes Gebäude der Einſicht und des Glaubens aufgeführt werden könnte. Wie viel Wahrheit in dem iſt, was die Sinne ſagen, mußte zur Befriedigung der Vernunft entſchieden werden, damit klar würde, wie viel Wahrheit in dem iſt, was der Verſtand ſagt.

Nach zehn Tagen, als die dritte Lehrſtunde gekommen war, fing der Oberprieſter ſeinen Unterricht zum lezten Mahle mit der Erzählung eines Orphiſchen Traumes an. „Wenn du,“ ſprach er zu ſeinem Schüler, „das dritte Zeichen der Wahrheit im Bilde geſehen und in der Deutung gefaßt haſt, dann ſoll ſich unſer Verſtand der Wahrheit ſelbſt ohne Einleitung nähern. Das, was in ſich nur Bild iſt, tritt heller vor die menſchliche Einſicht in der Sprache der Bildlichkeit; was aber unbildlich iſt in ſich, das, was der Verſtand denkt, der Sinn aber nicht faſſen kann, verdunkelt ſich auch im ſchönſten Bilde. Das dritte Geſicht, das Orpheus auf ſeinem Berge in Indien ſah, gab ihm ſelbſt zu verſtehen, daß der Uebergang der Forſchung vom Sinnengefühle zum Gedanken nicht gefunden werden könne durch eine künſtliche Verläugnung des Sinnengefühls. Ein Traum von ganz anderer Art, als die beyden erſten waren, enthüllte ihm das ganze Räthſel der menſchlichen Geiſtigkeit, ſo weit es enthüllt werden kann, auf Ein Mahl, nicht mehr in der Ahndung einer andern Vorſtellungskraft, ſondern in mythiſcher Bezeichnung. Ohne ſich einer Veränderung in ſeinem

Innern bewußt zu werden, ſah Orpheus den unſichtbaren Tempel der Wahrheit in der Erſcheinung eines ſichtbaren Tempels. Eine unüberſteigliche Mauer, deren Höhe nicht einmahl das Auge ermeſſen konnte, umſchloß das heilige Gebäude nach allen Seiten. Nur fünf Thore hatte dieſe Mauer. Aus den Thoren ſtrömte eine wundergleiche Klarheit, und wohin ſie ſtromte, da wurde es hell. Farben und Geſtalten und Bewegungen mannigfacher Art zeigten ſich rund umher ſo, daß Orpheus nicht hätte unterſcheiden können, ob das Licht, worin ſie ſichtbar wurden, von ihnen ſelbſt ausginge, oder ob ſie nur im Widerſcheine des ausſtrömenden Tempellichts glänzten, wenn die Klarheit des Tempellichts irgend einer natürlichen Klarheit zu vergleichen geweſen wäre. Auch waren die fünf Thore nicht in gleichem Grade erleuchtet. Hinter den fünf Thoren bildete die erſte innere Begrenzung des Tempels ein Vorhof, durch den alles Licht ging. Eine durchſichtige Scheidewand theilte wie eine innere Ringmauer den Vorhof in zwey Abtheilungen, deren erſte unmittelbar mit den fünf Thoren und der äuſern Ringmauer zuſammen hing und durch die Thore hinaus eine unbegrenzte Ausſicht hatte, die ſich aber in tiefe Nacht verlor. Die zweyte Abtheilung hatte dieſelbe Ausſicht, aber nur durch die durchſichtige Scheidewand, und dieſe durchſichtige Scheidewand drehte ſich mit einer reißenden Schnelligkeit unaufhörlich im Kreiſe herum, ſo ſchnell, daß man ſie für unbeweglich gehalten haben würde, wenn nicht das Einfallen und Verſchwinden der farbigen Bilder, die mit dem Lichte durch die fünf Thore auf ſie fielen, ihre Beweglichkeit bezeichnet hätte. Hinter der zweyten Abtheilung des Vorhofs entdeckte Orpheus eine zweyte durchſichtige, aber unbewegliche Scheidewand, die den Vorhof von dem Tempel ſelbſt trennte. Unbeſchreiblich nannte er den künſtlichen Bau des Tempels ſelbſt. In zahlloſen Miſchungen und Widerſtrahlen ſpielte durch alle ſeine Kammern das Licht aus und ein. Die Kammern ſelbſt waren unbeweglich. Die mannigfaltige Bebung des Lichts in ihnen hatte ſeinen Grund in der kreiſenden

den Bewegung der Scheidewand, die den Vorhof in zwey Abtheilungen theilte. Die Kammern waren in zuſammen hängenden Abtheilungen ſo geordnet, als ob ſie ein ſichtbares Syſtem vorſtellen ſollten, deſſen Mittelpunct das überirdiſche Licht war, von welchem alle Klarheit des ganzen Tempels ausging. Jede Hauptabtheilung enthielt Unterabtheilungen; jede Unterabtheilung war nach regelmäßigem Verhältniſſe wieder in mehrere Kammern abgetheilt. Wo dieſe Abtheilungen aufhörten, ſah Orpheus nicht, weil das Licht aus ihnen allen durch die zarten Scheidewände ſo zuſammen ſpielte, daß die kleinern Theile des innern Baues ſich in einander zu verlieren ſchienen. Sichtbar aber war in Erleuchtung aller größern und kleinern Kammern ein ähnliches Syſtem. Alle Lichtſtrahlen brachen ſich, ſo wie ſie durch die Scheidewände fielen, in der mannigfaltigſten Farbenmiſchung nach eben dem Verhältniſſe, das die Ordnung der Kammern beſtimmte; und da, wo die Ausſicht durch die fünf Thore der äußern Ringmauer ſich in Dunkel zu verlieren anfing, wurden auch die aus den Kammern ſtrömenden Strahlen in ihrem Farben-Syſteme immer ſchwächer und verloren ſich mit der unendlichen Nacht in der Ferne. Vier waren der Hauptabtheilungen der Kammern. In zuſammen laufender Richtung gegen den Mittelpunct bildeten ſie vier Winkel, die ſich gegen die Ringmauer öffneten und das Licht des Mittelpuncts in einem vierfachen Farben-Syſteme durch die bewegliche Scheidewand des Verhofs aus den fünf Thoren ſtrömen ließen. Deutlich zu erkennen waren in jeder Hauptabtheilung drey Unterabtheilungen, die ſich wieder durch ein dreyfaches untergeordnetes Farben-Syſtem unterſchieden. Und ſo entdeckte ſich ein regelmäßig erweitertes Verhältniß des Dreyfachen zum Vierfachen im ganzen innern Tempelbaue. Ohne Farbe und in ſo blendender Reinheit, daß Orpheus in ſeinem Traume nicht hinein zu ſehen vermochte, braunte das Licht des Mittelpuncts auf einem Altare. An den Seiten des Altars glänzte eine Inſchrift. Orpheus bemühte ſich, ſie zu leſen. So oft er eine Zeile entzifferte, hatte er eine Regel gefunden,

den, die Recht von Unrecht unterſcheiden lehrte. Eben ſo rein als das alles erleuchtende Licht auf dem Altare, aber nur der Wiederſchein deſſelben, und nicht blendend war das Licht der Inſchrift. Eben ſo glänzte der ganze ſchmuckloſe Altar. Und alles vereinigte Tempellicht erhellte das ſchimmernde Gewölbe bis zu der offenen Kuppel, wo es aufwärts, ganz anders als zur Seite durch die fünf Thore, ausſtrömte, und ſich nicht in Nacht, ſondern wie in einer neuen Sonne verlor. Mit einem ſchönen Gefühle des Schauers und der Anbethung ſtaunte Orpheus, wie in ſich ſelbſt verſunken, zu dieſer Sonne hinauf, wollte fragen: „Iſt das der Weg zu dir, du, den ich ſuche?“ und erwachte über der Frage. — Hörſt du mir zu, Septimius? Es ſcheint, deine Gedanken verfolgen ſchon die Deutung des Traums?

Septimius.

Und erreichen ſie nicht.

Theophranor.

Der Anfang war doch, wie ich glaube, leicht zu verſtehen.

Septimius.

Das Ende deſto ſchwerer. Dieſe Kammern mit ihren Abtheilungen! Dies Verhältniß des Dreyfachen zum Vierfachen! Der Altar mit ſeiner Inſchrift! — Mit dieſem Allen ſoll doch wohl nicht die Vernunft gemeint ſeyn?

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Weil — Nun freylich, ich kann nicht ſagen, warum nicht; aber noch weniger warum.

Theophranor.

Das überirdiſche Licht im Tempel, das Alles erleuchtet und ſo rein und hell brennt, daß kein Auge hinein ſehen kann, was kann es bedeuten?

Septimius.

Etwa das Bewußtſeyn?

Theophranor.

Nichts Anderes. Von dieſem laß uns zuerſt ein Wort reden, wenn wir den ganzen Traum vorläufig gedeutet haben. Die bildliche Wahrheit des ganzen Inhalts einer Dichtung läßt ſich nicht eher beweiſen, bis man ſie auch unbildlich gefaßt hat. Laß es ein Mahl darauf ankommen, ob unſer Traum Alles lehrt, was er lehren ſoll! Wir wollen vorläufig nachfragen, was er etwa lehren könnte; und da kommt uns ſein verſtändlicher Anfang zu ſtatten. Was kann die unüberſteigliche Ringmauer mit den fünf Thoren bedeuten?

Septimius.

Die fünf Thore ſollen wohl die fünf Sinne ſeyn.

Theophraner.

Und wenn ſich beweiſen läßt, daß da, wo uns unſre fünf Sinne verlaſſen, alle Einſicht ein Ende hat, ſo iſt die unüberſteigliche Ringmauer das Bild der menſchlichen Beſchränkung. Alle vom Bewußtſeyn durch die Sinne ausſtrömende Strahlen ſind in Verbindung mit den innern Scheidewänden und Kammern die Bedingungen der Möglichkeit, Vorſtellungen von etwas außer uns zu erhalten.

Septimius.

Aber die Vorſtellungen kommen uns ja von außen her! Warum ſah Orpheus nicht lieber Strahlen, die in die fünf Thore hinein drangen, und ſo den Tempel erhellten? Denn daß meine Vorſtellungen von mir ſelbſt ausgehen, widerſpricht deiner eigenen Lehre, und meiner Ueberzeugung.

Theophranor.

Daraus folgt, daß der Inhalt der Orphiſchen Dichtung falſch ſeyn würde, wenn er ein Bild des Spiels der Vorſtellungen ſelbſt ſeyn ſollte. Aber den Vorſtellungen ſelbſt muß doch etwas voran gehen.

Septimius.

Und das wäre?

Theophranor.

Die Möglichkeit, Vorſtellungen zu haben.

Septimius.

Und dieſe Möglichkeit ſollte durch die Orphiſche Dichtung ausgedruckt ſeyn?

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Laß mich antworten nach meiner Einſicht. Was wirklich iſt, muß möglich ſeyn. Weil ich überhaupt Vorſtellungen habe, muß es mir überhaupt möglich ſeyn, Vorſtellungen zu haben. Das Daſeyn jeder beſondern Vorſtellung beweiſt meine beſondere Fähigkeit, auch dieſe Vorſtellung zu haben. Was lerne ich aber aus dem Allen? Der Begriff der Möglichkeit wird mir zugleich gegeben mit dem Begriffe der Wirklichkeit. Wie kann ich alſo voraus beſtimmen, was für Vorſtellungen ich haben und nicht haben kann? Jeder Augenblick kann mir einen neuen Eindruck zuführen. Die Möglichkeit, Vorſtellungen zu haben, läßt ſich nicht abzirkeln. Sie iſt unendlich.

Theophranor.

Meinſt du?

Septimius.

Mich däucht doch, es war klar, was ich ſagte, und erwieſen dazu.

Theophranor.

Haſt du unſre erſte und zwente Unterredung vergeſſen? Wir vereinigten uns darüber, daß da, wo unſre Sinne **nichts** mehr faſſen, der Grundſtoff der Welt nicht eben ein Ende haben muß. Wir fanden, als wir den Fortgang der Eindrücke zum Bewußtſeyn verfolgten, daß unſre Faſſungskraft durch ſich ſelbſt die Vorſtellungen des Raums und der Zeit entwirft, und jeden Eindruck, ſo bald wir ihn uns als Etwas vergegenwärtigen wollen, in dieſe Vorſtellungen kleidet. Wende dieſe Grundentdeckungen unſrer Philoſophie auf deine Meinung von der Vorſtellungsmöglichkeit an. Kannſt du in deiner Menſchenform möglicher Weiſe Eindrücke von Dingen haben, die auf keinen deiner fünf Sinne wirken können?

Septimius.

Freylich nicht.

Theophranor.

Kannſt du dir ein Etwas, das du durch ein Sinnengefühl kennen gelernt haſt, anders vorſtellen als im Raume und in der Zeit?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Alſo hätten wir doch das Gebieth der Vorſtellungsmöglichkeit von zwey merklichen Seiten abgezirkelt!

Septimius.

Woran dacht' ich? — Aber — daß ich mir ſelbſt kein Unrecht thue — wenn ich gleich keinen Eindruck erleben kann, den meine Sinne nicht aufnehmen, oder der den Vorſtellungen des Raums und der Zeit widerſpricht, ſo kann ich doch auch nicht voraus wiſſen, was für Eindrücke mir in der Beſchränkung der Sinne, des Raums und der Zeit kommen werden. Die Ausſicht geht alſo hier doch ins Unendliche.

Theophranor.

Das heißt: Wir können nicht voraus beſtimmen, *was* wir erfahren werden. Nicht wahr?

Septimius.

Sehr recht. Und noch weniger, was wir denken werden.

Theophranor.

Aber wir haben doch ſchon voraus beſtimmt von zwey Seiten, **von welcher Art** dasjenige ſeyn muß, was wir möglicher Weiſe erfahren ſollen, ſo lange wir Menſchen ſind?

Septimius.

Das **Wie** alſo! Immer das Wie, und nie das **Was**! Jetzt find' ich mich wieder auf deinem Wege.

Theophranor.

Auf dem einzigen Wege, der uns zum Ziele führen wird. Als wir uns über Raum und Zeit und über den Begriff der Körperlichkeit verglichen, entdeckten wir zwey Beſchränkungen unſrer Vorſtellungskraft, deren wir uns als ſelbſteigner Vorſtellungen bewußt ſind. Dieſe Vorſtellungen haben das Eigenthümliche einer weſenloſen Anſchaulichkeit, und bewähren dadurch, daß ſie mehr als Begriffe ſind. Der Verſtand aber, der Werkmeiſter aller Begriffe, faßt das Gleichſam-anſchauliche des Raums und der Zeit nach eben der Regel wie das Wirklich-anſchauliche auf, und formt daraus

Begriffe. Wie nun? Wenn der Verſtand, der ſich ſelbſt in dem Begriffe Verſtand auffaßt, ſeine Verhältniſſe zu allem und jeden Stoffe des Denkens, ſeine Kraftanwendungen, ſeine Fähigkeiten, gleich viel wie du es am liebſten nennen willſt, genug in allen Aeußerungen ſeiner Denkkraft dasjenige auffaßte, wodurch er Verſtand iſt?

Septimius.

Das wäre denn die Fähigkeit, nach einer Regel des Aehnlichen das Allgemeine aus dem Beſondern und Einzelnen zu entwickeln, oder überhaupt Begriffe zu haben.

Theophranor.

Nicht auch die Fähigkeit, die erworbenen Erfahrungsbegriffe zu verketten in ein Urtheil?

Septimius.

Wenn die Erfahrung richtig iſt, ſo findet ſich das Urtheil von ſelbſt. Wenn ich noch nicht anders erfahren habe, als daß alle Menſchen ſterben, ſo liegt ſchon in eben dieſer Erfahrung das Urtheil: „Alle Menſchen ſind ſterblich.“

Theophranor.

Haſt du denn erfahren, daß alle Menſchen ſterben? Bedenke nur, alle! Kennſt du alle Menſchen? Oder haſt du gewiſſe untrügliche Nachricht von allen Menſchen?

Septimius.

Wohin willſt du mich nun wieder führen? Ich weiß nicht anders, als daß alle Menſchen ſterben, und beſtimme mein Urtheil nach meiner Einſicht; andere mögen urtheilen nach der ihren.

Theophranor.

Du weißt nicht anders, als daß alle Menſchen ſterben? Das ſetzt doch immer voraus, daß du alle Menſchen kennſt oder von allen untrügliche Nachricht haſt. Ich ſollte meinen, dein Alle, wenn du ihm nicht eine beſondere Ehre erweiſen willſt, bedeutete nichts als Viele. Denn Vieles kann ein Menſch erfahren. Aber Alles? Auch der Weiſeſte iſt nur von geſtern und vorgeſtern.

Septimius.

Woher hätte ich denn aber den Begriff, den ich mit dem Worte Alles bezeichne?

Theophraner.

Das iſt es, was Orpheus unter andern durch das dritte Zeichen der Wahrheit erfuhr.

Septimius.

Das?

Theophraner.

Wer zur Genüge weiß, was der Begriff der Allheit bedeutet, und wo ihn der Verſtand gefunden hat, der hat das ganze Gebieth des Verſtandes ausgemeſſen und die Scheidung zwiſchen Einſicht und Glauben gefunden.

Septimius.

So nahe glaubte ich der Auflöſung des großen Räthſels nicht zu ſeyn.

Theophraner.

Du biſt auch noch weit genug von ihr entfernt. Nur einen Stab wollte ich dir hinſtecken, der ungefähr die Gegend bezeichnen ſoll, nach der wir uns zu wenden haben. Durch Denken ſucht unſer Geiſt ſich fortzuhelfen, wo der Sinn nichts mehr weiß. Wie aber? Wenn nun der Verſtand, durch den wir denken, gewiſſe

Grund- und Regelbegriffe aus ſich ſelbſt entwickelte, mit denen die Möglichkeit des Denkens eben ſo, wie mit den Vorſtellungen des Raums und der Zeit die Möglichkeit einer anſchaulichen Körperwelt für uns gegeben iſt? Wie, wenn nun die Zahl dieſer Grund- und Regelbegriffe ſich aufſinden und ihre Anwendung beſtimmen ließe, hätten wir dann nicht die geſuchte Scheidung gefunden?

Septimius.

Mir iſt das Wie? noch nicht verſtändlich.

Theophranor.

Auch dann nicht, wenn die Entdeckung des Weſens und der Anwendung dieſer Regelbegriffe, die wir aufſuchen wollen, die Lehre enthielte, daß die Grenze der Sinneneinſicht die Grenze aller und jeder menſchlichen Einſicht iſt, und daß man jenſeits der großen Ringmauer nicht einmahl nach einer Regel der vernünftigen Wahrſcheinlichkeit eine Meinung in Vorſchlag bringen kann?

Septimius.

Ich ſtaune in's Weite hinaus. Laß mich wieder auf feſten Grund und Boden ſehen!

Theophranor.

Durch das Bewußtſeyn, das uns mit uns ſelbſt und unſrer Abtrennung von der Welt bekannt macht, werden uns auch die mancherley Zuſtände bemerklich, die wir Fühlen, Denken, Verlangen und Wollen nennen. Das Bewußtſeyn war alſo das Tempellicht in unſerm Orphiſchen Traume, das alle Kammern und den Vorhof ererfüllte, und durch die fünf Pforten der Ringmauer ausſtrömte. Was, um im Bilde zu bleiben, durch eben dieſe Pforten einſtrömt, die Natureindrücke, ſah Orpheus nicht, aber in den mancherley Brechungen und Spielen des Tempellichts die mannigfaltige Möglichkeit, Natureindrücke als Gefühle aufzufaſſen und in Begriffe zu verwandeln; denn nur dadurch wird der Natureindruck zum Gefühle in uns, daß er in das Bewußtſeyn unſers Selbſt dringt und unſern Zuſtand verändert. Das künſtlichſte Gefühls-Organ wäre ein todtes Werkzeug, wenn es nicht durch einen verborgenen Stoff, den wir Lebenskraft nennen, das Körperliche an das Geiſtige ſchlöſſe. Deßwegen iſt auch eine Erklärung des Gefühls oder der Empfindung noch keinem Forſcher gelungen; denn das, was den Natureindruck zum Gefühle macht, iſt das Bewußtſeyn, das Unerklärliche, kraft deſſen wir etwas erklären. Aus dem Natureindrucke oder Gefühle macht die thätige Geiſteskraft, die wir Phantaſie nennen, gar mancherley, aber alles dieſes Mancherley in fortwährendem Bezuge auf die Sinne und auf das Bewußtſeyn. Hat die Phantaſie das Aehnliche mehrerer Eindrücke zuſammen gefaßt und das Unähnliche weggelaſſen, ſo faßt der Verſtand dieſes Aehnliche auf, einigt es in ſich, und hält es dem Bewußtſeyn als einen Begriff vor, der ein Erfahrungsbegriff heißt. Der erſte und weſentliche Grund der Möglichkeit aller Gefühle und Begriffe, die wir dann, wenn ſie ein Ding bezeichnen, Vorſtellungen nennen wollen, iſt alſo das Bewußtſeyn. Was könnte nun wohl im Traume des Orpheus der Vorhof bedeuten und die kreiſende Scheidewand?

Septimus.

Die Vorſtellungen vom Raum und Zeit?

Theophranor.

Du ſcheinſt zu zweifeln; vielleicht weil ich ſagte, Orpheus habe nur die menſchliche Vorſtellungsmöglichkeit im Bilde geſehen, nicht die Vorſtellungen ſelbſt.

Septimius.

Gerade dieſes wollte meine Bedenklichkeit merklich machen.

Theophranor.

Aber wenn nun die Vorſtellung ſelbſt aus der Vorſtellungskraft entſpringt, wie wir es vom Raume und von der Zeit bewieſen haben, iſt dann die Vorſtellung ſelbſt etwas anderes als die erkannte Vorſtellungsmöglichkeit?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Zu aller und jeder Einſicht gehört dreyerley: ein Weſen, daß ſich die Einſicht erwirbt, ein Grund der Wirklichkeit dieſer Einſicht, und die Art, wie die Einſicht beſtimmt wird durch die Vorſtellungskraft. Angenommen alſo, menſchliche Einſicht ſey beſchränkt durch die Sinne, ſo iſt der Stoff des Sinnengefühls der Grund der Wirklichkeit aller menſchlichen Einſicht. Die Möglichkeit dieſes Stoffs iſt uns unbegreiflich; aber die Art, wie er für uns wirklich wird, d. h., zu unſerm Bewußtſeyn gelangt, kann uns, zwar auch nicht begreiflich, aber doch erkennbar werden, wie uns z. B. der Verſtand als Verſtand erkennbar wird. Was wir erkennen und als ein wirkliches oder eingebildetes Etwas uns im Bilde oder im Begriffe vergegenwärtigen, wird für uns eine Vorſtellung. So ſind Raum und Zeit Vorſtellungen, und doch nichts weiter als Bedingung möglicher Vorſtellungen, oder die erkannte Vorſtellungsmöglichkeit im nächſten Bezuge auf die Körperwelt.

Septimius.

Ich muß dem noch ein Mahl für mich nachdenken.

Theophraner.

Es wird kaum nöthig ſeyn. Denke nur, daß alle Dinge, die wir durch die Sinne entdecken, uns anſchaulich werden müſſen, im Raume und in der Zeit; und es iſt eben das, als ob du dächteſt: Raum und Zeit ſind die Bedingungen der Möglichkeit aller unſerer unmittelbaren Natureinſicht. Denke ferner, daß unſre Faſſungskraft, welcher Raum und Zeit eigen gehören, ſich ſelbſt auffaßt, und du haſt Raum und Zeit als Vorſtellungen entwickelt.

Septimius.

Auf dieſe Art könnte ich alſo die menſchliche Vorſtellungsmöglichkeit entdecken in gewiſſen Vorſtellungen?

Theophranor.

Ohne allen Zweifel, ſo bald ich beweiſen kann, daß dieſe Vorſtellungen aus der menſchlichen Vorſtellungskraft ſelbſt hervor gehen, nicht aus Natureindrücken. Denn liegt die Möglichkeit, etwas zu wiſſen, nicht in der Kraft, durch die wir des Wiſſens fähig ſind? Wird mir dieſe Kraft mit allen ihren Aeußerungen in gewiſſen Begriffen oder, wie Raum und Zeit, in anſchaulichen Vorſtellungen erkennbar, ſo habe ich mit dieſen Begriffen und Vorſtellungen, wenn ich ſie alle aufzuzählen vermag, die Grenzlinie aller menſchlichen Einſicht bezeichnet. So haben wir in unſerm zweyten Geſpräche gefunden, daß Raum und Zeit unſrer Faſſungskraft ſelbſteigen und von ihr nicht zu trennen ſind. Daraus folgt, daß keine Erfahrung für uns möglich iſt, die nicht in den Umriß des Raums und der Zeit paßt. — Die erſte Abtheilung des Vorhofes im Tempel der Wahrheit, den Orpheus ſah, bedeutete den Raum; die zweyte, die durch die kreiſende Scheidewand bezeichnet war, was konnte ſie bildlicher darſtellen, als die Zeit?

Septimius.

Wenn mir nur die Zeit ſelbſt in dieſer Bildlichkeit begreiflicher würde.

Theophraner.

Begreiflicher möchte ſie wohl nie einem menſchlich erkennenden Weſen werden. Sie iſt uns gegeben mit unſerm Bewußtſeyn, wir wiſſen nicht wie? und bleibt in ihrer Unbegreiflichkeit die fortwährende Urſach alles Entſtehens und Verſchwindens. Durch Raum und Zeit bedingt geht der Natureindruck über in das Gebieth des Verſtandes.

del. Deßwegen können wir die Natur außerhalb des Raums und der Zeit ſo wenig denken als anſchaulich empfinden; und was wir uns denken als unabhängig von Raum und Zeit, wird nie unſrer Faſſungskraft anſchaulich. Erräthſt du nun die Bedeutung der Kammern und Abtheilungen und Farben-Syſteme im Innern des Tempels?

Septimius.

Faſt glaube ich, ſie ſollen ein Bild des Verſtandes ſeyn.

Theophranor.

Und zugleich ein Bild der Begrenzung aller menſchlichen Einſicht durch den Verſtand.

Septimius.

Begrenzung aller menſchlichen Einſicht durch den Verſtand? Ich bin mir bewußt, daß mein Verſtand durch nichts begrenzt iſt, als durch das Geſetz des Widerſpruchs. Was ſich ſelbſt widerſpricht, hebt in meinen Gedanken ſich ſelbſt auf, iſt alſo undenkbar oder unmöglich. Aber daraus, daß ein Begriff der Erfahrung widerſpricht, folgt doch nicht, daß er ſich ſelbſt aufhebt. Von Allem, was wirklich iſt, kann ich, ſo lange ich nur nichts Widerſprechendes annehme, das Gegentheil als möglich denken. Das Feld der Möglichkeit iſt unendlich.

Theophranor.

Du haſt noch etwas auf dem Herzen. Rede dich ganz aus!

Septimius.

Gut. Du ſieheſt meine Einwendungen als wehrloſe Feinde an; aber ich denke doch nicht, daß ſie ſo ganz wehrlos ſind. Ich will mich ausreden. Zum Weſen der Denkkraft gehört, daß ich das Mögliche dem Wirklichen entgegen ſtellen, etwas anderes denken kann als ich erfahren habe. Biſt du nicht der Meinung?

Theophranor.

Ich bin in Sachen der Möglichkeit überhaupt keiner *Meinung*. Von dem, was du jezt ſagteſt, bin ich *überzeugt*.

Septimius.

Wenn ich alſo nur dem Begriffe der Möglichkeit getreu bleibe, d. h., nichts Widerſprechendes denke, kann ich dann nicht denken was ich nur will?

Theophranor.

Was du willſt.

Septimius.

Aber wo bleibt denn da die Begrenzung aller menſchlichen Einſicht durch den Verſtand?

Theophranor.

Da, wo die Vernunft den merklichen Unterſchied zwiſchen *Denken* und *Einſehen* entdeckt.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Wenn dein Verſtand ſich mit Nichts beſchäftigt, Träume und Hirngeſpinnſte zum Gegenſtande ſeiner Kraftäußerung macht, denkſt du dann nicht?

Septimius.

Ich denke freylich; aber —

Theophranor.

Aber du denkſt nichts. Nicht wahr?

Septimius.

Wohin wird nun das wieder führen?

Theophranor.

Der Verſtand kann ſpielen mit Bildern der Phantaſie. Sollte er nicht auch mit Begriffen ſpielen können? Nimm ein Mahl an: es gebe Harpyen, ekelhafte Wundervögel, die noch kein menſchliches Auge geſehen hat; kann nicht der Verſtand, wenn er die erdichteten Eigenſchaften dieſer Wundervögel zuſammen ordnet, eine Naturgeſchichte der Harpyen erfinden.

Septimius.

Da iſt die Dichtung augenſcheinlich. Was wahr ſeyn ſoll in der Erfahrungswelt, muß irgend ein Sinn beſtätigen. Aber wenn ich über die Erfahrung hinaus denken, Geiſter und Seelen und Welten ergründen will, da kann mich kein Augenſchein widerlegen, ich mag denken, was ich will.

Theophranor.

Aber ſollte dir der Verſtand nicht beweiſen können, daß er nichts weiter thut, als mit ſich ſelbſt ſpielt, wenn du Eins und Anderes denkſt? Was iſt nichts?

Septimius.

Wie du mich fragſt?

Theophranor.

Warum ſcheueſt du dich, die beliebte Erklärung auszuſprechen: „Nichts iſt das Gegentheil von Etwas?“

Septimius.

Weil ſich das Nichts gar nicht erklären läßt, eben weil es nichts iſt.

Theophranor.

Aber du denkſt es dir doch als etwas?

Septimius.

Ich?

Theophranor.

Du, und wir alle. Um irgend ein Urtheil zu fällen, muß doch etwas gedacht werden, das ich beurtheile. Urtheilſt du aber nicht mancherley vom Nichts? Nichts, ſagen wir, iſt unvergänglich; nichts ſchützt uns vor dem Tode; nichts muß einen wackern Mann zu ſchlechten Handlungen verführen. Was wollen wir damit ſagen? Wir drucken einen Satz, der ſich auch in die Form der Bejahung faſſen ließe, durch eine Verneinung aus. Nichts iſt unvergänglich, heißt: Alles iſt vergänglich. Verneinung iſt eine Kraftäußerung des Verſtandes. Eine ähnliche Kraftäußerung iſt die Verwandlung des Begriffs einer Handlung in den Begriff eines Dinges. Durch eine ſolche Verwandlung wird in unſerm Gedanken aus der Verneinung ein Nichts. Ich bleibe überzeugt, daß Nichts immer Nichts iſt, und denke es mir doch, wenn ich Luſt habe, als Etwas, um einen bejahenden Gedanken in die Form der Verneinung zu faſſen. So kann ich, ohne Widerſpruch, das Nichts beurtheilen, und ſo gar perſonificiren, und es, wie das Glück, zu der Würde einer Göttinn erheben. Was iſt denn ein Schatten? Doch nichts mehr, als der Mangel des Lichts an einer umher erleuchteten Stelle; alſo ein Nichts. Und wie denkt ſich der Volksglaube die abgeſchiedenen Seelen? Als Schatten. Wie täuſchte Ulyß den Cyklopen, als dieſer ihn um ſeinen Nahmen befragte? Er nannte ſich **Niemand.** Nur ein Cyklop konnte ſich ſo täuſchen laſſen in dieſer ſichtbaren Welt. Aber wenn wir unſern Verſtand über das Sichtbare erheben wollen, ſind wir alle eine Art von Cyklopen.

Septimius.

Ich muß ſtaunen und lachen. Der Begriff des Nichts iſt mir nie begreiflich geweſen, und noch weniger iſt mir eingefallen, daß ſich ſo Vieles daraus machen ließe. Aber woher hab' ich dieſen wunderlichen Begriff, den ich doch beym Denken nicht entbehren kann? Und wie kann der Verſtand auf gleiche Art noch mit andern Begriffen ſpielen?

Theophranor.

Woher wir dieſen Begriff haben, wird ſich finden, wenn wir die Kammern im Tempel des Verſtandes durchſuchen, die Orpheus im Bilde ſah. Willſt du aber ſo gleich noch einen Begriff kennen lernen, mit welchem der Verſtand eben ſo wie mit dem Nichts ſpielt, ſo nimm nur das Gegentheil von Nichts, den Begriff des Etwas.

Septimius.

Den weſentlichſten aller Begriffe! Der iſt doch wohl nicht ein Nichts, ſo wie das Nichts ein Etwas?

Theophranor.

Was iſt denn Etwas?

Septimius.

Das, was iſt, wirklich und weſentlich vorhanden iſt.

Theophranor.

Reiche Grammatik! arme Logik! Sieh' ein Mahl alle die Ausdrücke näher an, deren du dich bedienſt, um dir den Begriff des Etwas zu verſtändigen! Liegt im geläuterten Begriffe des Etwas mehr als die Eigenſchaft des Satzes?

Septimius.

Aber in dieſer Eigenſchaft liegen viel andere Eigenſchaften, z. E. die Selbſtbeſtändigkeit, die Wirklichkeit, die Unabhängigkeit vom Urtheile eines Menſchen über das Seyn des Dinges, das wirklich und weſentlich iſt.

Theophranor.

Für einen ſo gelehrten Metaphyſiker hätte ich dich kaum angeſehen. Sag' mir aber, was iſt denn wirklich und weſentlich?

Septimius.

Grundbegriffe des Verſtandes vertragen, wie dir bekannt iſt, keine Erklärung. Jeder weiß von ſelbſt, was er ſich darunter zu denken hat.

Theophranor.

Nur darüber, was denn ein Grundbegriff des Verſtandes iſt, haſt du mir noch keine Auskunft gegeben! — Halte mit deiner Antwort ein wenig zurück! Wir wollen bald dahin kommen, uns über alle Grundbegriffe des Verſtandes, nicht bloß über das Etwas zu verſtehen. Nur zum Verſuche both dir der Begriff das Etwas. Vergleiche ihn genau mit den Begriffen des Seyns, der Weſentlichkeit, der Wirklichkeit, des Vorhandenſeyns, und was dir der Verſtand ſonſt für Formen und die Sprache für Ausdrücke an die Hand geben mag; ſie ſind alle Bezeichnungen eines und deſſelben Grundbegriffs, über den du nicht hinaus kannſt. Deine

Erklä

Erklärung: Etwas iſt das, was iſt. wirklich und weſentlich vorhanden iſt, kann nicht einmahl für ein Gedankenſpiel gelten; ſie iſt ein nacktes Wortſpiel.

Septimius.

Du zerſtörſt mir meine Gedanken, während ich ſie denke.

Theophranor.

Ich mache dir nur die Bereitwilligkeit des Verſtandes bemerklich, ein Wortſpiel für einen Gedanken zu nehmen. Wie oft hat nicht unter den Forſchern, die des Meinens nicht müde werden, das große Wort getönt: Weſen der Dinge! Was denkſt du dir dabey? Weſen der Dinge!

Septimius.

Ich mag nichts mehr dabey denken, bis ich deine Erklärung gehört habe.

Theophranor.

Ein Weſen und ein Ding, iſt es zweyerley oder einerley?

Septimius.

Weſen nenn' ich, was überhaupt iſt: Ding, was körperlich iſt; aber beydes freylich nur in ſo fern es *iſt*.

Theophranor.

Weſen iſt alſo die Eigenſchaft des Seyns; ein Ding iſt ein Ding, dadurch, daß es *iſt*; Weſen der Dinge heißt alſo — was?

Septimius.

Das Seyn der Dinge, die dadurch Dinge ſind, daß ſie ſind! — Du bringſt mich wieder zum Lachen.

Theophranor.

Und ich freue mich deiner Antwort; denn ſo richtig, das heißt dieſes Mahl, ſo *richtig* hat das Weſen der Dinge noch keiner unſrer Kosmotheoren beſtimmt. Verzeihlich aber wird die Verirrung aller derer, die darauf ausgingen, das Weſen der Dinge zu ergründen, wenn man durch die vollſtändige Kenntniß aller Grundbegriffe des Verſtandes gelernt hat, daß der Verſtand nach unvermeidlichen Denkgeſetzen in den Begriff des

Seyns den Begriff einer **Kraft** hinein trägt. Unter Weſen der Dinge dachte man ſich die innern Kräfte der Dinge. Daß aber der Begriff einer Kraft auch in ein Nichts zerfällt, wenn man ihn über die Körperwelt, das heißt, über die Welt in unſrer menſchlichen Vorſtellung hinaus erweitern will, hatte man nicht erwogen.

Septimius.

Aber, lieber Vater, wenn du ſo fortfährſt, alle Begriffe in Nichts aufzulöſen, was wird dann aus aller menſchlichen Einſicht?

Theophranor.

Aus menſchlicher Einſicht kann möglicher Weiſe nichts werden, als was der Verſtand nach den Geſezen des richtigen Denkens daraus macht. Sollte ſich alſo beweiſen laſſen, daß die richtigen Geſeze des Denkens ausgehen von gewiſſen Grundbegriffen, z. B. des Seyns, der Urſache, der Möglichkeit; ſollte ſich ferner beweiſen laſſen, daß dieſe Grundbegriffe dem Verſtande ſelbſt angehören und nichts anderes als die Aeußerungen der Denkkraft bezeichnen, ſo wie der Begriff

Verſtand die Denkkraft ſelbſt bezeichnet; ſollte ſich die Zahl dieſer Grundbegriffe nach einer untrüglichen Regel beſtimmen laſſen; ſollte endlich die Eigenthümlichkeit dieſer Grundbegriffe darin beſtehen, daß ſie nur Bedingungen des Denkens ſind, die uns keine Kenntniß geben, als in ſofern uns auf einem andern Wege, nicht durch den Verſtand, ein Gegenſtand gegeben iſt, worauf ſich der Verſtand bezieht; dann, mein Sohn, hätten wir die Grenze aller möglichen Verſtandeseinſicht für Weſen, die keinen andern Verſtand haben, als Menſchenverſtand, endlich und ein für alle Mahl abgeſteckt, und die lezte Lehre unſrer Verſtandesprüfung würde ſeyn: *Durch Denken allein läßt ſich keine Einſicht gewinnen.* — Hier laß uns ſtill ſtehen!

Septimius.

Keine Einſicht läßt ſich durch Denken gewinnen? Warum denken wir denn? Zu was Ende philoſophiren wir zuſammen? Da thun wir ernſtlich wohl, wenn wir ſtill ſtehen. Aber iſt das nicht wieder meine Skepſis?

Theophranor.

Deine Skepſis? Die ſagt, ſo viel mir bekannt iſt: „Man kann Alles meinen und nichts wiſſen;“ ſagte ich aber das?

Septimius.

Du ſagteſt: „Denken allein giebt keine Einſicht.“ Alſo Denken und Fühlen zugleich, kann das vielleicht Einſicht geben?

Theophranor.

Wir wollen ſehen. Der Weg, den ich dich führe, der Weg des Wie? wird jezt etwas rauh, und theilt ſich in mehrere Wege, die zulezt alle zuſammen laufen, wie die Kammern im Tempel des Orphiſchen Traums. Jeden dieſer Wege müſſen wir gehen, um uns zu überzeugen, daß wir keinen vorbey gegangen ſind, der vielleicht nach einer andern Richtung führte. Wir werden alſo oft umkehren müſſen, nachdem wir ſchon ein Mahl angekommen ſind. Dann aber, wenn wir zulezt vom Mittelpuncte aus in alle Wege hinein ſehen und rund umher unſre Fußtapfen entdecken, dann ſind wir mit aller Betrachtung über die Macht des menſchlichen Verſtandes fertig für unſer ganzes Leben, und wiſſen Ein für alle Mahl, woran wir ſind.

Septimius.

Solch ein Ruheplaz! Er iſt wohl des Suchens werth, auch wenn keine Roſen umher blühen ſollten. — Aber du haſt mir im Tempel der Wahrheit noch das innerſte Heiligthum nicht gedeutet. Der Altar mit ſeiner Inſchrift und die neue Sonne, in welcher die Lichtſtrahlen hinauf leuchten, ſind die vielleicht das Bild des Glaubens, dem meine Vernunft huldigen ſoll, wo ihre Einſicht endet?

Theophraner.

Bewahre das Bild im Gedächtniſſe! Vom Glauben muß unter uns nicht eher die Rede ſeyn, bis wir die Inſchrift am Altare entziffert haben; und eh' wir dahin kommen, dieſe zu entziffern, müſſen wir die Kammern des Verſtandes mit ihren Abtheilungen durchſuchen. Zur Einſicht beſtimmt vor den vernunftloſen Naturen ſucht das menſchliche Selbſt den höchſten Gewinn der Vernunft in Einſicht. Sich ſelbſt zu beſchränken, läßt man ſich nicht gern unterweiſen; und wem mit Glauben geholfen iſt, meint man, der muß ſeitwärts treten von denen, die Geiſt und Kraft haben zum Wiſſen. — Alſo der Verſtand ſoll auftreten vor ſeiner unumſchränkten Gebieterinn, der Vernunft, und wegen ſeiner künftigen Amtsführung die nöthigen Befehle einhohlen.

Septimius.

Verſtand und Vernunft, iſt denn das ſo weſentlich zweyerley?

Theophraner.

So weſentlich wie du ſelbſt und das, was dein iſt. Mit Fleiß ſtelle ich die Erläuterung eines Unterſchiedes, der zur Gründung unſrer Lehre gehört, der Verſtandesprüfung voran. *Verſtand*, was bedeutet das Wort in unſern Sprachen anderes als die Kraft des Denkens? Denſelben Begriff ſchließt man mit Recht an das Wort *Vernunft*; denn nur das Vernunftweſen in körperlicher Umhüllung, der Menſch, kann denken, ſo viel uns bekannt iſt. Alles Denken geſchieht durch Begriffe. Unter den Begriffen, die den Verſtand mehr oder minder ausfüllen und beſchäftigen, ſind aber die meiſten aus Sinnengefühlen und Natureindrücken geſchöpft. Zum Denken in der Natur- und Erfahrungswelt gehört alſo mehr als Verſtand. Der Eindruck muß dem Erfahrungsbegriffe voran gehen. Der Faden eines jeden Erfahrungsgedankens, wo ſpinnt er ſich an? Im Gefühle des Sinnes. Wie läuft er fort? Nach der Syſtematik des Verſtandes in der Regel der Begriffe und Urtheile. Wo endigt er ſich aber? Wo wird er zum zweyten Mahle feſt geknüpft? In meinem Bewußtſeyn; da wird er mein Gedanke. Wenn ich nun einen Gedanken als mein gewonnen habe, genügt mir dieſer Gewinn? Erhebt ſich nicht dann in mir die Frage aller Fragen: „Aber iſt denn das auch wahr, was ich denke?“

Septimius.

Und dieſe Frage, willſt du ſagen, iſt eine Vernunftfrage, die mehr enthält als jeder Gedanke, der nun das Werk des Verſtandes iſt.

Theophranor.

So lehrt es mich mein Bewußtſeyn, der lezte Grund meines ganzen Wiſſens. Ein Gedanke gehört als Gedanke, als ein aus Begriffen zuſammen geformtes Urtheil, immer dem Verſtande an, er mag geſchöpft ſeyn aus welcher Tiefe er will. Aber anders denkt der Philoſoph, anders der Staatskünſtler, anders der Dichter. Der leztere iſt unbekümmert, ſein Gedanke mag wahr oder irrig an ſich ſeyn, wenn er nur als ſchöner Empfindungsgedanke wahr iſt. Dem Staatskünſtler und Planerfinder liegt die Wahrheit nur in ſo fern am Herzen, als der Irrthum ſein eignes Werk behindert. Wer aber die Wahrheit ſelbſt zum Ziele ſeines Denkens macht, der kann aus dem Gedanken, der erſt darauf angeſehen werden ſoll, ob er wahr oder falſch iſt, den Endbegriff der Wahrheit nicht nehmen. Um etwas zu wägen, muß ich im Beſize eines Gewichts ſeyn. Um ein Urtheil zu würdigen, muß ich einen lezten Grund der Würdigung haben; und wo ſoll ich dieſen ſuchen?

Septimius.

Ich denke, in der Natur und Erfahrung.

Theophraner.

Aber Natur und Erfahrung ſagen mir nur, *was iſt*. Dehne ich den Begriff der Wahrheit nicht hinaus über die Natur? Prüfe ich nicht den Natureindruck ſelbſt nach einer Regel der Wahrheit?

Septimius.

Du wirſt mich wieder auf das Bewußtſeyn zurück führen, vor dem ich verſtummen muß.

Theophraner.

Das Bewußtſeyn, als lezter Grund und Quelle des Begriffs der Wahrheit gedacht, iſt das, was wir *Vernunft* nennen. Zwiſchen der Welt und meinem Bewußtſeyn, das heißt, der Natur und der Vernunft, ſteht mein Verſtand in der Mitte. Nach beyden Seiten kann er ſein Kunſtgeſchäft betreiben und Begriffe entwickeln. Ein Begriff, den der Verſtand unmittelbar aus dem Bewußtſeyn entwickelt hat, iſt ein reiner Vernunftbegriff. Wie viel es dergleichen giebt, und welchen

Einfluß reine Naturbegriffe auf das Denken überhaupt haben, wird ſich zeigen, wenn uns der Verſtand als Verſtand nicht mehr täuſchen kann. Wenn jemand durch Denken Wahrheit zu finden ſucht, und ſtatt ihrer Irrthum findet, was iſt ihm widerfahren? Sein Verſtand hat ſeine Vernunft getäuſcht.

Septimius.

Der Verſtand? Du bringſt ihn in ſolche Unehre, daß man wünſchen möchte, man könnte ſich ohne ihn behelfen. Aber wenn der Verſtand die Vernunft täuſchen kann, warum ſoll nicht auch die Vernunft den Verſtand täuſchen können?

Theophranor.

Wenn die Wahrheit ſelbſt Lüge werden kann, wo bleibt denn der Begriff der Wahrheit?

Septimius.

Das iſts, was ich lernen möchte!

Theophranor.

Und was du ſchon weißt, wenn du dich unſers erſten Geſprächs erinnerſt. Da Wahrheit nichts anderes iſt als das Verhältniß einer möglichen Vorſtellungskraft zu der Welt; wo kann ich den lezten Grund aller menſchlichen Wahrheit anders ſuchen als im Bewußtſeyn meiner menſchlichen Vorſtellungskraft? Wirkte meine menſchliche Vorſtellungskraft nicht nach unabänderlichen Geſetzen; woher ſollte mir die Ueberzeugung von unabänderlicher, das heißt: nothwendiger Wahrheit kommen? Alle Wahrheit der Natur hängt ab vom Natureindrucke, den ich bald ſo, bald anders empfinde. In ihr iſt keine Nothwendigkeit. Aber ich bin mir doch einer Wahrheit bewußt, in welcher Nothwendigkeit iſt; der mathematiſchen Wahrheit! Was iſt der lezte Grund aller mathematiſchen Wahrheit? Unſer zweytes Geſpräch erklärte ihn auch. Dadurch, daß die Vorſtellungen des Raums und der Zeit aus der unmittelbaren Anwendung unſrer Vorſtellungskraft auf Natureindrücke entſpringen, und von uns nicht weggedacht werden können, wenn wir nicht unſre ganze menſchliche Eindrucksfähigkeit wegdenken: dadurch gewinnt jeder mathematiſche

Saz, den der Verſtand aus Raum und Zeit entwickelt, menſchliche Nothwendigkeit. Wir können uns nicht das Gegentheil eines einzigen ſolchen Sazes als möglich vorſtellen, ohne in Gedanken die ganze Mathematik aufzuheben. So verhält ſich zu unſerm Bewußtſeyn die unmittelbare Anwendung unſrer Vorſtellungskraft. Wie nun aber die mittelbare, die wir Verſtand nennen? Der Verſtand bringt das als Begriff und Urtheil vor das Bewußtſeyn, was zuerſt bloßes Gefühl war. Können ſolche Erfahrungsbegriffe und Urtheile Nothwendigkeit haben?

Septimius.

Von jedem Erfahrungsurtheile kann ich das Gegentheil als möglich denken.

Theophranor.

Und warum?

Septimius.

Weil jedes Erfahrungsurtheil ſich an empfundene Natureindrücke hält, und ich jeden einzelnen Natureindruck wegdenken kann, ohne dadurch den Begriff der ganzen Natur aufzuheben.

Theophranor.

Wie kommt es denn aber, daß es einige Urtheile über die Natur giebt, die in voller Bedeutung nothwendig ſind, weil wir ſie nicht bezweifeln können, ohne unſern menſchlichen Begriff der ganzen Natur aufzuheben? Denkſt du dir nicht die ganze Natur als eine fortwährende Zuſammenwirkung von Kräften?

Septimius.

Und wenn ich ſie mir ſo denke, enthält dieſe Denkart ein nothwendiges Urtheil?

Theophranor.

Sie enthält deine Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes, daß alle Naturbegebenheiten zuſammen hängen wie Wirkung und Urſache. Oder biſt du von dieſer Wahrheit nicht überzeugt?

Septimius.

Ich nehme ſie an, weil ich ſonſt keinen Grund mehr hätte, meinem Verſtande die Freude zu gönnen, daß er Naturbegebenheiten zu erklären, die Urſachen aus den Wirkungen zu errathen ſucht.

Theophranor.

Und wenn du ſie nicht annehmen wollteſt, müßteſt du nicht denken, irgend eine Naturbegebenheit, die nicht in einer vorher gehenden Begebenheit ihren Grund haben ſolle, ginge aus ſich und durch ſich ſelbſt hervor?

Septimius.

Das wäre denn mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung!

Theophranor.

Und was noch widerſinniger iſt, eine Schöpfung ohne Schöpfer. Warum aber willſt du eine ſolche Schöpfung mitten im Laufe der Natur nicht gelten laſſen?

Septimius.

Weil der Gedanke widerſinnig wäre, wie du ſelbſt ſagſt.

Theophranor.

Und warum widerſinnig?

Septimius.

Das mag der wiſſen, der mir meinen Menſchenverſtand gegeben hat.

Theophranor.

Zu dem wollen wir voll Vertrauen unſre Zuflucht nehmen, wo unſre Einſicht ein Ende hat. Aber da, wo du ſie abbrichſt, hat ſie noch kein Ende. Wie iſt es möglich, daß irgend eine Wahrheit für die Menſchenvernunft unabänderlich und nothwendig ſeyn kann? Ich denke, die Lehre von Raum und Zeit hat uns ein Beyſpiel gegeben.

Septimius.

Die Lehre von Raum und Zeit geht von der menſchlichen Vorſtellungskraft ſelbſt aus. Aber die Lehre von der Natur hat ihren Grund in der Natur!

Theophranor.

Ihren *lezten* Grund?

Septimius.

Ich verſtehe dich nicht.

Theophranor.

Die Natur iſt doch nur in ſofern Natur für uns, als ſie in einem gewiſſen Verhältniſſe zu unſrer Vorſtellungskraft ſteht?

Septimius.

Ohne allen Zweifel.

Theophranor.

Es läßt ſich doch alſo gar wohl denken,
unſre Vorſtellungskraft in mittelbarer Anw
dung, d. h., unſer Verſtand Grundregeln in
hat, nach denen wir, weil Menſchenverſtand
ſer einziger Verſtand iſt, alle Natureindrücke be
theilen müſſen, auf eine ähnliche Art, wie wir
Natureindrücke im Raume und in der Zeit auf
faſſen nicht umhin können? Gehört der Gedan
daß alle Naturbegebenheiten zuſammen häng
wie Wirkung und Urſache, dem Verſtande ſe
an, ſo daß ich ihn nicht wegdenken kann, oh
den ganzen Verſtand wegzudenken, dann iſt d
Gegentheil eines ſolchen Gedankens Widerſinn.

Septimius.

Da ſind wir auf Ein Mahl wieder be
ſammen!

Theophranor.

Und nun wirſt du, hoff' ich, nie wieder fr
gen, ob nicht die Vernunft den Verſtand täuſch

kan

kann, wie der Verſtand nur zu oft die Vernunft täuſcht. Der lezte Punct aller Sinnen- und Verſtandeseinſicht, der unerſchütterliche Grund der Wahrheit in unſerm Bewußtſeyn, kann nicht täuſchen, wenn gleich alle Wahrheit, die auf dieſem Grunde ruht, nur menſchliche Wahrheit iſt. So bald die Vernunft ihre Entſcheidung giebt: So iſt es! vor welcher höhern Gewalt wollen wir ſie belangen? Sie ſelbſt iſt Oberrichterinn aller Verſtandes- und Sinneneinſicht, und ihre Entſcheidungen ſind für uns unbezweifelbar, weil ſie unmittelbar durch unſer Bewußtſeyn gegeben werden, deſſen Gewißheit Eins iſt mit der Gewißheit unſers vernünftigen Seyns. Warum iſt das wahr, was die Vernunft ſagt? Auf dieſe Frage iſt die einzig-mögliche Antwort: Weil wir von Wahrheit keinen andern Begriff haben als den Vernunftbegriff. Was wahr ſeyn ſoll, muß vernünftig ſeyn; was unbezweifelbar-vernünftig iſt, iſt wahr. Dieſes Recht der lezten und unbedingten Entſcheidung, wodurch die Vernunft ihre Oberherrlichkeit über alle menſchliche Empfindungen und Gedanken bewährt, kommt dem Verſtande nicht zu. Der Verſtand iſt ehrwürdig als Dollmetſcher der Wahrheit! aber iſt er nicht auch zur andern Zeit, freylich ohne es zu wollen, der raſtloſe Empörer gegen die höchſte Gewalt ſeiner Gebietherinn? Die Vernunft ſcheidet Wahres vom Falſchen. Der Verſtand denkt, was er zu denken vermag, Wahres und Falſches. Durch ſeine Fähigkeit, dem Wirklichen das Mögliche entgegen zu halten und das Mögliche als wirklich zu denken, den Begriff einer Eigenſchaft umzuformen in den Begriff eines Dinges und mit Nichts und Etwas zu ſpielen, als könnte Etwas werden aus Nichts: durch dieſe Fähigkeit hat der Verſtand den Irrthum in die Welt gefördert, und mit ihm alle Kinder des Irrthums, alle Mißhelligkeiten und Mißverſtändniſſe und alle philoſophirende Secten.

Septimius.

Da thut es denn freylich Noth, einen ſo zweydeutigen Dollmetſcher bey jedem Entſcheidungsrechte, das er ſich anmaßt, um ſeine Vollmacht zu fragen. Aber noch immer faſſe ich nicht, wie er mit allen ſeinen Künſten die Vernunft täuſchen kann, und noch weniger, was mich bewegen ſoll, den Ausſpruch einer Oberrichterinn, die ſich täuſchen läßt, für entſcheidend zu nehmen.

Theophranor.

Was iſt das Merkmahl eines entſcheidenden Vernunftausſpruchs?

Septimius.

Wer das wüßte!

Theophranor.

Weißt du nicht, daß ein Unterſchied da iſt zwiſchen Ueberzeugung und Zweifel?

Septimius.

Gar wohl. Aber ich weiß auch, daß ich morgen bezweifeln kann, was mich heute vielleicht überzeugt, und daß alle Secten-Lehrer nur deßwegen hadern, weil der eine bezweifelt oder gar läugnet, was den andern wie ein Götterwort überzeugt.

Theophranor.

Haderten dieſe Zweifler und Ueberzeugten je über die Wahrheit des Ein Mahl Eins?

Septimus.

Habe Nachſicht, Vater, wenn ich dagegen frage: Und hörten ſie deßwegen, weil ſie über das Ein Mahl Eins nicht haderten, ſchon jemahls auf, über alle nicht-mathematiſche Wahrheiten verſchiedener Meinung zu ſeyn?

Theophranor.

Meine Frage und die deine treffen da zuſammen, wo unſre Verſtandesprüfung anhebt. Warum iſt mathematiſche Wahrheit unwiderſprechlich?

Septimus.

Das habe ich von dir gelernt.

Theophranor.

Sind alle andere Wahrheiten widerſprechlich? Alle? Das höchſte Naturgeſez zum Beyſpiel, nach welchem ich nicht umhin kann, die ganze Natur als eine ununterbrochene Folge von Urſachen und Wirkungen zu denken?

Septimus.

Du ſagteſt, dieſer Gedanke, den ich als höchſtes Naturgeſez zu denken nicht umhin kann, ſey ein höchſtes Verſtandesgeſez; den Beweis aber haſt du mir noch vorenthalten.

Theophranor.

Die Reihe wird ſchon an ihn kommen. Auch ohne dieſen Beweis nimmſt du ihn unterdeß für wahr und unvermeidlich an?

Septimius.

Du weißt, was ich antworten muß.

Theophranor.

Es giebt alſo auch außer der Mathematik Wahrheit, die eben ſo überzeugend und unwiderſprechlich iſt wie die mathematiſche. Und wenn der Verſtand aus ſich ſelbſt die höchſten Denkgeſeze entwickelt; wie ſollten dieſe Denkgeſeze nicht auch unwiderſprechlich ſeyn?

Septimius.

Sehr recht, lieber Vater. Aber wenn ich nun dieſen Denkgeſezen gemäß meinen Verſtand anwende, dann geht der Tumult der Irrungen und Meinungen an; dann täuſcht der Verſtand die Vernunft, wie du es nennſt.

Theophranor.

Worauf kannſt du deinen Verſtand anwenden?

Septimius.

Auf — alles Mögliche.

Theophranor.

Wenn nun aber unſre Verſtandesprüfung lehren ſollte, daß dem Verſtande, wenn er ſich von der Natur abwendet, nichts zur Anwendung ſeiner Kraft und Kunſt übrig bleibt als das Bewußtſeyn; wo würde dann der Irrthum ſeine mögliche Heimath finden?

Septimius.

In der Beurtheilung der Natur und des Bewußtſeyns.

Theophranor.

Natur iſt für uns nichts anderes als die Folge der Eindrücke, die auf unſer Bewußtſeyn wirken. Ihre Wahrheit iſt gebunden an die Erfahrung, und alle Erfahrung wird näher beſtimmt durch die beſondere Gefühlsart deſſen, der etwas erfährt. Alle unſre Erfahrungsurtheile richten ſich nach der Art, wie wir die Dinge der Welt anſehen. Haben gleich alle geſunde Menſchen im Ganzen fünf gleiche Sinne, ſo giebt es doch der beſondern Sinne, wie das Sprichwort ſagt, ſo viel als der Köpfe; und jeder Kopf philoſophirt, ſo weit ein Sinn ſich ins Spiel miſcht, wie billig, nach ſeinem Sinne. Iſt alſo jemahls zu erwarten, daß Erfahrungswahrheit einfach, einzig und unbeſtritten ſeyn wird?

Septimius.

Du räumſt alſo doch dem Irrthume ein anſehnliches Gebieth ein, wo er herrſchen kann!

Theophranor.

Und mehr oder minder herrſchen wird bis ans Ende aller menſchlichen Dinge. Dafür aber iſt auch eine wohlgeſtimmte Erfahrungs-Philoſophie ſo beſcheiden, ſich nie Untrüglichkeit anzumaßen. Wahr heißt in ihrer Sprache ſehr wahrſcheinlich. Wer von einer Erfahrungslehre überzeugt iſt, läßt immer den Fall gelten, daß er bey erweiterter Erfahrung vielleicht eines andern überzeugt werden könne. Da darf man auch dem Verſtande nicht vorwerfen, daß er die Vernunft täuſcht, ſo bald er nur das Seine thut und ſein Urtheil dem Eindrucke gemäß bildet, den er nicht in ſeiner Gewalt hat. Aber wenn jemand durch Denken, nicht aus Mangel an Beobachtungsgabe, ſondern durch Mißbrauch oder verkehrten Gebrauch der Geſeze alles Denkens Irrthum ſtatt Wahrheit findet, dann fällt die Schuld auf den Verſtand: dann hält oft der geübteſte Denker ſich am erſten für überzeugt, ohne es zu ſeyn.

Septimius.

Man hält ſich für überzeugt, ohne es zu ſeyn? Iſt denn Ueberzeugung mehr als ein gefühlter Zuſtand? Wer das Rechte gefunden zu haben glaubt, der hält ſich für überzeugt und iſt es, — ſo lange er's iſt.

Theophranor.

Wer aber das Rechte gefunden hat, zuverläſſig gefunden hat —

Septimius.

Das iſt's eben, was jeder von ſich glaubt, ſo lange er überzeugt iſt. Wir drehen und drehen uns —

Theophranor.

Und kommen immer weiter. Denn daß es unbezweifelte Vernunftwahrheit giebt, beweiſet die Mathematik. Wer einen mathematiſchen Lehrſaz ein Mahl verſtanden hat, wird der in ſeinem ganzen Leben in den Fall kommen, daß er daran zweifelte?

Septimius.

So lange er ſeinen geſunden Verſtand behält, gewiß nicht.

Theophranor.

Wenn du aber einem Menſchen von übrigens geſundem Verſtande, der nur mit Mathematik nie zu ſchaffen gehabt hat, eine mathematiſche Unwahrheit von der verwickelten Art ſcheinbar zu beweiſen Luſt haben ſollteſt; würdeſt du nicht damit zu Stande kommen?

Septimius.

Das würde ich vielleicht.

Theophranor.

Der Menſch, den du auf dieſe Art zum Irrthume geführt hätteſt, hielte ſich dann für überzeugt. Sollte er aber, durch eignes Nachſinnen oder durch fremde Hülfe eines Beſſern belehrt, ein Mahl den Irrthum aufgedeckt haben; würdeſt du ihn durch deine Scheinbeweiſe zum zweyten Mahle täuſchen können?

Septimius.

Durch die vorigen ſchwerlich; aber vielleicht durch andere.

Theophranor.

Und wenn er ſich wieder täuſchen läßt, es ſey durch welche Spiegelgründe es wolle, ſo liegt doch die Schuld immer nur an ſeinem ſchwachen Kopfe, keinesweges an der allgemeinen Beſchränkung der Menſchenvernunft. Vielleicht kann der Verſtand nichts Mögliches erſinnen, was irgend ein Träumer nicht ein Mahl glauben ſollte. Wenn aber die Grundgeſeze des Denkens ſo nothwendig und unveränderlich ſind wie das Ein Mahl Eins; wenn aus dieſen Grundgeſezen unwiderſprechliche Grundwahrheiten fließen, durch welche die Grenze aller Verſtandeseinſicht bezeichnet wird: ſo kann derjenige, dem dieſe Grundwahrheiten ein Mahl zur Genüge verſtändlich geworden ſind, ſo wenig in den Fall kommen, daß er an der Richtigkeit der Schlüſſe jemahls wieder zweifelte, die aus ihnen hervor gehen, ſo wenig ein Menſch, der einen mathematiſchen Lehrſaz begriffen hat, ihn jemahls bezweifeln wird. Einſicht aber muß voran gehen, wenn Ueberzeugung folgen ſoll. Wie es möglich iſt, daß die Vernunft, die Prüferinn der Gültigkeit aller menſchlichen Urtheile und Schlüſſe, dennoch falſche Urtheile und Schlüſſe eine Zeit lang für wahre aufnehmen kann, weiß nur der, deſſen Werk der Menſch iſt. Wäre es aber nicht möglich, ſo wäre auch kein Irrthum möglich. Die Täuſchungskunſt des Verſtandes gründet ſich auf die Bereitwilligkeit der Vernunft, ſich täuſchen zu laſſen, wie die Schauſpielkunſt auf das Gemüth der Zuſchauer. Aber wir wiſſen für unſer Bedürfniß genug, wenn wir den Urheber alles Irrthums, den Verſtand ſelbſt, nicht eher ruhen laſſen, bis er die Vernunft ſo befriedigt hat, daß aus ihr der unumſchränkte Gedanke hervor geht: „Das Gegentheil von dem, was ich begriffen habe, iſt unmöglich.“

Septimius.

Mir iſt noch immer, als fehlte etwas in deiner Erläuterung.

Theophranor.

Meine Erläuterung hält ſich an die Vorausſezung, daß der Verſtand die nothwendigen Grenzbeſtimmungen ſeiner Gewalt aus ſich ſelbſt entwickelt. Vorausſezungen aber geben keine Ueberzeugung. Und doch mußte ich zu ihnen meine Zuflucht nehmen, um die Oberhoheit der Vernunft über den Verſtand ſo früh als möglich geltend zu machen. Dies gab die erſte Lücke in der Reihe meiner Gedanken. Dazu kam noch eine zweyte. Unſer Denken und Forſchen geht ſeinen Weg durch den Verſtand, führt aber zur Ueberzeugung durch die Vernunft. Dieſe entſcheidende Macht der Vernunft konnte ich dir aber zur Einleitung nicht weiter bemerklich machen, als im

Bezuge auf Erfahrungswahrheit und Mathematik; und die Antwort auf unſre großen Fragen, um deren willen wir dieſe Nächte durchwachen, liegt weder im Umkreiſe der Erfahrung noch der Mathematik. Iſt die Welt einem höchſten Regierer unterthan? Werde Ich mit meinem Bewußtſeyn fortdauern, wenn meine menſchlichen Gefühlswerkzeuge zerſtört ſind? Um zu lernen, was ich davon denken ſoll, ziehe ich Verſtand und Vernunft zu Rathe, wo mich alle Erfahrung verläßt. Da ließe ſich alſo doch wohl denken, daß der Verſtand, ſo beſchränkt er auch durch ſich ſelbſt ſeyn mag, ſich in den Höhen der Vernunft über die Sinnenwelt erhöbe und das Ueberſinnliche nach einer Regel der Wahrheit beurtheilte wie das Sinnliche. War es nicht dieſes, mein Sohn, was du in meiner Erläuterung vermißteſt?

Septimius.

Du verſtehſt dich, Vater, auf das Ahnden möglicher Einwürfe, wie aufs Widerlegen. Laß mich annehmen, mein Verſtand könne gedemüthigt werden von der Vernunft! Wenn nun aber die Vernunft keine Beſchränkung dulden will, wer kann ſie demüthigen?

Theophranor.

Gewiß keine andere Macht als ſie ſelbſt. Die Prüfung der Vernunft, des Höchſten und Lezten in unſerm Bewußtſeyn, wird auch in unſrer ganzen Lehre das Höchſte und Lezte ſeyn. Damit du aber nicht zu viel davon erwarteſt, laß uns zum Beſchluſſe dieſes Nachtgeſprächs noch eine Einleitungsfrage abfertigen, die uns ſonſt zur Unzeit in den Weg treten möchte. Ihre größte Ehre ſucht die Vernunft gewöhnlich nicht ſo wohl im Anerkennen des Wahren, als in der Art, wie ſie es auffindet durch Schlüſſe. Durch Schlüſſe übereilen wir die Zeit in ihrem Laufe und locken der Zukunft die Sprache der Gegenwart ab. Durch Schlüſſe beweiſen wir die meiſten Lehren der untrüglichen Wiſſenſchaft von Maß und Zahl. Durch Schlüſſe überzeugen wir uns vom Daſeyn der Naturkräfte, die wir nur in ihren Wirkungen erkennen. Sollten wir uns alſo durch Schlüſſe nicht auch von der Körperwelt erheben können in eine Geiſterwelt? Sollten wir aus dem Daſeyn und der Ordnung der Dinge, die wir ſehen, nicht auf das Daſeyn und die Weisheit eines Urhebers ſchließen können, den wir nicht ſehen? Sollte ich nicht aus den Wirkungen meiner Geiſteskraft in der Körperumhüllung das Weſen dieſer Geiſteskraft erſchließen und ihr künftiges Wirken auch im körperloſen Daſeyn beſtimmen können?

Septimius.

Du fragſt, als ob du zweifelteſt.

Theophranor.

Der Zweifel, mein Sohn, findet, nach unſrer Lehre, nur in der Körperwelt eine Heimath, wo alle Gewißheit ſich in Vermuthungen endigt. Wo aber die Vernunft in ihrer Eigenmacht ſich erhebt, da muß ſie beweiſen oder verſtummen; und wo ſie verſtummt, da zweifelt ſie nicht, ſondern ſie verzweifelt. Sie giebt ſogar den Gedanken der Möglichkeit einer Befriedigung im Stande der Menſchlichkeit auf. — Sollen Vernunftſchlüſſe, die über die Erfahrung hinaus reichen, innere

Haltbarkeit haben; können ſie ſich dann auf etwas anderes gründen als auf die Eigenmacht der Vernunft?

Septimius.

Warum nicht auf die Erfahrung? Der Schluß von dem, was ich kenne, auf das, was ich nicht kenne, iſt ja nicht immer ein Fehlſchluß! Der Schiffer, der zum erſten Mahle ein Gewäſſer befährt, hat auf dieſem Gewäſſer die Schiffahrt nicht gelernt. Er ſchließt von der Natur eines Meeres auf die Natur des andern, und entdeckt, wenn ihm nicht ein beſonderer Unfall begegnet, neue Küſten und Länder.

Theophraner.

Wie würde es ihm aber gehen, wenn er den Verſuch wagen wollte, ſich mit ſeinem Schiffe in die Luft zu erheben, um Küſten und Länder im Monde zu entdecken?

Septimius.

Die Natur des einen Elements iſt nicht die Natur des andern.

Theophraner.

Aber Luft und Waſſer ſind doch ſo weſentlich verſchieden nicht. Jene iſt wie dieſes ein flüſſiger Stoff, und beyde ſind körperlicher Natur. Wo iſt aber die Aehnlichkeit zwiſchen der ſichtbaren und fühlbaren Welt, in der ich mit körperlichen Werkzeugen Erfahrungen aufleſe, und der überſinnlichen Welt, von der noch kein menſchlicher Sinn je das mindeſte vernommen hat? Den Begriff der Geiſtigkeit ſchöpft mein Verſtand aus meinem Bewußtſeyn, das alle Körperbegriffe als etwas Fremdes von ſich weiſet. Von der Erfahrung über die Erfahrung hinaus ſchließen, was heißt es alſo?

Septimius.

Doch nicht das Körperliche mit dem Geiſtigen verwechſeln?

Theophraner.

Und was hieße es anders?

Septimius.

Vom Daſeyn des Körperlichen auf das Daſeyn des Geiſtigen ſchließen.

Theophranor.

Alſo in den Schlußſaz einen Begriff einſchieben, der in den Vorderſäzen nicht enthalten iſt! Beſtimmt ſich deine Vernunft nach ſolchen Schlüſſen? — Daß wir nicht über die Einleitung hinaus philoſophiren! Wenn die Vernunft einen Schluß, er betreffe welchen Gegenſtand er wolle, für bündig anerkennen ſoll, ſo iſt die Grundbedingung dieſer Bündigkeit, daß ein allgemeiner Saz einen beſondern oder minder allgemeinen unter ſich begreife. So ſchließeſt du von der Sterblichkeit aller Menſchen auf die Sterblichkeit aller Fürſten, von der allgemeinen Natur des Waſſers auf die allgemeine Natur aller Meere. Woher aber haſt du die Kenntniß von der allgemeinen Beſtimmung der Menſchen zur Sterblichkeit und von allgemeinen Eigenſchaften des Waſſers?

Septimius.

Aus wiederhohlten und bis jezt noch durch kein Beyſpiel widerlegten Erfahrungen.

Theo=

Theophraner.

Mit Erfahrung fangen alſo deine Erfahrungsſchlüſſe an. Durch fleißiges Aufmerken auf den Gang der Natur und durch wiederhohlte Verſuche entdecken wir in den Naturbegebenheiten einen regelmäßigen Zuſammenhang, den wir vor unſrer Vernunft als ein Naturgeſez aufſtellen. Aus dem entdeckten Naturgeſeze ſchließen wir auf Naturwirkungen, die wir ſogar ſelbſt veranſtalten können. Das höchſte und lezte Geſez aber, das die Natur der Vernunft biethen kann, iſt es mehr als ein Naturgeſez, gegründet auf die Erfahrung?

Septimius.

Freylich nichts mehr.

Theophraner.

Der Vorderſaz in allen Erfahrungsſchlüſſen, der Saz, den die Vernunft als Grund des Schluſſes bedarf, iſt alſo ſelbſt ein Erfahrungsſaz?

Septimius.

Freylich wohl.

Theophraner.

Wenn du nun aber von der Erfahrung über die Erfahrung hinaus ſchließen willſt, woher nimmſt du dann den Vorderſaz deines Schluſſes?

Septimius.

Woher?

Theophraner.

Die Frage iſt doch wichtig genug! Der allgemeinſte Erfahrungsſaz reicht nicht über die Erfahrung hinaus. Das höchſte Naturgeſez hält ſich an die Natur, die wir nur durch Sinnengefühl entdecken. Wenn du alſo von dem, was du in der Erfahrung bemerkt haſt, über die Erfahrungswelt hinaus ſchließeſt, ſo kann nur ein Verſtandesbetrug dir den doppelten Fehler deines Schluſſes verhüllen.

Septimius.

Den doppelten Fehler?

Theophraner.

Wie du ſchon eingeſehen haben mußt. Du willſt ſchließen von der Erfahrung, die durch deine Sinne beſchränkt iſt, über die Erfahrung hinaus, das heiſt, vom Beſondern auf das Allgemeinere. Das iſt der erſte Fehler. Du willſt ferner ſchlieſſen von Naturgeſezen, die an die Vorſtellung der Körperlichkeit gebunden ſind, auf Geſeze der Geiſterwelt, die ſich allen Vorſtellungen der Körperlichkeit entzieht. Das vollendet die Richtigkeit deiner Schlußart.

Septimius.

Ich vertheidigte ſie nicht als meine Schlußart. Aber ich hätte nicht gedacht, daß ſich ſo wenig dafür ſagen lieſe.

Theophranor.

Nur zu viel läßt ſich dafür ſagen, wenn man künſtliche Spiele des Verſtandes für Ernſt der Wahrheit nimmt, denn daß der Verſtand hier ſein Spiel treibt, wirſt du nun ſchon vermuthen.

Septimius.

Aber das Wie errath' ich denn doch noch nicht.

Theophranor.

So wirſt du unterdeſſen errathen haben, daß es die Erfahrung ſelbſt nicht ſeyn kann, was die

Vernunft verleitet, ſich durch Schlüſſe über die Erfahrung zu erheben. Im Natureindrucke, den der Verſtand verarbeitet, iſt nichts als Natur. Aber die Art, wie der Verſtand den Natureindruck verarbeitet, könnte wohl Beziehungen auf eine Denkart enthalten, die an die Natur nicht gebunden ſeyn will.

Septimius.

Kannſt du mir dieſe Nacht nicht noch einen Aufſchluß geben?

Theophraner.

Wenn wir uns wiederſehen, mein Sohn, öffne ich dir die erſte der Kammern des Verſtandes.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Vierte Nacht.

Die Erwartung iſt eine treffliche Lehrmeiſterinn. Sie ſagt uns nicht, was wir zu lernen wünſchen, aber ſie ermuntert unſre Fähigkeit, es ſchnell zu lernen, ſo bald man es uns ſagt. Septimius war durch die dritte nächtliche Unterhaltung mit dem Oberprieſter noch weniger befriedigt als durch die zweyte. Einleitungen waren nie ſeine Sache geweſen, weil er ſich Kraft genug zutraute, verwickelte Knoten mit Einem Zuge zu löſen. Eben deßwegen aber hatte der Oberprieſter für gut gefunden, ihn hin und her zu führen und am Ende der Einleitung ihn ſich ſelbſt zu überlaſſen. Durch Rathen und Ahnden ſollte er vertraut werden mit dem Geiſte der neuen Lehre, die nun einmahl etwas anderes war als alle alte. Ueber der Bemühung, künftigen Gedanken auf die Spur zu kommen, ſollte er ſich der vorigen entſchlagen. Die Weisheit ſeiner Jugend ſollte ihm fremd werden.

Mit Glück fingen Lehrer und Schüler, als ſie ſich nach zehn Tagen wiederſahen, das Geſchäft der Verſtandesprüfung ohne Vorrede an.

Septimius.

Heute, lieber Vater, komme ich alſo, lautere Wahrheit zu hohlen, und nicht mehr Träume.

Theophranor.

Aber du haſt doch den lezten Traum des Orpheus nicht vergeſſen?

Septimius.

Ich möchte ihn vergeſſen, bis ich ihn verſtehe, denn ſeine Deutung läßt mir keine Ruhe.

Theophranor.

Seze dich zu mir. Wir wollen dieſer Nacht jeden Augenblick abgewinnen. — Was war es, was ich dir in unſrer vorigen Stunde vorzüglich bemerklich zu machen ſuchte?

Septimius.

Die Abhängigkeit des trüglichen Verſtandes von der untrüglichen Vernunft.

Theophranor.

Und um die Trüglichkeit des Verſtandes zu begreifen, in ſo fern ſie im Verſtande ſelbſt ihren Grund hat, wollten wir die Möglichkeit des menſchlichen Denkens auffinden, in ſo fern ſie uns mit dem Verſtande ſelbſt gegeben iſt. War es nicht dies?

Septimius.

Genau dies.

Theophranor.

Mit der Möglichkeit des Denkens wollten wir zugleich die Grenzen alles möglichen Denkens kennen lernen, in ſo fern uns der Verſtand Einſicht gewähren kann. Beym erſten Verſuche, das Eine mit dem Andern ins Licht zu ſtellen, führte uns der natürliche Weg der Forſchung auf höchſte Verſtandeswahrheiten, die wir bey allem menſchlichen Denken nie entbehren können. Dieſe Wahrheiten ſind als Grundſäze zuſammen geordnet aus

Begriffen, die wir vorläufig Grund- und Regelbegriffe nannten, wie z. B. den Begriff einer Urſache. Daß ſolche Grundſäze und ſolche Begriffe, die wir gar nicht wegdenken können, ohne den Verſtand ſelbſt aufzuheben, im Verſtande ſelbſt ihren lezten Grund haben und nicht in der Erfahrung, ſchienen ſie ſchon durch ihre Unentbehrlichkeit mehr als wahrſcheinlich zu machen. Dieſelben Grundſäze ſchienen auch dasjenige zu ſeyn, was der Vernunft Muth giebt, ſich durch Schlüſſe über die Erfahrung zu erheben, da ſich die Möglichkeit, wie man aus bloßen Erfahrungsſäzen über die Erfahrung hinaus ſchließen könnte, gar nicht vor der Vernunft verantworten läßt. — Was lächelſt du?

Septimius.

Wie du nun auf Ein Mahl alle die Bruchſtücke deiner Einleitungslehre zu einem Ganzen zu verbinden weißt! Ich lächle, weil ich mich freue.

Theophranor.

Von welcher Seite könnten wir uns denn wohl dem Verſtande nähern, um ihm abzumerken, was er vermag und nicht vermag?

Septimius.

Das iſts eben, wovon ich noch keinen Begriff habe.

Theophraner.

Aber du haſt doch einen Begriff von dem Verſtande überhaupt?

Septimius.

Verſtand iſt Denkkraft. Ich habe den Begriff davon, in ſo fern ich mir meines Denkens bewuſt bin. Aber wie es möglich iſt, daß ich denke, davon habe ich keinen Begriff.

Theophraner.

Auch nicht, in ſo fern du deine menſchliche Denkkraft als gegeben annimmſt, aber aus ihr, ſo wie ſie dir gegeben iſt, die Möglichkeit ihrer gehörigen Anwendung erkennſt?

Septimius.

Ich weiß nicht, ob ich dich verſtehe.

Theophraner.

Die unverkennbare Wirkung der Denkkraft iſt doch das Daſeyn der Gedanken vor unſerm Bewußtſeyn. Ein Gedanke oder ein Urtheil iſt eine

Reihe zuſammen geordneter, in einem beſtimmten Verhältniſſe gedachter Begriffe. Wenn ich alſo die Möglichkeit nicht faſſen kann, wie der Verſtand der Begriffe und Urtheile fähig iſt, ſo kann ich doch wohl die Regeln entdecken, nach denen er, ſo wie er uns nun einmahl als Menſchenverſtand gegeben iſt, bald richtige, bald unrichtige Urtheile bildet. Denn daß wir richtige und unrichtige Urtheile fällen können, über welche Vernunft oder Erfahrung den Ausſpruch thun muß, iſt doch keine Frage?

Septimus.

Ich kann freylich auch Ungereimtheiten denken, wenn nur vom Denken die Rede iſt.

Theophranor.

Und ein ungereimtes Urtheil kann doch nicht nach der Regel des richtigen Denkens vom Verſtande gebildet ſeyn?

Septimus.

Es giebt alſo, willſt du ſagen, Regeln des richtigen Denkens, die ſich erkennen laſſen müſſen, weil wir ſonſt nicht den Begriff vom unrichtigen Denken haben könnten?

Theophranor.

Und in dieſen erkennbaren Regeln des richtigen Denkens die Möglichkeit der gehörigen Anwendung des Verſtandes zu erkennen, iſt, was wir verſuchen wollen. Denn laß uns annehmen, es ließe ſich aus den erkennbaren Regeln des richtigen Denkens beweiſen, daß dieſe Regeln uns nur in Beziehung auf gegebene Eindrücke gegeben ſind; ſo folgte doch, daß da, wo die Eindrücke aufhören, auch die Möglichkeit des richtigen Denkens aufhört? —

Septimius.

— Der Verſtand muß alſo die Grenzen ſeiner Macht in ſich ſelbſt erkennen!

Theophraner.

Trefflich, Lieber! So beſtimmt hätte ich ſelbſt kaum ausgedruckt, was ich ſagen wollte. Wenn der Verſtand höchſte Denkgeſeze aus ſich ſelbſt entwickelt und als Grundſäze auffaßt, ſo muß jedes mögliche Gedankenverhältniß in dieſen Grundſä-

zen

ſen enthalten ſeyn. Ein verkehrter oder unrichtiger Gedanke würde entſpringen aus der Verkehrung der Denkgeſeze. Weiter. Die Denkgeſeze, als Grundſäze gedacht, würden, wie jeder Grundſaz, beſtehen aus Begriffen. Ein Begriff, den der Verſtand durch die Auffaſſung ſeiner Denkgeſeze findet, würde dem Verſtande ſelbſteigen angehören. Nicht wahr?

Septimius.

Aber er würde kein Ding bedeuten, willſt du ſagen. Er würde das ſeyn, was du in unſrer leztern Unterredung einen Regelbegriff nannteſt.

Theophranor.

Nichts weiter als dies. Sollte nun der Verſtand ſolche ſelbſteigne und aus ſeinen unveränderlichen Denkgeſezen entwickelte Begriffe in ſich haben, ſo müßten dieſe Begriffe nicht nur keinem möglichen Gegenſtande des Denkens widerſprechen; ſie müßten ſogar zu jedem wirklichen Gegenſtande nothwendig ſich geſellen, ſo bald ich ihn beurtheilen will. Denn nur durch Befolgung der Denkgeſeze bin ich des Urtheilens fähig; und ein Regelbegriff

begriff iſt ein gedachtes Verhältniß der Sachbegriffe, entwickelt aus dem Denkgeſeze.

Septimius.

Hätteſt du wohl ein Beyſpiel zur Hand?

Theophranor.

Laß uns annehmen, der unentbehrliche Grundſaz: *Was iſt, hat eine Urſache*, wäre vom Verſtande aus ſich ſelbſt entwickelt als ein Denkgeſez. Was würde er bedeuten, wenn du ihn in ſeiner logiſchen Nacktheit denkſt? Nichts. Denn mit dem Gedanken: *Was iſt*, haſt du noch nicht die Thatſache gewonnen, *daß* etwas iſt. Der Begriff einer Urſache wäre dann ein Regelbegriff, der kein Ding bedeutet, ſondern nur meinen Verſtand nöthigt, wenn er ein Ding erkannt hat, ſich dieſes Ding als Kraft oder Urſache zu *denken*.

Septimius.

Der Begriff einer Kraft wäre alſo etwas Eingebildetes?

Theophranor.

Ob er gewiß nichts weiter iſt, wollen wir zu ſeiner Zeit ſehen. Jezt kam es nur auf ein

Beyſpiel an. Voraus geſezt, der Gedanke, daß jedes Ding ſeine Urſache hat, ſey nichts weiter als ein Denkgeſez, ſo bedeutet der Begriff einer Urſache kein Ding, ſondern bloß ein Gedankenverhältniß unter den Dingen. — Und jezt ſind wir ſchon auf dem Wege, dem Verſtande ſeine Denkgeſeze abzumerken.

Septimius.

Ich geſtehe, daß ich mich noch nicht darauf finde.

Theophranor.

Wenn wir im Verſtande Grundſäze entdecken, die wir nicht wegdenken können, ohne den Verſtand ſelbſt wegzudenken; können dieſes Erfahrungsſäze ſeyn?

Septimius.

Ich kann jeden Erfahrungsſaz wegdenken, dem Verſtande ſelbſt unbeſchadet.

Theophranor.

Wenn wir nun weiter finden, daß eben dieſe Grundſäze allen unſern übrigen Urtheilen, die wir für richtig erkennen, zum Grunde liegen, und daß ein Gedanke, der ihnen widerſpricht, ein widerſinniger Gedanke iſt, wie z. B. eine Schöpfung mitten im Laufe der Natur; wofür ſollen wir ſie dann halten?

Septimius.

Für das, was wir ſuchen? Für die Denkgeſeze des Verſtandes?

Theophraner.

Grundſäze, die jedem richtigen Urtheile zum Grunde liegen, und die wir nicht wegdenken können, ohne den Verſtand ſelbſt wegzudenken, können ſie etwas anderes ſeyn als der Verſtand ſelbſt in ſeiner richtigen Anwendung, in ſeinen Grundgeſezen, ſeinen Regeln? Auch der vollſtändigſte Erfahrungsgedanke iſt eine Geburt der Vergangenheit, gültig für die Gegenwart, bis eine neue Beobachtung ihn vernichtet. Aber ein Gedanke, der aller Zukunft Geſeze vorſchreibt, die Möglichkeit eines richtigen Urtheils, das ihm widerſpräche, im voraus abläugnet, und dem Verſtande unbedingte Anerkennung ſeiner eignen Wahrheit abnöthigt, ein ſolcher Gedanke drückt die Möglichkeit des richtigen Denkens überhaupt aus.

Septimius.

Du wirſt mich überzeugen, wenn du mir in einem ſolchen Grundſaze ein erwieſenes Beyſpiel giebſt.

Theophraner.

In Einem? Was hätten wir damit gewonnen? Können wir nicht dem Verſtande alle ſeine Denkgeſeze abmerken, ſo können wir auch ſein Gebieth nicht begrenzen. — Alſo, wie entdecken wir alle Denkgeſeze des Verſtandes? Sollen wir jeden Grundſaz, der uns aufſtößt, darauf anſehen, ob er ein höchſter Verſtandesſaz iſt? Das wäre ein Werk ohne Ende. Aber es giebt zwey andere Wege, die ohne alle Krümmung uns dahin führen, wo wir ankommen wollen. Der erſte iſt der Weg der Ableitung aller höchſten Verſtandesſäze aus der vollſtändigen Aufzählung aller allgemeinen Urtheilsarten, deren unſer Verſtand fähig iſt. So ſind alle menſchliche Urtheile entweder bejahend oder verneinend; bedingt oder unbedingt; verſichernd oder bezweifelnd, u. ſ. w. Die nothwendige und unentbehrliche Regel der richtigen Bejahung und der richtigen Verneinung würde alſo ein entdecktes Denkgeſez ſeyn. Meinſt du nicht?

Septimius.

Ich weiß dir nichts einzuwenden. Aber wenn wir ſo eine Urtheilsart nach der andern aufſuchen und prüfen wollen, ſo haben wir ein ermüdendes Geſchäft vor uns. Doch wer wollte eine kleine Ermüdung ſcheuen?

Theophranor.

Sey unbeſorgt! Ermüdung ſcheuen, wo man des Lohns noch nicht gewiß iſt, liegt in der Natur eines oft betrogenen Herzens. Zu einer andern Zeit will ich dir die Orphiſche Lehre von den allgemeinen Urtheilsarten ein Mahl zur beſondern Unterhaltung vorlegen. Jezt folge mir auf den zweyten Weg, der kürzer, anmuthiger, und, wie mirs vorkommt, faſt noch ſicherer iſt als der erſte! — Unſre Philoſophie geht aus von dem erwieſenen Grundgedanken, daß Wahrheit nichts anderes iſt als ein beſtimmtes Verhältniß der Dinge, die wir erkennen wollen, zu einer möglichen Vorſtellungskraft. Wir wiſſens ferner, daß aus unſrer menſchlichen Vorſtellungskraft eine beſtimmte Vorſtellungsart entſpringt, die alle Dinge in Verhältniſſen des Raums und der Zeit zuſammen faßt. Von dieſen Entdeckungen wollen wir ausgehen, um neues Land zu gewinnen. Unſre Vorſtellungsart, ſo wie ſie uns nun einmahl, wir wiſſen nicht wie, durch unſre Vorſtellungskraft gegeben iſt, liegt zwiſchen dem Bewußtſeyn und den erkennbaren Dingen in der Mitte. Daraus ergiebt ſich ein doppeltes Wahrheitsverhältniß: eines, das wir das äußere nennen können, das unmittelbare Verhältniß der erkennbaren Dinge zu unſrer Vorſtellungsart; ein zweytes, das uns mehr innerlich vorkommt, das unmittelbare Verhältniß unſrer Vorſtellungsart zu unſerm Bewußtſeyn. Iſt dir dieſer Unterſchied deutlich?

Septimius.

Ich denke, er wird es noch mehr werden.

Theophranor.

Durch die erſte Wirkung unſrer Vorſtellungskraft gewinnen alle Natureindrücke Anſchaulichkeit im. Raume und in der Zeit. Ich faſſe ſie auf als ein ausgedehntes und bewegliches Etwas. Im *Raume* ſtelle ich mir die Dinge vor als *außer* mir. Was ſich ereignet im Laufe der Dinge, ſtelle ich mir zwar nicht minder *in der Zeit* vor; aber auch deſſen, was ich als *mein* erkenne, des Spiels aller meiner Gefühle, Vorſtellungen und Gedanken, bin ich mir in der Zeit bewußt, und kann in meiner menſchlichen Lebensform ſelbſt den Begriff meines innern Seyns nicht abtrennen von der Zeit, in der ich bin. Die Zeit druckt alſo eigentlich ein *inneres* und unmittelbares Verhältniß meiner Vorſtellungskraft zu meinem Selbſt aus, ſo wie der Raum ein unmittelbares Verhältniß meiner Vorſtellungskraft zu den erkennbaren Dingen, alſo dasjenige, was ich *äußeres* Verhältniß nannte.

Septimius.

Ich kann dir noch immer nichts einwenden; aber ich wünſche mir noch immer mehr Licht.

Theophraner.

Warum erkennen wir die Welt nur in Einem innern und nur in Einem äußern Verhältniſſe der Körperlichkeit? Das weiß der Urheber der menſchlichen Lebensform. Was wir aber wiſſen, iſt, daß wir nächſt dem Sinnengefühle auch Verſtand haben. Was findet der Verſtand im Natureindrucke, den er verarbeiten will? Zuerſt das Fühlbare, das, was ich in der Erfahrungswelt das Wirkliche nenne. Aber dieſes Fühlbare erſcheint mir durch die erſte Wirkung meiner Vorſtellungskraft als etwas Körperliches. Ich kann alſo ſchon im voraus annehmen, daß mir durch die zweyte Wirkung meiner Vorſtellungskraft, durch den Verſtand, wenigſtens ein vierfaches Verhältniß der Dinge zu meiner Einſicht gegeben ſeyn muß.

Septimius.

Ein vierfaches? Führt das etwa zur Deutung des Dreyfachen im Vierfachen, das Orpheus im Bilde ſah?

Theophanor.

Wenn der Verſtand die erkennbaren Dinge beurtheilt nach ſeinen Denkgeſezen, was können dieſe Denkgeſeze betreffen? Der Verſtand, als zweyte Wirkung der menſchlichen Vorſtellungskraft, liegt wieder zwiſchen der Natur und dem Bewußtſeyn in der Mitte. Ein Denkgeſez kann alſo ein doppeltes Gedankenverhältniß betreffen: ein äuſſeres, ein Verhältniß der Natur zu unſerer Denkkraft; und ein inneres, ein Verhältniß unſerer Denkkraft zum Bewußtſeyn. Ein äuſſeres Verhältniß liegt z. B. in dem Gedanken: *Jenes dort iſt ein Baum*; ein inneres in dem Gedanken: *Ich zweifle, ob dort ein Baum iſt*. Mit dem erſten Urtheile beſtimme ich die Eigenſchaft eines erkannten Dinges und beurtheile eigentlich dieſes Ding; mit dem zweyten beſtimme ich das Verhältniß meines Urtheils zu meinem Bewußtſeyn und beurtheile eigentlich meinen Zuſtand. Das zweyte ſezt das erſte voraus.

Denn wenn ich den Fall, daß jenes dort ein Baum ſeyn könnte, nicht vorläufig gedacht habe, kann ich nicht bey meiner Ueberzeugung nachfragen, ob ich ihn für einen Baum halten ſoll. Dafür aber iſt es das Leztere, was den Werth des ganzen Urtheils beſtimmt. — Ich denke, du verſtehſt mich zur Genüge.

Septimius.

Wenigſtens wird mir die Dämmerung immer heller.

Theophranor.

Nun denke dir jedes innere und jedes äußere Gedankenverhältniß im Bezuge auf die Körperlichkeit, in welcher uns die Natur erſcheint. Jeder Körper iſt etwas Wirkliches für unſer Gefühl, und zugleich etwas Geometriſches im Raume. Wenn ich alſo über etwas in der Natur ein Urtheil fällen will, und mit mir eins bin, daß irgend wo ein gewiſſes Ding iſt und daß ich nicht Urſache habe zu zweifeln, ob da etwas iſt; ſo erhält mein Urtheil zwey neue Beſtimmungen dadurch, daß das Wirkliche als etwas Fühlbar-wirkliches und als etwas Geometriſch-wirkliches gedacht wird. Der Gedanke: *Jenes iſt ein Baum*, beſtimmt ſich geometriſch, wenn ich dazu denke: *Es iſt ein Körper, alſo ein großer oder ein kleiner, ein gerader oder ein gebogener Baum.* Eben ſo beſtimmt ſich der Gedanke: *Ich zweifle, ob dort ein Baum iſt*, nach dem Geſeze der Fühlbarkeit, wenn ich dazu denke: *Ich kann nicht deutlich genug ſehen, ob es ein Baum iſt.* — Alſo noch ein Mahl: Wenn wir urtheilen, es ſey worüber es wolle, ſo beſtimmt der Verſtand entweder ein Verhältniß des Beurtheilten zu meiner Denkkraft, oder ein Verhältniß des Urtheils zu meiner Ueberzeugung, die ſich an das Bewußtſeyn hält. Beyde Verhältniſſe beſtimmen ſich näher durch unſre menſchliche Lebensform, in welcher die Dinge der Welt für uns etwas Körperliches und etwas Fühlbares ſind. Jene beyden Verhältniſſe würden vielleicht übrig bleiben, wenn wir Verſtand hätten, aber eine andere Eindrucksfähigkeit. Weil wir aber als Menſchen nur menſchlich urtheilen können und die Natur körperlich anſchauen und fühlen, ſo verdoppeln ſich im Verſtande die beyden Verhältniſſe der Wahrheit, deren eines auch hier ein inneres, und das andere ein äußeres heißen kann.

Septimius.

Das wäre alſo das Vierfache im Verſtande! Aber nun das Dreyfache im Vierfachen, was iſt das?

Theophranor.

Ein Beyſpiel kann dir beförderlich ſeyn, es ſelbſt zu entdecken. Angenommen, der Grundſatz der Möglichkeit, nach welchem wir entſcheiden, was wahr ſeyn kann und was nicht wahr ſeyn kann, ſey ein Denkgeſetz; was ſtellſt du dem Möglichen zunächſt entgegen?

Septimius.

Das Wirkliche.

Theophranor.

Aber es läßt ſich doch noch ein Drittes denken, das mehr als das Wirkliche iſt.

Septimius.

Das Nothwendige meinſt du?

Theophranor.

Wie du es meinſt, und wie wir Alle es meinen, die wir nach den Geſezen des Menſchenverſtandes menſchlich denken. Und nach eben dieſen Geſezen iſt das Nothwendige in unſerm Verſtande nichts anderes als das Wirkliche mit dem Möglichen zuſammen gedacht in unzertrennlicher Einheit. Denn nothwendig iſt dasjenige Wirkliche, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Wenn ſich nun zeigen ſollte, daß der Verſtand beym Auffaſſen ſeiner übrigen Denkgeſeze nach einer ähnlichen Regel zwey Grundbegriffe in einen dritten zuſammen denkt; wie viel höchſte Grundſäze des Verſtandes müßten wir dann finden? Nicht mehr und nicht weniger als zwölfe; und dieſe würden das Dreyfache im Vierfachen des Orphiſchen Traumes ſeyn.

Septimius.

Du ſprichſt vom Verſtande wie von einem Ackerlande, das man nach Schuhen und Zollen abtheilt, um einen ſymmetriſchen Garten daraus zu machen.

Theophraner.

Scheint dir dies zu vermeſſen? Was that denn unſer Ariſtoteles, als er die Geſeze aller richtigen Schlußarten aufzählte? Er beobachtete den Verſtand in ſeinen Wirkungen zur Verbindung zweyer Säze zu einem dritten, welcher der Schlußſaz heißt. Beſonnenheit iſt das Einzige, was erfordert wird, damit man ſich der Wahrheiten bewußt werde, die uns mit der Vernunft ſelbſt gegeben ſind; und bleibende Verhältniſſe laſſen ſich zählen, ſo bald man aufmerkt. Können wir alſo zwölf Grundſäze entdecken, deren je drey und drey ein unmittelbares Verhältniß der Denkkraft zu dem Beurtheilten oder ein unmittelbares Verhältniß des Urtheils zum Bewußtſeyn, und beydes wieder in beſonderer Beziehung auf die Begriffe der Körperlichkeit und Fühlbarkeit ausdrucken; ſo werden wir die Macht des Verſtandes ſelbſt beurtheilen können.

Septimius.

Aber, lieber Vater, das Gewebe deiner

Verſtandeslehre iſt ſo fein geſponnen und ſo verwickelt dabey —

Theophranor.

Daß es mit unſrer Grundbefriedigung der Vernunft übel ſtehen würde, wenn wir jeden Gedanken nach der Regel der zwölf Denkgeſeze prüfen wollten, um ſeine Wahrheit zu ermeſſen. Dieſes Geſchäft aber beſorgt die Vernunft in jedem vernünftigen Geiſte ohne unſer Bemühen. Und eben ſo beſtätigt ſie die Richtigkeit der zwölf Grundſäze, die wir ſuchen wollen, im Augenblicke, da wir ſie gefunden haben. Meine Einleitungslehre iſt nun zu Ende. Die Dunkelheit der allgemeinen Darlegung wird verſchwinden, ſo wie ſich einer der Grundſäze, die wir aufſuchen wollen, nach dem andern vor deinem Bewußtſeyn erhellen wird. Ich verſprach, dich heute in die erſte der Kammern des Verſtandes zu führen. Dies iſt die Kammer der *Möglichkeit*.

Septimius.

Eine geräumige Kammer!

Theophraner.

Und doch eine begrenzte, ſo enge begrenzte, daß auch nicht einmahl die Ahndung ſich in ihr ſo weit ausdehnen kann, wie es das ungeduldige Herz gern möchte. — Getraueſt du dir wohl, den Begriff der Möglichkeit aus der Erfahrung zu entwickeln?

Septimius.

Du wirſt mich widerlegen, wenn ich Ja ſage. Aber ich dächte doch, daß ſich aus der Vergleichung deſſen, was iſt und geſchieht, der Begriff von etwas, das ſeyn und geſchehen kann, gar wohl finden ließe. Heute lerne ich ein Ding kennen; morgen ein anderes. Heute geſchieht dieſes; morgen jenes. Ich erfahre alſo, daß meine jedesmahlige Kenntniß den Vorrath des Erkennbaren nicht erſchöpft. Wie viel und vielerley aber deſſen ſeyn mag, wovon ich keine Kenntniß habe, weiß ich nicht und faſſe es deßwegen in den Begriff der Möglichkeit, der ins Unendliche reicht.

Theophranor.

Läßt ſich deine Vernunft ernſtlich abfertigen mit dieſer Erklärung?

Septimius.

Zeige mir ihre Unzulänglichkeit!

Theophranor.

Daß wir ohne den Begriff der Möglichkeit die Erfahrung gar nicht beurtheilen könnten, iſt gewiß genug; daß wir zu dem Wirklichen, das uns die Erfahrung biethet, den Begriff von einem unbeſtimmten Etwas geſellen, das anſtatt des Gegebenen gedacht werden kann, iſt nicht minder gewiß: aber dieſes unbeſtimmte Etwas denke ich mir nur dem Weſen nach als unbeſtimmt. Die Regel der Möglichkeit, nach der ich es denke, iſt in meinem Verſtande beſtimmt genug, wie die bekannte Formel ſagt: Möglich iſt, was ſich nicht widerſpricht. Was ſich widerſpricht, iſt unmöglich. Der Begriff des Widerſpruchs, iſt der auch ein Erfahrungsbegriff?

Septimius.

Widerſpruch iſt freylich etwas in meiner Denkart!

Theophranor.

Was berechtigt dich aber, anzunehmen, daß etwas, das deiner Denkart widerſpricht und ſich in deinem Verſtande aufhebt, auch der Natur widerſpreche und in ſich ſelbſt unmöglich ſey?

Septimius.

Goldnes Eiſen, kaltes Feuer, dunkles Licht wäre alſo in ſich ſelbſt nichts Unmögliches?

Theophranor.

Guter Sohn! Woher haſt du denn den Begriff von Gold?

Septimius.

Eben aus der Erfahrung.

Theophranor.

Und wie haſt du ihn da gefunden?

Septimius.

Ich habe mehrere Körper gefunden, die ſich durch ihre Farbe, Schwere, Auflösbarkeit und andere Eigenſchaften einander gleich und von allen andern Körpern verſchieden zeigten.

Theophranor.

Der Begriff von Gold iſt alſo ein Begriff, der alle jene Eigenſchaften in ſich ſchließt?

Septimius.

Was ſollte er anderes ſeyn?

Theophranor.

Aber doch immer nur ein *Begriff*?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Die Summe aller bemerkten gleichen Eigenſchaften der Körper, die wir golden nennen, haſt du zuſammen gefaßt in deinem Verſtande. Biſt du aber das Innere eines dieſer Körper ſo ganz durchdrungen, daß du für gewiß behaupten kannſt, es könne ihm kein anderer in den bisher bemerkten Eigenſchaften gleich und doch innerlich von ihm unterſchieden ſeyn?

Septimius.

Das wäre denn kein Gold.

Theophraner.

Was wäre es denn?

Septimius.

Ein anderer Stoff, der ſeinen Nahmen erhalten wird, ſo bald wir ihn kennen lernen.

Theophraner.

Wie aber? wenn nun dieſer Stoff die Schwere des Goldes mit der Farbe des Eiſens vereinigte und, Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten von beyden Seiten erwogen, von der Art wäre, daß wir nicht entſcheiden könnten, ob er dem Golde oder dem Eiſen näher verwandt ſey: wüßteſt du dann gewiß, daß er in ſeiner innerſten Zuſammenſezung nicht die Beſtandtheile des Eiſens mit den Beſtandtheilen des Goldes vereinigte, und daß nicht überhaupt vielleicht nur Ein metalliſcher Stoff ſey, der uns bald in der einen, bald in der andern Verbindung erſcheint?

Septimius.

Von innern Beſtandtheilen der Dinge weiß ich nichts. Ich urtheile nach dem, was ich weiß.

Theophraner.

Und ſchwankſt ſchon, indem du jezt urtheilſt. Daß wir nicht länger eitle Gedanken wechſeln! In der Natur iſt kein Widerſpruch, denn in ihr iſt keine Nothwendigkeit. Der Grundſtoff der Körperwelt iſt für den Gedanken ſo unerreichbar wie für den Sinn. Der Sinn ſammelt Erſcheinungen auf. Der Verſtand ordnet ſie nach der Regel des Aehnlichen in Begriffe zuſammen. Habe ich einmahl mehrere Erſcheinungen ausſchließlich in einem Begriffe zuſammen gedacht, ſo entſteht ein Widerſpruch, wenn ich andere Erſcheinungen, die ch eben ſo ausſchließlich in einen andern Begriff uſammen gedacht habe, mit jenen vereinigen will. Der Begriff von einem goldnen Eiſen hebt ich alſo auf, weil ich mir unter Geld etwas den- e, das nicht Eiſen iſt. Dieſer Gedanke gründet ch auf richtige Beobachtung; aber er drückt doch ichts weiter aus als eben dieſe Beobachtung; nd jede Beobachtung iſt nur wahr mit dem Zu- ze: „So viel wir bisher erfahren ha- en." Der Verſtand iſt immer auf die Entdeckung neuer Naturverhältniſſe gefaßt. Die Kunſt geht darauf aus, die Körper zu zerlegen in ihre Elemente, wird aber nie den Verſtand überzeugen, daß irgend ein entdeckter Stoff, der ſich bisher noch nicht hat wollen zerlegen laſſen, gewiß und für alle künftige Erfahrung unzerlegbar ſey. Alle unſre allgemeine Begriffe von gewiſſen Körpern und ihren Eigenſchaften ſind alſo unſtät; gültig, bis uns die Zukunft vielleicht eines Beſſern belehrt, aber nicht gegründet in einem ewigen Weſen der Natur. Daß ich jemahls goldnes Eiſen entdecken werde, darf ich freylich nicht erwarten, ſo lange die Begriffe vom Gold und Eiſen noch etwas bedeuten. Aber ich kann auch unſern Goldmachern die Unmöglichkeit nicht beweiſen, Eiſen in Gold zu verwandeln; denn ich weiß nicht, ob nicht die Verſchiedenheit beyder Metalle verſchwinden wird, wenn es der Kunſt gelingen ſollte, ſie in feinere Theile aufzulöſen, als bisher geſchehen iſt, und dieſe feinern Theile, die noch immer nicht Elemente zu ſeyn brauchen, wieder zuſammen zu fügen in einer neuen Verbindung.

Septimius.

Ich bin es ſchon gewohnt, daß du mich zum Verſtummen bringſt.

Theophraner.

Nicht ich, deine Vernunft bringt dich dazu. Aber dem Verſtande iſt das Spiel geläufig, einen Regelbegriff, nach welchem er die Erfahrung beurtheilt, wie einen Erfahrungsbegriff zu behandeln. Daraus, ſagteſt du, daß ich heute dieſes, morgen jenes erfahre, laſſe ſich der Gedanke der Möglichkeit entwickeln, daß ich jeden Tag etwas anderes erfahren könne?

Septimius.

Ich ſagte es.

Theophraner.

Und hätteſt Recht gehabt, wenn du nicht den Zuſaz übergangen wäreſt: „So bald der Verſtand den Begriff deſſen, was geſchieht, nach ſeinen unveränderlichen Geſezen denkt.“ Die unmittelbare Erfahrung hält ſich doch nur an die Vergangenheit. Wenn du alſo das Zukünftige aus dem Vergangenen erfahrungsmäßig vorher ſagſt, ſo muß dein Urtheil von einem Schluſſe ausgeben. Meinſt du nicht?

Septimius.

Ich kann nicht anders meinen.

Theophranor.

Wenn du nun aus dem, was heute geſchieht, auf etwas ſchließeſt, das morgen geſchehen kann, woher nimmſt du den Oberſaz, den lezten Grund deines Schluſſes? Die Erfahrung biethet dir nichts als den Unterſaz: „Es iſt ſchon viel und mancherley geſchehen.“ Kehre und wende dieſen Saz ſo lange du willſt; den Begriff von etwas, das noch nicht geſchehen iſt und geſchehen könnte, lockſt du nie aus ihm hervor. Aber denke den höchſten Grundſaz hinzu: „Was meiner Vorſtellungskraft, durch welche ich der Erfahrung fähig bin, nicht widerſpricht, kann ich erfahren.“ Kette daran deine Kenntniß von dem, was du wirklich erfahren haſt, als einen Unterſaz. Jezt ergiebt ſich der Schluß: „Der Begriff von dem, was meiner Vorſtellungskraft nicht widerſpricht, reicht weiter als der Begriff von dem, was ich als wirklich und der Erfahrung gemäß mir vorſtelle. Was ich wirklich erfahren habe, iſt viel und mancherley. Folglich umfaßt der Begriff einer möglichen Erfahrung mehr als der Begriff des Viel und Mancherley einer wirklichen." —

Sextimus.

Ich weiß nichts zu antworten.

Theophraner.

So blicke ein Mahl zurück auf die Fächer, die wir aus der Möglichkeit des Denkens für mögliche Denkgeſeze entwarfen! Wir ſuchten zuerſt drey Grundſäze, die das unmittelbare Verhältniß eines Urtheils zu unſerm Bewußtſeyn ausdruckten. Mit dieſen Grundſäzen ſollten wir eigentlich mehr unſern Zuſtand bey der Prüfung eines Urtheils als die beurtheilten Dinge beurtheilen. Was wir ſuchten, haben wir gefunden in den drey Regeln der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit. Wirklichkeit iſt ein Begriff der Ueberzeugung, Möglichkeit ein Begriff des Zweifels. Nothwendig aber iſt, wie wir ſchon gefunden haben, das Wirkliche mit dem Möglichen ſo zuſammen gedacht, daß das Gegentheil undenkbar oder, was eben daſſelbe ſagt, unmöglich iſt.

Septimius.

Es iſt doch eine eigne Sache um die Möglichkeit! Denn daß du damit zu Stande kommen würdeſt, deine entworfenen Fächer ſo auszufüllen, hielt ich für unmöglich.

Theophraner.

So wie jeder das für unmöglich hält, deſſen Zuſammenhang mit ſeinen ſchon erworbenen Begriffen ihm nicht einleuchtet. Im Grunde aber iſt es mit dergleichen Urtheilen über die Möglichkeit ſo ſtrenge nicht gemeint. In der Sprache der Erfahrung bedienen wir uns des Wörterbuchs der Vernunft mit der beſcheidenen Einſchränkung: „bis ich eines Beſſern belehrt werde.“ In der Sprache der Vernunft ſelbſt aber hat der Gedanke: „Ich halte *nur* jezt etwas für möglich,“ keinen Sinn.

Septimius.

Weil die menſchliche Vorſtellungskraft, auf welcher der Begriff der Möglichkeit hervor geht, immer dieſelbe bleibt?

Theophraner.

Aus dieſem entſcheidenden Grunde. Was möglich iſt, iſt denkbar; was denkbar iſt, iſt möglich. Wäre meine Vorſtellungskraft nicht immer dieſelbe, ſo würde ihr heute vielleicht gemäß ſeyn, was ihr morgen widerſpricht, und ſo der Begriff des Widerſpruchs in ſich ſelbſt zu Grunde gehen. Daß wir dieſes Begriffs fähig ſind, iſt alſo zugleich ein Beweis der Unveränderlichkeit unſrer Vorſtellungskraft. — Und nun, denke ich, ſiehſt du auch die Schranken, in welche die menſchliche Möglichkeit ſo beſtimmt wie jeder andere Regelbegriff eingeengt iſt.

Septimius.

Die *menſchliche* Möglichkeit? —

Theophraner.

Du wagſt es nicht, weiter zu fragen! Warum nicht?

Septimius.

Giebt es denn der Möglichkeiten mehrerley? Iſt ein Begriff, der aus der Unveränderlichkeit unſrer Vorſtellungskraft hervor geht, nicht unveränderlich?

Theophraner.

Der Gedanke, aus dem dieſe Frage hervor geht, iſt der höchſte Schwung, den die Vernunft nehmen kann. Aus ihm iſt die Skepſis erwachſen, die ſelbſt der Vernunft das Recht der lezten Entſcheidung ſtreitig macht. Was ein Gegenſtand des Denkens werden kann, das denkt der Verſtand nach ſeinen unveränderlichen Geſezen. Nun aber denkt der Verſtand in ſeinen Aeußerungen auch ſich ſelbſt und eben ſo unſre ganze menſchliche Vorſtellungsart, Sinn, Verſtand und Vernunft. Zu den Geſezen, nach welchen der Verſtand Alles denkt, was er zu faſſen vermag, gehört als leztes Grundgeſez die Regel der Möglichkeit. Nach dieſer Regel denken wir denn auch unſre Vorſtellungskraft. So entſteht die Frage: „Iſt denn unſre menſchliche Vorſtellungsart die einzig-mögliche? Was wahr iſt für uns, ſollte das nicht für anders erkennende Weſen falſch ſeyn können?“

Septimius.

So kommen wir alſo noch ein Mahl auf den Anfangspunct deiner Lehre zurück!

Theophranor.

Nicht, um zu wiederhohlen, worüber wir ſchon eins geworden ſind; nur, um die Möglichkeit eines Zweifels an der Vernunftwahrheit aus dem Begriffe der Möglichkeit ſelbſt zu entwickeln. Die Skepſis weiß nicht, was ſie will, wenn ſie das Daſeyn der Dinge außer uns bezweifelt, ſo lange ſie mir die Gewißheit meines Selbſt nicht nehmen kann, das ich von jeder Einwirkung auf mich ſelbſt unterſcheide. Sie weiß eben ſo wenig, was ſie will, wenn ſie mir die Wahrheit meines Gefühls deßwegen verdächtig zu machen ſucht, weil andern Weſen die Welt vielleicht anders fühlbar wird. Sehr Recht aber hat die Skepſis, wenn ſie Urtheile, die nicht aus dem Eindrucke der Dinge, nicht aus dem Bewußtſeyn meines Selbſt, ſondern aus meiner menſchlichen Vorſtellungsart entſpringen, nicht für Urtheile gelten läßt, die über das Weſen der

Welt und meines Selbſt entſcheiden könnten. Alle Wahrheit der Denkgeſeze iſt menſchliche Wahrheit; nothwendig und unwiderſprechlich für menſchlich-erkennende, aber nicht deßwegen auch für alle mögliche Weſen. Selbſt der Begriff der Möglichkeit hebt mich nicht in eine fremde Welt. Und wenn ich mir mögliche Weſen, die eine andere Vorſtellungskraft haben, denke, ſo hat ſelbſt dieſer Gedanke nicht die mindeſte Beziehung auf die Wirklichkeit ſolcher Weſen.

Septimius.

Wie ſoll ich dieſes faſſen?

Theophranor.

Der Verſtand ſpielt mit einem leeren Regelbegriffe, wenn wir das Mögliche denken, ohne es zu beziehen auf etwas Wirkliches, das wir ſchon kennen. Wenn ich denke: „Es iſt etwas möglich,“ ſo heißt dieſes weiter nichts, als: „Es iſt denkbar,“ das heißt: „Wenn es in ſich wirklich iſt, ſo kann es für mich erkennbar werden.“ Mit dieſem Gedanken bin ich alſo dem innern Grundſtoffe der Welt auch nicht einmahl in der Ahndung näher gekommen. Denn daraus, daß ein Ding, als Erſcheinung in der Körperwelt, für mich erkennbar werden kann, *wenn* im Grundſtoffe der Welt etwas iſt, das einen gewiſſen Eindruck auf meinen Sinn machen könnte, folgt doch noch nicht, daß ich nun weiß, im Grundſtoffe der Körperwelt iſt das gedachte Etwas wirklich vorhanden.

Septimius.

Eine *innere* Möglichkeit der Dinge, willſt du ſagen, ſezt eine erdachte Wirklichkeit voraus.

Theophranor.

Sage lieber: Der Begriff einer innern Möglichkeit, wenn er jemahls etwas bedeuten könnte, würde den Begriff der Wirklichkeit des Möglichen voraus ſezen. Unſer Menſchenverſtand ſteht ſtill vor ſolchem Widerſinne. Nimm ein leichtes Beyſpiel zur Erhohlung! Hältſt du geflügelte Schlangen, etwa von der Art, wie der Drache war, deſſen Zähne Cadmus in Furchen ſäete, für möglich oder unmöglich?

Septimius.

Ich muß wohl ſagen: „Für möglich.“ Denn ich kann mir ſo ein Ungeheuer vorſtellen. Es iſt nichts Widerſprechendes in der Zuſammenſezung einer Schlangengeſtalt mit zwey Flügeln.

Theophranor.

Biſt du alſo der Meinung, daß in der Natur Kräfte wirken, durch welche eine ſolche Zuſammenſezung zu Stande kommen kann?

Septimius.

Ich kann mir ſolche Kräfte denken.

Theophranor.

Das kann ich mit dir. Die Rede war aber zuerſt von dem Drachen, nicht von den Kräften der Natur. Jedes Ding in der Natur iſt für uns eine Erſcheinung, und wird von uns nothwendig gedacht als die Wirkung einer Kraft oder Urſache. Will ich alſo die Möglichkeit eines Dinges in der Natur annehmen, ſo muß ich voraus ſezen — Was?

Septimius.

Die Wirklichkeit der Kräfte, durch welche das Ding möglich werden ſoll?

Theophranor.

Ich ſehe keine andere Auskunft; denn in deinen Gedanken liegt doch keine nothwendige Beziehung auf das Weſen der Welt. Daraus, daß das Bild einer geflügelten Schlange in deine Vorſtellungsart paßt, daß du nicht gelernt, daß die Kette der Urſachen und Wirkungen in der wirklichen Welt jemahls einen wirklichen Drachen ins Daſeyn befördern könne. Jede als in ſich möglich gedachte Wirkung ſezt eine als wirklich gedachte Urſache voraus. Mit Grunde ſag' ich: „Es iſt möglich, daß der Himmel morgen heiter ſeyn wird." Die Urſache der möglichen Heiterkeit, das Sonnenlicht, iſt mir als wirklich gegeben. Aber eine Möglichkeit, die über eine lezte *erkannte* Urſache hinaus reichen ſoll, iſt ein leerer und nichtiger Begriff, aus welchem ſich nicht ein einziges haltbares Urtheil bilden läßt.

Septimius.

Aber ich kann mir ja auch Urſachen und Kräfte als möglich denken!

Theophranor.

Denken! Wer will dich daran hindern? Nur mit allem Denken bringſt du nicht heraus, ob das, was du denken kannſt, auch im Weſen der Welt wirklich ſeyn kann. Wenn ich ein Ding beurtheile nach der Regel der Möglichkeit, ſo iſt nichts zu erinnern gegen die Regel. Aber um etwas mit Grunde beurtheilen zu können, muß ich doch vorher wiſſen, daß es iſt. Erdenke ich mir aber ein Ding, ſo mag ich es beurtheilen nach welcher Regel ich will; es iſt und bleibt ein Gedankending, ein Nichts, ohne allen Bezug auf das Weſen der Welt, das ich entdecken möchte.

Septimius.

Es wäre alſo nicht möglich, daß ſtatt dieſer wirklichen Welt eine andere ſeyn könnte?

Theophranor.

Möglich im richtigen Sinne; das heißt, denkbar im Menſchenverſtande. Ob aber nicht dieſe wirkliche Welt in ſich die einzig-mögliche iſt, davon weiß ich nichts. Hebe den Begriff der menſchlichen Vorſtellungsart auf; und dein ganzer Begriff der Möglichkeit verſchwindet.

Septimius.

Ich faſſe deine Lehre. Aber ich kann mich noch nicht darein finden. Was ich mit meinem Menſchenverſtande für unmöglich erkenne, ſoll das in ſich möglich ſeyn?

Theophraner.

Was erkennſt du denn für unmöglich?

Septimius.

Was ſich widerſpricht, in meinen Gedanken ſich ſelbſt aufhebt.

Theophraner.

Nenne mir ſo etwas! Die Unmöglichkeit hat auch ihre Grenzen. Die Prüfung des eiſernen Goldes hat es bewieſen.

Septimius.

Ein viereckiger Zirkel, iſt der in ſich etwas Mögliches?

Theophraner.

Iſt denn ein Zirkel überhaupt Etwas?

Septimius.

— Freylich nur eine Begrenzung im Raume; ein Etwas in meiner Vorſtellung.

Theophranor.

Alſo! —

Septimius.

Ich widerlege mich ſelbſt ſchon.

Theophranor.

So will ich in deinem Nahmen noch einige Worte der Verdeutlichung hinzu fügen. Da aus unſrer Vorſtellungskraft der Begriff der Möglichkeit unmittelbar hervor geht, ſo erkennen wir für unmöglich, was den einzigen Bedingungen widerſpricht, unter denen wir des Erkennens fähig ſind. Wir können es denken, aber immer nur als Widerſinn. So iſt es unmöglich, daß jemand im Ernſte ſein eignes Daſeyn bezweifelte; denn zu allem Erkennen, auch zum Zweifeln über die Gewißheit des vermeintlich Erkannten, gehört zuerſt ein erkennendes Weſen. So iſt es ferner unmöglich, daß jemand an Wahrheiten zweifelte, die unſrer Vorſtellungsart ſelbſt angehörig ſind, weil wir nur durch unſre Vorſtellungsart, alſo nur eben dieſen Wahrheiten gemäß, des Erkennens und Zweifelns fähig ſind. So iſt es endlich unmöglich, daß jemand ſich überredete, er habe nichts gefühlt, wo er wirklich etwas gefühlt hat, es müßte denn ſeyn, daß er ſein Bewußtſeyn betäubte; denn alles Erkennen der Dinge dieſer Welt hebt mit dem Gefühle an. Nach dieſer dreyfachen Anwendung des Begriffs der Unmöglichkeit urtheile ich richtig; aber ich komme nie über meine Vorſtellungsart hinaus, und bringe mit meinem Verſtande nicht durch ins Weſen der Welt.

Septimius.

Das heißt: Ich komme mit dem Verſtande nicht weiter als mit den Sinnen!

Theophraner.

Mit meinen Gedanken über das Mögliche und Unmögliche wenigſtens gewiß nicht. Ob uns die übrigen Denkgeſeze vielleicht weiter führen, wollen wir nach und nach lernen. Zunächſt an die Regel der Möglichkeit ſchließen ſich die beyden Regeln der Nothwendigkeit und der Wirklichkeit.

keit. Wenn jene heißt: Möglich iſt, was unſrer Vorſtellungsart nicht widerſpricht; wie druckſt du die Regel der Nothwendigkeit aus?

Septimius.

Nothwendig? Das bedeutet denn auch wohl nichts mehr als menſchlich-nothwendig?

Theophranor.

Nothwendig iſt jede Wahrheit, deren Gegentheil den Geſezen unſrer Vorſtellungsart widerſprechend, alſo unmöglich iſt. Genügt dir dieſe Erklärung?

Septimius.

Wenn der Begriff der Unmöglichkeit jenſeit meiner Vorſtellungsart ein leerer Begriff iſt, ſo kann freylich auch die Nothwendigkeit nichts in ſich Wirkliches betreffen!

Theophranor.

Ich ſagte: Nothwendig iſt jede Wahrheit, u. ſ. w. Warum ſagte ich nicht: Nothwendig

dig iſt jedes Ding, deſſen Gegentheil unmöglich iſt?

Septimius.

Ich glaube, ich errathe dich. Du wirſt mir beweiſen, daß, ſo widerſinnig es auch unſern Weltergründern lauten mag, im Begriffe des Nothwendigen weniger enthalten iſt als im Begriffe des Wirklichen.

Theophraner.

Und du wirſt mir faſt ſo weit vorgreifen, daß ich dir nur erläutern darf, was du dir ſelbſt beweiſeſt. Alle Denkgeſeze, die wir nach und nach kennen lernen werden, bedeuten ein richtiges Verhältniß unſrer Gedanken, nicht aber einen Gegenſtand des Denkens. Wenn ich alſo ſage: „Was ich jezt denke, iſt möglich“, ſo heißt dies in der geläuterten Sprache des Verſtandes nichts mehr als: „Mein Gedanke iſt möglich als ein richtiger Gedanke.“ — Was heißt es alſo, wenn ich ſage: „Was ich jezt denke, iſt nothwendig“?

Septimius.

Mein Gedanke iſt nothwendig? —

Theophraner.

Nothwendig, wenn ich richtig denken will. Wer eine Wahrheit der Mathematik bezweifelt, der hebt eine Regel des menſchlichen Denkens auf. Wir müſſen ihm den geſunden Verſtand abſprechen, oder Verzicht thun auf unſern eigenen. Alle mathematiſche Wahrheiten ſind nothwendig, weil ſie unabtrennlich zuſammen hängen mit menſchlicher Vorſtellungsart. Alle Wahrheiten, die wir jezt als Denkgeſeze aufzufinden ſuchen, ſind nothwendig, weil die Möglichkeit des menſchlichen Denkens auf ihnen ruht. Aber auch in der Regel der Nothwendigkeit iſt kein Gegenſtand des Denkens gegeben. Wende ich ſie an auf die Natur, ſo geſchieht es unter der Vorausſezung, die bey allen Naturuntheilen gilt: „Wenn die erkannten Naturkräfte fortfahren, ſo zu wirken, wie bisher; oder, wenn ich ſie wirklich erkannt habe." Bleibt der Lauf der Himmelskörper in ſeiner unveränderten Ordnung ſich gleich, ſo iſt es nothwendig, daß die Sonne morgen weiter nördlich aufgehe als ſie heute aufging; denn wir ſind noch im Frühlinge. Ob aber der Lauf der Himmelskörper ewig unveränderlich iſt, wer giebt mir davon Nachricht und Kunde?

Septimius.

Ich muß mich alſo jeden Augenblick auf einen Stillſtand der Sonne gefaßt machen!

Theophranor.

Auf alles Mögliche. Aber eben deßwegen, weil wir nicht wiſſen, ob das, was ich als möglich denke, auch in der Natur möglich iſt, macht der bloße Gedanke der Möglichkeit einer geſunden Seele nicht die kleinſte Beſorgniß. Was wirklich iſt in der Natur, erfahre ich durch Beobachtung. Ein gleichförmiges Wiederkehren der Naturbegebenheiten im Ganzen giebt mir die Erwartung, daß, fürs erſte wenigſtens, Alles ſo fortgehen werde, wie es bisher gegangen iſt.

Septimius.

Das iſt denn aber eine mißliche Erwartung!

Theophranor.

Und doch eine vernünftige, oder vielmehr in dieſer Körperwelt die einzig-vernünftige. An das

Wirkliche uns zu halten ſind wir angewieſen durch Sinn, Bedürfniß und wiederhohlte Erfahrung. Ob der Gang der Natur, den ich erkannt habe, unveränderlich derſelbe iſt, weiß ich nicht und kann es nicht erfahren. Aber eben ſo wenig kann ich mit Grunde annehmen, daß er es nicht iſt. Das wohlgegründete Gefühl der Erwartung läßt ſich nicht irre machen durch den Begriff einer auf gar nichts gegründeten Möglichkeit. Das Urtheil: „Wenn alle gemachte Erfahrungen richtig ſind und Alles ſo geht wie bisher, ſo iſt es nothwendig, daß morgen die Sonne nördlicher aufgehe,“ wird bequemer im Gebrauche, wenn man es um ſeine erſte Hälfte verkürzt, und die Vernunft verliert nichts bey dieſer Verkürzung, wenn man ein für alle Mahl überzeugt iſt, daß ſie ſich von ſelbſt verſteht.

Septimius.

Es giebt alſo keine ewige und in ſich nothwendige Geſeze der Natur?

Theophranor.

Verſenke dich, wenn du kannſt, in das Weſen der Natur, und bringe dir und mir eine Antwort von da zurück! Menſchliches Denken kann dir weder zum Ja noch zum Nein verhelfen. Unbedingte Nothwendigkeit in den Geſezen der Natur gilt aber für uns, in ſo fern uns die Natur nur unſrer menſchlichen Vorſtellungsart gemäß erkennbar werden kann.

Septimius.

Ein nothwendiges Weſen alſo iſt —?

Theophranor.

Iſt ein Begriff, zu deſſen Gültigkeit außer mir noch etwas mehr erfordert wird, als daß ich ihn denke.

Septimius.

Wenn ich nun aber, wie in einigen Schulen gelehrt wird, das Wirkliche nicht anders denken kann als unter der Vorausſezung der Nothwendigkeit von Etwas, was es nun auch ſey?

Theophraner.

Wird etwas dadurch wirklich, daß du dir es als wirklich denkſt?

Septimius.

Das freylich nicht; aber —

Theophraner.

Wie lautet der Grundſaz der Wirklichkeit in deinem Verſtande?

Septimius.

— Weiß es der Geiſt der Wahrheit! Ich finde mich nicht durch bis zu einem ſolchen Grundſaze.

Theophraner.

Du wirſt doch wiſſen, an welche Regel dein Verſtand ſich hält, wenn du urtheilſt: „hier iſt etwas wirklich"? Oder ſollteſt du das Mögliche und das Nothwendige beſſer kennen als das Wirkliche?

Septimius.

Dann könnte ich mich wohl gar eines Götterverſtandes rühmen. — Wirklich nenn' ich in der Erfahrung das Fühlbare. Aber Wirklichkeit und Fühlbarkeit ſind doch unmöglich einerley!

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Mir wird bange, wenn du fragſt: „Warum nicht?“ Aber nach meiner innigſten Ueberzeugung reicht der Begriff der Wirklichkeit über den Begriff der Fühlbarkeit hinaus.

Theophranor.

Auch nach der meinen. Und doch bin ich zugleich überzeugt, daß da, wo mich die Erfahrung verläßt, auch der Begriff der erkennbaren Wirklichkeit ein leerer Begriff iſt.

Septimius.

Der erkennbaren? Was willſt du mit dieſem Beyworte?

Theophranor.

Dir die Verwirrung bemerklich machen, in die der Verſtand ſich verwickelt, ſo bald er ſich zur Beſtimmung der Wirklichkeit mit dem Denkbaren

ren begnügt. **Das Denkbar-wirkliche**, im Gegenſaze mit dem **Erkennbar-wirklichen**, iſt es nicht eben daſſelbe, das ich mit einem andern Worte das Mögliche nenne? — Mit dem Begriffe des Möglichen komme ich nicht über meine menſchliche Vorſtellungsart hinaus. „Es iſt etwas möglich,“ heißt eben ſo viel, als: „Ich denke mir etwas, als könnte es wirklich ſeyn.“ Was heißt aber: „Ich denke mir etwas als wirklich“? Nichts anderes als: „Ich ſeze in meinen Gedanken etwas, als wäre es wirklich.“ Damit finde ich denn doch nicht, daß dieſes von mir gedachte Etwas in ſich wirklich iſt. Will ich aber auch Verzicht thun auf Kenntniß der innern Wirklichkeit eines Dinges, ſo habe ich mit meiner denkbaren Wirklichkeit nicht einmahl gefunden, ob dieſes gedachte Etwas für mein Gefühl wirklich werden kann. Ich habe alſo nur mit **Gedanken** geſpielt, indem ich den Begriff der **Wirklichkeit**, den mein Verſtand auf etwas außer meiner Vorſtellungsart bezieht, in den leeren **Begriff** der Möglichkeit hinüber trug.

Septimius.

Wie lautet denn aber der Grundſaz der Wirklichkeit nach deiner Lehre?

Theophranor.

Kurz und leicht verſtändlich, wie ihn die Vernunft in ihren ſichern Schuz nimmt: *Was ich erkenne, iſt wirklich.*

Septimius.

Was ich erkenne? Nichts weiter? Alſo da, wo ich nichts erkenne, wäre nichts? Jeder Tag kann mir ja den Eindruck bringen von etwas, das ich bis dahin noch nicht kannte! Und was der Eine geſehn und gehört hat, iſt oft dem Andern fremd geblieben! Iſt alſo das Wirkliche alle Tage etwas anderes und für jedermann etwas anderes?

Theophranor.

Das Wirkliche hält ſich nicht an dieſen oder jenen Tag, nicht an dieſen oder jenen Beobachter. Jeder möglichen Erfahrung ſteht der Bezug auf das Denkgeſez der Wirklichkeit offen. Dieſes Denkgeſez gilt durch ſich ſelbſt, ſchränkt alſo die Bedeutung der Wirklichkeit nicht auf irgend eine beſondere Erfahrung ein, und ſagt nicht aus, daß da, wo ich nichts erkannt habe, nichts wirklich ſey, ſondern nur, daß ich nicht behaupten kann, es ſey etwas wirklich, wo ich nichts erkannt habe. Zum Begriffe der Wirklichkeit, den der Verſtand aufſtellt, muß noch etwas hinzu kommen, wenn die Vernunft annehmen ſoll, ich habe Einſicht gewonnen.

Septimius.

Und dies wäre der Schlüſſel zum Räthſel des Erkennens und Einſehens?

Theophranor.

Stelle deine Vernunft auf die Probe! Nie wirſt du ſie zum Geſtändniſſe bringen, daß ein Ding deßwegen wirklich ſey, weil du es dir als wirklich denkſt. Denn es hängt ja nur von deinem Einfalle ab, dir alles Mögliche als wirklich zu denken. So bald aber ein Natureindruck deinem Bewußtſeyn gegenwärtig wird, und dein Verſtand ihn in ſeine Regel faßt, dann denkſt du nicht nur etwas als wirklich, ſondern du ſchließeſt den Begriff der Wirklichkeit an etwas außer deinen Gedanken: du erkennſt etwas. Das Denkbar-wirkliche iſt im Verſtande begrenzt wie das Mögliche, mit dem es zuſammen fällt. Das Erkennbar-wirkliche aber läßt ſich durch den Verſtand nur in ſo fern begrenzen, als nichts für uns erkennbar werden kann, was nicht in unſre menſchliche Vorſtellungsart ſich fügt. Wie viel aber des Grundſtoffes der Natur außer uns ſeyn mag, und wie mancherley Eindrücke er uns noch geben kann; dies zu wiſſen, müßten wir durchdringen können durch die Welt unſrer Sinne in ihren Grundſtoff. Daß ſo etwas unmöglich iſt, haben wir in unſrer erſten Nacht gefunden.

Septimius.

Das Eigentlich- und in ſich wirkliche iſt alſo etwas, wovon wir gar nichts wiſſen noch wiſſen können!

Theophranor.

Außer, daß es Etwas iſt. Der Regelbegriff der Wirklichkeit ſchließt ſich zunächſt an die Welt meiner Vorſtellungen, in ſo fern ſich meine Vorſtellungen auf Natureindrücke gründen. Weil ich aber keine Natureindrücke erleben könnte, wenn nicht außer meinem Bewußtſeyn etwas wäre, das auf mich wirkt, ſo dringe ich mit dem Begriffe der Wirklichkeit an das äußerſte Ende meiner Vorſtellungsmöglichkeit und gewinne den Begriff von einem in ſich wirklichen Grundſtoffe der Welt.

Septimius.

Ich ſoll alſo nicht annehmen, daß des in ſich Wirklichen mehr iſt als des Menſchlich-wirklichen, oder deſſen, das mir erkennbar werden kann?

Theophranor.

Warum nicht *annehmen*, wenn es dir ſo gefällt? Aber zu *behaupten*, daß es ſo ſey, müßteſt du dich durch deine menſchliche Vorſtellungsart erheben über eben dieſe Vorſtellungsart. Das wirſt du doch nicht verſuchen wollen?

Septimius.

Aber wenn ich etwas annehmen kann, weil es mir ſo gefällt, ſo kann ich ja auch hin und her denken, ſo lange es mir gefällt, Meinungen in Vorſchlag bringen, und ſie ſelbſt bezweifeln!

Theophranor.

Wenn grundloſe Meinungen dir gefallen, Erdenke dir, wenn du Luſt haſt, ein Reich der Dämonen; theile es in Provinzen ein; laß es verwaltet werden von Fürſten der Geiſter; nimm unter den niedern Geiſtern Irrungen und Streitigkeiten an; laß dieſe Streitigkeiten durch einen Richter der Dämonenwelt geſchlichtet werden zu Gunſten des einen und nicht des andern Geiſtes! Denke und meine darüber, was du willſt!

Septimius.

Ob es Dämonen giebt, weiß ich nicht. Daß es aber einen Grundſtoff der Welt außer mir giebt, weiß ich, deiner Lehre gemäß. Eine Meinung über den Umfang dieſes Grundſtoffs wäre alſo nicht grundlos.

Theophranor.

Und worauf gründete ſie ſich?

Septimius.

Auf die Wirklichkeit des Erkannten.

Theophranor.

Die aber doch nur auf das Erkannte ſich bezieht, und weiterhin gedacht ein leerer Begriff iſt! Keinesweges, mein Sohn, kann die Begrenzung menſchlicher Einſicht eine Begrenzung des innern Weſens der Welt bedeuten. Aber eben deßwegen, weil ich vom innern Weſen der Welt gar nichts weiß noch wiſſen kann, iſt alles Meinen darüber ohne Bedeutung. Ob die Phantaſie Bilder, oder ob der Verſtand Begriffe willkührlich zuſammen ſtellt, iſt für die Vernunft gleich eitel. Träumen iſt kein Sehen; willkührliches Denken iſt kein Einſehen. Eine Meinung, die das Gebieth der möglichen Einſicht überſliegt, iſt ein Nichts, gedacht als Etwas.

Septimius.

Auch das vernünftige Meinen hat alſo ſeine Grenzen!

Theophranor.

Und dieſe zu berichtigen, ſind wir jezt nicht minder beſchäftigt, als die Möglichkeit der menſchlichen Einſicht zu prüfen. Daß etwas wirklich iſt

jene

jenſeit der Erfahrung, folgt aus dem Begriffe einer möglichen Erfahrung. Aber ich weiß von dieſem Wirklichen nur, daß es auf mich wirkt. Denke ich weiter darüber, ſo iſt es ſo gut als ob ich träumte.

Septimius.

Ich hatte alſo nicht Unrecht, wenn ich die Lehre von dir erwartete, daß im Begriffe des Wirklichen mehr liegt als im Begriffe des Nothwendigen?

Theophranor.

Für den Verſtand gilt der Begriff des Nothwendigen mehr als der Begriff des Wirklichen. Denn als nothwendig denke ich mir einen Saz, den ich nicht wegdenken kann, ohne meine menſchliche Vorſtellungsart wegzudenken. Das Wirkliche kann ich in Gedanken aufheben, und doch meine Vorſtellungsart retten. Was gewinnt aber meine Vernunft bey dieſem Spiele? Beyde Denkgeſeze geben mir keine Einſicht, wenn ich ſie nicht auf Etwas anwende, daß mir außer ihnen gegeben iſt. Natureindrücke geben mir dieſes Etwas.

In ſo fern ich nun den Begriff der Wirklichkeit auf Natureindrücke ſo beziehe, daß ich ſie als Begründung menſchlicher Einſicht gebrauche, iſt das Wirkliche mehr als das Nothwendige.

Septimius.

Wie entſcheideſt du denn über das Daſeyn eines nothwendigen Weſens, es mag nun die Welt oder ein Weltvater ſeyn?

Theophranor.

Aus dem leeren Begriffe der Nothwendigkeit, den wir jezt gewürdigt haben nach ſeinem wahren Gehalte, entſcheidet die Vernunft gar nichts darüber.

Septimius.

Ein nothwendiges Weſen iſt alſo doch möglich?

Theophranor.

Es widerſpricht keinesweges der menſchlichen Denkart. Das iſt alles, was ſich darüber urtheilen läßt, wenn der Verſtand nicht außer ſich ſelbſt eine Begründung ſeines Urtheils findet. Ueberhaupt, mein Sohn, iſt die Vermeſſenheit, mit welcher manche Gedankenkünſtler über die Grenzen

zen der möglichen Einſicht ſich hinaus wagen, einer richtigen Denkart nicht mehr widerſprechend als die Verwegenheit einer andern Gattung von Demonſtratoren, die nichts für möglich wollen gelten laſſen, was ihre Sinne nicht berührt hat. Wie viel Widerſinn iſt nicht ſchon ausgeſprochen worden zur Behauptung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ſo genannter Wunder!

Septimius.

Du hältſt wohl gar Wunder für möglich?

Theophranor.

Wenn eine Begebenheit denkbar iſt, ſo liegt in meiner Vernunft kein Grund, ihre Möglichkeit in der Welt abzuläugnen.

Septimius.

Eine Begebenheit, die den Naturgeſezen widerſpricht, iſt die denkbar?

Theophranor.

Daß unſer Begriff von Naturgeſezen ſich an die Erfahrung hält, mit der Erfahrung einer unbeſtimmten Erweiterung unterworfen iſt, das Ganze der Natur aber nie erſchöpft, iſt das nicht gewiß?

Septimius.

Allerdings gewiß. Wenn ſich etwas in der Natur wirklich zugetragen hat, was einem Lehrſaze unſrer bis dahin gültigen Naturkunde widerſpricht, ſo muß ſich der Lehrſaz nach der neuen Erſcheinung bequemen, nicht die Erſcheinung nach dem alten Lehrſaze. Aber, lieber Vater, ſoll ich deßwegen an alles Unerhörte, Unnatürliche und allen meinen Erfahrungen Widerſprechende wirklich glauben?

Theophranor.

Annehmen, daß Wunder, Begebenheiten, die unſrer Erfahrung widerſprechen, möglich ſind, und glauben, daß dieſe oder jene Begebenheit ſich wirklich zugetragen habe, iſt das einerley?

Septimius.

Das wohl nicht. Aber wenn mir nun ein Wundermann dergleichen Begebenheiten für wirklich anzuerkennen zumuthet, was ſoll ich mit ihm machen?

Theophranor.

Ihn laſſen bey ſeinem Glauben.

Septimius.

Und was ſoll ich ſelbſt glauben?

Theophranor.

Das Wahrſcheinlichſte. So bald von dem, was gewöhnlich geſchieht, die Rede iſt, hat alle Philoſophie der Gewißheit ein Ende. Haſt du ſelbſt eine Begebenheit wirklich erlebt, die deiner Naturkunde widerſpricht, ſo werden alle Philoſophen dir die Gewißheit deiner Wahrnehmung nicht ausreden. Behauptet ein Anderer, ſo etwas erlebt zu haben, ſo wirſt du ſehr thöricht ſeyn, wenn du ſeine Wahrnehmung mit Begriffen vernichten willſt. Unmittelbare Erfahrung gilt mehr als alle Urtheile und Schlüſſe. Kommt aber eine angebliche Begebenheit als Nachricht zu dir, vielleicht als Nachricht aus der dritten und vierten, oder gar aus der tauſendſten Hand, ſo kann dir niemand mit Grunde zumuthen, deine unmittelbare Erfahrung Lügen zu ſtrafen durch einen Geſchichtsglauben, der ſich nur an mittelbare Erfahrung hält.

Septimius.

Wenn ſich nun aber ein Anderer geneigt fühlt, ſeinen Geſchichtsglauben weiter auszudehnen als ich den meinen?

Theophranor.

So mache dich darauf gefaßt, daß du in denſelben Fall kommen kannſt. Die angeblichen Regeln des Geſchichtsglaubens mögen nützlich ſeyn; aber ſie ſind ſehr unvorgreiflich. Menſchliches Zutrauen hält ſich an menſchliches Mitgefühl. Geſchichtsglaube iſt ein Zutrauen zu der Aufrichtigkeit eines Menſchen, in deſſen innerer Sinnesart, ſo viel ich davon annehmen kann, ich mehr oder minder mich ſelbſt erkenne. Ich traue alſo mir ſelbſt in ihm. Der Begriff der innern Möglichkeit kann ſo wenig der mittelbaren Erfahrung vorgreifen, als der unmittelbaren. Nach der Regel der Wahrſcheinlichkeit meinen Geſchichtsglauben zu leiten, weiſet mich die Vernunft an; denn ich kann über alle Wahrheit der Geſchichte nicht anders urtheilen als nach der Regel der Wahrſcheinlichkeit. Aber dieſe unentbehrliche Regel iſt ſelbſt ſo unſtät wie die Erfahrung, von der ſie ausgeht.

Septimius.

Aber, lieber Vater, wenn ich annehme, Wunder ſind möglich; gebe ich dann nicht über die Regel der Wahrſcheinlichkeit und Erfahrung hinaus?

Theophranor.

Gewiß, ſo bald du etwas behaupteſt, was du nicht einzuſehen vermagſt; nicht aber, wenn du die ganze Frage als unbeantwortlich von dir weiſeſt. Um die Möglichkeit der Wunder in Bezug auf das Weſen der Welt behaupten zu können, müßteſt du eingedrungen ſeyn in das Weſen der Welt. Aber um ſie abläugnen zu können in eben dieſem Bezuge, bedürfteſt du nicht minderer Kenntniß von dem, was menſchliche Denkart nicht faßt. Wo du auch einen Ausweg ſuchen magſt; du biſt eingeſchloſſen in den Kreis der Erkennbarkeit. Statt zu ergründen, was jenſeits möglich iſt, entdeckſt du nur, daß ſelbſt dieſſeits die

Möglichkeit des Urtheilens ihr erkennbares Ende hat.

Septimius.

Meine Vernunft will ſich noch nicht gewöhnen an dieſes unbedingte Verſtummen. Auch den, der ſich rühmt, ein Uebermenſch zu ſeyn und durch Kräfte, die uns armen Schülern der Vernunft nicht gegeben ſind, mit Geiſtern und Genien zu unterhandeln, auch den ſoll ich glauben und lehren laſſen?

Theophranor.

Auch den. Nie wird er dir, ſo lange du der Vernunft getreu bleibſt, beweiſen können, daß er wirklich ein Uebermenſch ſey, wie er zu ſeyn glaubt oder behauptet. Aber nie wirſt auch du beweiſen können, daß er es nicht ſey; bis Thatſachen ihn als einen Verrückten oder als einen Betrüger verrathen. Mit gutem Grunde wirſt du ein Mißtrauen gegen ihn faſſen, weil die meiſten angeblichen Uebermenſchen durch Wahnſinn und Gaukeley ſich als ſchlechte Menſchen bewährt haben. Aber wenn auch Tauſende von ihnen als Betrüger wären erfunden worden, ſo folgt daraus nicht, daß der Tauſend und erſte nicht, ſeiner Vernunft unbeſchadet, durch eine Eindrucks- und Faſſungsgabe, wovon du und ich keine Vorſtellung haben, etwas wahrnehmen könne, was außer ihm niemand wahrnimmt. — Denke dem weiter nach, und laß uns jezt die drey entdeckten Grundgeſeze des Denkens noch an drey andere ſchließen, die im Gebrauche mit jenen zuſammen fallen, an ſich aber nur eine Regel der Fühlbarkeit ſind. Nach den Denkgeſezen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beurtheilen wir das unmittelbare Verhältniß unſrer Vorſtellungen zu unſerm Bewußtſeyn, indem wir zweifeln, uns überzeugen, und ſelbſt die Unmöglichkeit einer andern Ueberzeugung faſſen. Dieſes Verhältniß übertragen wir in Gedanken auf den Begriff von einem erkennbaren Gegenſtande, und nennen dieſen Gegenſtand möglich, oder wirklich, oder nothwendig, ohne dadurch in ſein Inneres einzudringen, alſo ohne ihn dem Weſen nach näher kennen zu lernen. Unterdeß beziehen ſich dieſe Regeln auf das Erkennbare überhaupt. Ob außer dem Fühlbaren noch etwas erkennbar iſt, dürfen wir nicht eher entſcheiden, bis wir den ganzen Verſtand verſtanden und ſelbſt die Vernunft nach einer allumfaſſenden Schlußregel der Vernünftigkeit geprüft haben.

Septimius.

Viel Mühe wirſt du nicht mehr aufwenden dürfen, um mich zu überzeugen, daß außer dem Fühlbaren für uns Sinnengeſchöpfe nichts erkennbar iſt.

Theophranor.

Feſte Ueberzeugung muß dem Zweifel auch nicht den kleinſten Winkel zum Verſtecken einräumen. Nach dem Geſeze der Möglichkeit kann ich mir unter dem Erkennbaren wenigſtens noch etwas anderes denken als das Fühlbare. Bezieht aber unſre Menſchenvernunft die Verſtandesregeln des Zweifels und der Ueberzeugung auf das Fühlbare allein, ſo entdecken wir noch ein Mahl drey unwiderſprechliche Grundſäze, die wir für Denkgeſeze annehmen müſſen, weil ſie allem möglichen Denkens in der Erfahrung zum Grunde liegen.

Septimius.

Und wie faſſeſt du ſie in Worte?

Theophranor.

Wo ich etwas fühle, da iſt etwas wirklich. So beſtimmt ſich zulezt alle Erfahrungswirklichkeit. **Wo ich nichts fühle, da iſt in meiner Erfahrung nichts wirklich.** So gewinne ich den Begriff der Leere und des Nichts, den mir die Erfahrung allein nicht geben kann, weil Nichts ſich nicht fühlen und auch nicht vom Verſtande als Ding oder Eigenſchaft eines Dinges aus einem Gefühle entwickeln läßt. **Wo ich nicht deutlich fühle, weiß ich nicht, was ich in der Erfahrung erkenne.** Durch dieſes Denkgeſez gewinne ich den Begriff der Unbeſtimmtheit, der oft mit dem Zeitbegriffe der Unendlichkeit verwechſelt wird. — Haſt du Einwendungen gegen die Unwiderſprechlichkeit der aufgeſtellten Regeln?

Septimius.

Du befeſtigſt Glied an Glied zu einer Kette, mit der du meinen Verſtand auf immer in Feſſeln legen wirſt.

Theophraner.

Eine Meßkette, mein Sohn, iſt keine Feſſel. In zehn Tagen wirſt du dich, hoff' ich, noch mehr überzeugen, daß Geiſtesfreyheit ein Traum iſt, wenn ſie ſich nicht gründet auf Geiſtesſicherheit.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Fünfte Nacht.

„Weisheit des Menſchen! Wie enge umzirkelt iſt das Reich deiner Herrlichkeit! wie nichtig das Licht, das die Welt erleuchtet! Hoch richtet der Sohn der Schule ſich auf und dünkt ſich den Geiſtern einer höhern Welt näher, weil er in Regel und Ordnung faßt, was der Gemeinſinn in Bruchſtücken ſammelt. Und was iſt Regel und Ordnung? Ein gezwungenes Verſtandesſpiel, das die Phantaſie, gern oder ungern, mitſpielen muß, wenn ſie ſich mit dem Verſtande vertragen will; ein Nothbehelf der menſchlichen Faſſungskraft, die nach Einheit und Aehnlichkeit zuſammen künſtelt, was in ſich ſelbſt vielleicht auf ewig getrennt iſt. Denn unabhängig von der menſchlichen Gedankenform drückt das Weſen der Natur ſein Bild in mein Bewußtſeyn. Im Gefühle iſt Wirklichkeit; im Begriffe menſchlich-nothwendige Dichtung. Das Einzelne erkenne ich; das Einfache nicht. Wie der Mahler der Schönheit den zehn Schönſten der Stadt das Bild ſeiner Göttinn entſtahl; ſo findet der Mahler der Wahrheit, den ihr einen Philoſophen nennt, im Zerſtreuten das Einfache auf und faßt es nach den Geſezen des Denkens in ein unmaßgebliches Urtheil. Wie der Mahler der Schönheit mit aller ſeiner Kunſt das Bild ſeiner Göttinn nicht in ein athmendes Leben aufrufen konnte; ſo iſt auch alles Bemühen des Philoſophen umſonſt, ſeinem einfachen Begriffe Wirklichkeit anzudichten. Phantaſie und Verſtand, Traum und Einſicht unterſcheiden ſich nicht wie Schlafen und Wachen; nur wie Einfalt und Kunſt. Der Verſtand findet nichts; er nimmt an, was der Sinn für ihn gefunden hat, und bringt es in Verhältniſſe, die das Innere der Welt nicht betreffen. Der Verſtand iſt der Meiſter der Wiſſenſchaft; aber den Grund alles möglichen Wiſſens legt das Gefühl. Freue dich darum deiner Gabe, wahres von falſchem zu ſondern, du, deſſen Faſſungskraft für die Natur empfänglich, deſſen Bewußtſeyn ungetrübt iſt! Bilder der Phantaſie und Bilder der Leidenſchaft abzuſcheiden von der Wahrheit der Natur und der Wahrheit des Bewußtſeyns vermag nicht der Gedankenhaſcher, der Säze mit Säzen und Schlüſſe mit Schlüſſen erläutert, ohne aus ſich und in ſich zu blicken mit reinem Auge und unbeſtochenem Gefühle für das Ganze ſeines menſchlichen Standes.“ —

Waren es nicht eben dieſe Worte, in welche Septimius nach der vierten Unterredung mit dem Oberprieſter den Beſchluß ſeines eignen Nachſinnens faßte, ſo dachte er doch ungefähr daſſelbe. Die Selbſtbeſchränkung des menſchlichen Verſtandes war ihm ſo klar, und die Eitelkeit aller Speculationen, die ſich allein an Begriffe halten, ſo bemerklich geworden, daß er mehr aus Neugierde, als in der Erwartung wichtiger Lehren, ſeinen Lehrer nach zehn Tagen um die Mittheilung der ſechs übrigen höchſten Grundſäze des Verſtandes bath.

Theophranor.

Du haſt, wie ich merke, aus den beyden erſten Kammern des Verſtandes in die beyden lezten hinüber geblickt.

Septimius.

Vielleicht! Aber die Grundſäze, die dein Verzeichniß mit ſich bringt, habe ich doch nicht gefunden. Die einzige Regel der Urſache und Wirkung iſt mir zum Theil als ein Denkgeſez deutlich geworden; aber auch nur zum Theil.

Theophranor.

Von welcher Art ſollen die ſechs Grundſäze ſeyn, die wir noch ſuchen?

Septimius.

Sie ſollen ein äußeres Verhältniß erkennbarer Dinge zu unſrer Vorſtellungskraft ausdrucken.

Theophranor.

Und dieſes Ein Mahl in allgemeiner Beziehung und Ein Mahl in beſonderer Anwendung auf das Anſchauliche der Körperwelt. Auf die nothwendige Beurtheilung des Leztern muß das Geheimniß

heimniß der mathematiſchen Wahrheit ſich gründen. Denn die Vorſtellungen des Raums und der Zeit enthalten zwar die Bedingungen der Mathematik, aber nicht die unwiderſprechlichen Grundſäze, die der Verſtand im Bezuge auf dieſe Bedingungen feſt ſezt. Welches iſt der Grundbegriff aller Wiſſenſchaft des Rechnens und Meſſens?

Septimius.

Der Begriff der Größe.

Theophraner.

Kannſt du ein anſchauliches Ding denken ohne dieſen Begriff?

Septimius.

Unmöglich.

Theophraner.

Und kannſt du Größe anders denken als in Beziehung auf Maß und Zahl?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophraner.

Und Maß und Zahl beziehen ſich zunächſt auf Raum und Zeit. Wüßten wir nun nur, durch welche geheime Kunſt der Verſtand den Begriff der Größe ſo mit den Vorſtellungen des Raums und der Zeit vereinigt, daß die nothwendigen Grundſäze der Mathematik daraus hervor gehen! Wie ihm aber auch dieſes merkwürdige Werk gelingen mag; wir wiſſen, daß es ihm gelingt und daß alle Verhältniſſe der ſo genannten reinen Mathematik in der Anwendung auf das Wirkliche der Körperwelt unfehlbar zutreffen, weil wir nur unter den Bedingungen des Raums und der Zeit eine Vorſtellung von der Körperwelt haben. Wir wiſſen ferner, daß der Begriff der Größe im Bezuge auf alles Zählbare in die drey nothwendigen Unterbegriffe der Einheit, Vielheit und Allheit zerfällt, und im Bezuge auf das Ausgedehnte in die drey nothwendigen geometriſchen Ausmeſſungen, die wir Länge, Breite und Dicke nennen. So liegen denn auch aller Beurtheilung des Anſchaulichen in der Wirklichkeit drey höchſte

Säze zum Grunde, die wir für Denkgeſeze müſſen gelten laſſen, weil wir ohne ſie kein körperliches Ding beurtheilen können. In Eins zuſammen gefaßt drucken wir ſie mit den Worten aus: Alles Wirkliche der Körperwelt muß ſich in den drey geometriſchen Ausmeſſungen beurtheilen laſſen nach der Regel der Allheit, Vielheit und Einheit.

Septimius.

Alſo auch dieſes Fach ausgefüllt! Und wieder keinen Gedanken gewonnen, durch den ich mich höher heben könnte als meine Sinne mich tragen!

Theophranor.

Konnteſt du mehr erwarten von einem Grundſaze, der nur die lezte Regel der Beurtheilung alles Anſchaulichen ſeyn ſollte? Deſto mehr aber deuten die Verſtandesregeln der äußern Verhältniſſe alles Erkennbaren überhaupt darauf, daß der Verſtand ſich auch wohl ohne die Unterſtüzung der Sinne forthelfen könne; als ob das Erkennbare nicht zulezt Eins wäre mit dem Anſchaulichen. Dieſe Verſtandesregeln liegen in den drey Grundſäzen der **Weſentlichkeit**, der **Urſache und Wirkung**, und des **Wechſelbezugs alles Weſentlichen**. Was iſt weſentlich nach deinen Begriffen?

Septimius.

Weſentlich? Wir ſprachen ſchon ein Mahl davon, und ich machte kein Glück mit meiner Antwort.

Theophranor.

Ehe du ein Ding möglicher Weiſe beurtheilen kannſt, mußt du nicht voraus ſezen, daß dieſes Ding **iſt**?

Septimius.

Unvermeidlich.

Theophranor.

Wenn du denkſt: „Ein Ding iſt,“ biſt du dann der Meinung, daß es aufhöre zu ſeyn, ſo bald es deine Sinne nicht mehr berührt?

Septimius.

Je nachdem es fällt.

Theophranor.

Je nachdem es fällt? —

Septimius.

Daß irgend etwas aufhöre zu ſeyn, behaupte ich nie. Das Verſchwinden des Eindrucks aber erregt in mir bald die eine, bald die andere Vermuthung.

Theophranor.

Und worauf gründeſt du die Vermuthung, daß irgend etwas, das nicht mehr auf dich wirkt, aufgehört habe zu ſeyn?

Septimius.

Worauf ſoll ich die entgegen geſezte Vermuthung gründen, daß irgend etwas auch dann noch ſey, wenn es nicht mehr auf mich wirkt? Vermuthungen ſind unwillkührliche Spiele meines Gemüths.

Theophranor.

Nimmſt du doch deine verlaſſene Skepſis noch ein Mahl wieder auf? Vermuthung, wenn ſie etwas bedeuten ſoll, muß ausgehen von natürlich⸗menſchlicher Denkart, die ſich an die Wahrneh⸗

mung des Vergangenen hält. Von keinem Dinge, das ich mit meinen Sinnen erkenne, kann ich jemahls wahrnehmen, daß es aufhöre zu ſeyn; denn jedes Ding der Körperwelt iſt für mich nur Bild. Dieſes Bild entſteht im Augenblicke, da ich mich eines Natureindrucks bewußt werde, und verſchwindet, wie es gekommen iſt. Daß da etwas war, wo du etwas fühlteſt, haſt du erkannt. Wie willſt du aber erkennen, daß es nicht mehr ſey, wenn du es nicht mehr fühlſt?

Septimius.

Ich kann freylich nicht über mein Gefühl hinaus!

Theophranor.

Außer in ſo fern dein Bewußtſeyn dich zwingt, das Daſeyn von etwas außer dir anzuerkennen, wo dir etwas fühlbar wird. Und auch da urtheilſt du nur ſo weit über dein Gefühl hinaus, als du dich an dein Gefühl halten kannſt. Aber die Vermuthung, daß da, wo der Eindruck deinem Sinne verſchwindet, irgend ein Ding an ſich verſchwunden ſey aus der Ordnung der Dinge, läßt ſich auf keinem menſchlichen Wege gewinnen. Wie kommt es nun, daß im Gedanken des Seyns unverkennbar das Urtheil liegt, daß ein Ding auch dann noch ſeyn könne, wenn es mir nicht mehr erſcheint? In der Erfahrung iſt mir doch nichts gegeben als eine immer verſchwindende Reihe von Erſcheinungen! Wie kommt mein Verſtand zum Begriffe von etwas Bleibendem?

Septimius.

Bleiben iſt ein fortgeſeztes Wiederkehren deſſelben Eindrucks.

Theophranor.

Wiederkehren? Deſſelben Eindrucks? Kann denn etwas für mich wiederkehren, das ſeinem Weſen nach nicht bleibt? Kann ein Eindruck wiederkehren?

Septimius.

Wenn ich öfter daſſelbe fühle, ſo wirkt eine Reihe gleicher Gefühle auf mich wie Ein Gefühl.

Theophranor.

Alſo doch nur eine Reihe gleicher Gefühle! Das verſchwundene Gefühl iſt verſchwunden auf immer. Das gleiche Gefühl iſt doch nicht daſſelbe mit dem verſchwundenen. Jeder Augenblick reißt einen Eindruck vor unſerm Bewußtſeyn fort, und wenn es mir vorkommt, als fühlte ich jezt mit meiner Hand ununterbrochen dieſelbe Säule neben mir, ſo weiß ich doch, daß jede meiner Vorſtellungen in dem kleinſten Zeittheilchen fortſtrömt mit der Zeit, und daß das Zuſammenfaſſen ſchnell auf einander folgender Gefühle in Ein Gefühl in meiner Wahrnehmungsart ſeinen Grund haben mag, im Innern der Wahrnehmung aber nicht gegründet iſt. Wie kommſt du nun dazu, frage ich noch ein Mahl, zu urtheilen, daß ein Ding, das du nach einiger Zeit wiederſiehſt, daſſelbe Ding ſey, das du ſchon geſehen haſt? Liegt in dieſem Urtheile nicht die Vorausſezung, das beurtheilte Ding ſey geblieben, ſeinem eignen Daſeyn nach, auch während es nicht auf deinen Sinn wirkte?

Septimius.

— Errathe ich dich? Du wirſt mich lehren, daß der Begriff des Daſeyns kein Erfahrungsbegriff iſt.

Theophranor.

Fordere der Erfahrung ihren ganzen Reichthum ab! aber was ſie nicht hat, kann ſie dir nicht geben. Im Begriffe des Seyns liegt ſelbſt mehr als im Begriffe der Wirklichkeit. Denn er befeſtigt das Wirkliche in der Zeit, da ich es mir ſonſt als verſchwindend denken müßte mit jedem Zeittheilchen. Alle Wahrnehmung des Vergänglichen hält ſich an den Begriff der Veränderung. Kann ſich aber etwas verändern, das in ſich ſelbſt nicht iſt? Der Eindruck, den ich fühle, verändert ſich nicht; er geht über in einen andern. Die Erfahrung aber biethet mir nichts als Eindrücke. Der Begriff der Veränderung läßt ſich alſo nicht aus der Erfahrung entwickeln. Veränderung ſetzt Daſeyn voraus. Folglich —

Septimius.

— Warum hältſt du inne?

Theophranor.

Ich wollte dich noch einen Einwurf finden laſſen, ehe ich meinen Schluß ausſpräche. Kannſt du nicht denken, dein Gefühl verändere ſich, wenn es übergeht in ein anderes, das ihm im ganzen gleich und nur in gewiſſen Beſtimmungen von ihm verſchieden iſt?

Septimius.

Ich glaube, du führſt mich wieder rückwärts. Es kommt mir ernſtlich vor, als könnte ich ſo etwas denken.

Theophranor.

Aber du denkſt doch zugleich, daß du da mit den Begriffen der Veränderung und des Daſeyns nur ſpielſt!

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Veränderung ſezt Daſeyn voraus. Wenn du von deinem Gefühle ſagſt: „Es iſt," ſo heißt doch das nichts mehr als: „Du fühlſt." Der Begriff des Seyns, zur vollen Befriedigung des Verſtandes gedacht, bedeutet aber etwas, das in meinen Gedanken auch dann übrig bleibt, wenn ich alles Fühlen wegdenke. So ſtelle ich das Seyn dem Scheinen entgegen und kann meinen Verſtand

ſtand nicht abfertigen mit der leeren Antwort, daß Seyn nichts mehr ſagen wolle als ein fortwährendes Scheinen. Denn erſt dann, wenn ich alles mögliche Scheinen wegdenke, kommt der Begriff des Seyns in ſeiner Klarheit zum Vorſcheine.

Septimius.

Vater, willſt du deine eigne Lehre umſtoßen? Wenn der Begriff des Seyns in der Erfahrung nicht zutrifft, ſo erhält er ja erſt jenſeits der Erfahrung ſeine wahre Bedeutung. Und da eben dieſer Begriff allen unſern Urtheilen zum Grunde liegt, ſo kann ich ja auch über die Erfahrung hinaus urtheilen!

Theophranor.

— Weißt du wohl, daß du in dieſem Augenblicke die oft ſchon erfundene Lehre von der Natur aller Weſen noch ein Mahl erfunden haſt?

Septimius.

Erfunden? Ich?

Theophranor.

Unſre Weltergründer, die uns von der Natur der Weſen unterrichten wollten, gingen von dem wahren Gedanken aus, daß der Begriff des Seyns erſt da in ſeine volle Gültigkeit tritt, wo alles Scheinen aufhört. Aber ſie fragten nicht nach, ob nicht dieſer unentbehrliche Begriff, ſo wenig er in der Erfahrung liegt, dennoch an die Erfahrung gebunden ſey.

Septimus.

Widerſpricht ſich dies nicht?

Theophranor.

Wir wollen ſehen. Woher kannſt du den Begriff des Seyns haben, wenn er in der Erfahrung nicht liegt? Dein Verſtand entwickelt ihn aus ſeinem Denkgeſeze, nach welchem wir auf alles Denken über etwas Verzicht thun müſſen, wenn wir nicht das Urtheil zum Grunde legen: „*Wo ich Erkenntniß von etwas gewinnen ſoll, da muß etwas ſeyn.*" So trennt unſer Verſtand das Seyn vom Erkennen, das in der Wahrnehmung Eins iſt, und aus dieſer Trennung geht in mir die Vorausſezung hervor, daß etwas an ſich war, unabhängig von dem Eindrucke, wodurch es mir erkennbar wurde. *Ich denke es* mir als vorhanden, ehe ich es in Verbindung mit meiner Vorſtellungskraft denke. Was gewinne ich aber mit dieſem Urtheile? Nichts weiter als die Möglichkeit, etwas zu beurtheilen. Ich muß voraus ſezen, daß etwas war, ehe es auf mich wirkte. Wenn ich aber wiſſen will, ob etwas an und in ſich war, ehe es auf mich wirkte, ſo berühre ich die Grenze der möglichen Einſicht. Der Begriff des Seyns, mit welchem mein Verſtand alles Wirkliche auffaßt, iſt ein leerer Begriff, wenn mir das Ding, das ich als vorhanden beurtheilen will, nicht ſchon als wirklich gegeben iſt. —

Septimius.

Und der Begriff des Wirklichen iſt an die Erfahrung gebunden, weil —

Theophranor.

Nun? Du zweifelſt doch nicht wieder?

Septimius.

Weil das Denkbar-wirkliche, wenn es nicht durch einen Eindruck als In ſich wirklich verbürgt wird, auch ein leerer Begriff iſt.

Und ſo folgt daraus, daß ich denke: „Es iſt etwas,“ nicht das äuſere Daſeyn dieſes Gedachten.

Theophranor.

Bald wirſt du Alles ſelbſt finden, was ich dir noch zu ſagen habe. Mit dem Gedanken des Seyns befeſtigen wir den Eindruck des Wirklichen in unſrer Vorſtellungskraft und denken uns das Erkannte als ein Weſen. Mit nichten haben wir eine Befugniß, anzunehmen, daß das Wirkliche erſt dann entſtehe, wenn wir es erkennen, oder nur ſo lange bleibe, als wir es erkennen. Aber eben ſo wenig wiſſen wir auch, wenn und wie das Wirkliche jenſeits unſrer Vorſtellung entſteht oder vergeht. Ein Weſen, bloß als Weſen gedacht, iſt der Begriff des Seyns, gedacht als ein Etwas, alſo ein erdachtes Etwas, deſſen Wirklichkeit mir durch einen Eindruck verbürgt werden muß, wenn ich es für mehr halten ſoll als für ein Spielzeug meines Verſtandes.

Septimius.

Und unſre Philoſophen wiſſen ſo viel zu erzähſen von der Einfachheit und Unzertheilbarkeit der Weſen an ſich!

Theophranor.

Haben ſie da nicht Recht? Ein Weſen an ſich iſt ein Begriff, eine Erfindung des Verſtandes; und Begriffe ſind allerdings einfach und unzertheilbar. — Kaum würde es die Mühe belohnen, in der Wüſte der Weſenlehre auch nur drey Schritte weit herum zu irren, wenn unſre Weſenlehrer ſich nicht vermeſſen hätten, aus einem als Etwas gedachten Nichts einen Beweis zu ergrübeln für die Fortdauer unſers denkenden Selbſt.

Septimius.

Kommen wir endlich da an?

Theophranor.

Nur in Beziehung auf den Begriff der Weſentlichkeit, um nicht eitle Begriffe zu verwechſeln mit dem, was mehr als Begriff iſt. Was lehrt mich der Gedanke: „Mein denkendes Selbſt iſt ein einfaches Weſen“?

Septimius.

Was er mich lehrt? Laß uns zuerſt fragen, worauf er ſich gründet. Iſt mein denkendes Selbſt kein einfaches Weſen?

Theophranor.

Es iſt mehr als das; und es iſt weniger als das.

Septimius.

Das will ſagen?

Theophranor.

Der Begriff der Weſentlichkeit iſt einer der Urbegriffe des Verſtandes, den wir in jedes mögliche Urtheil übertragen. Sogar den Gedanken der Möglichkeit denken wir in der Form des Seyns, wenn wir urtheilen: „Es iſt möglich;“ da wir doch nichts weniger als die Wirklichkeit vor der Möglichkeit ſetzen wollen. Eben ſo enthält jede mögliche Behauptung den Grundgedanken: „Es iſt wahr.“ Und auch da iſt nicht immer unſre Meinung, das Daſeyn eines wirklichen Weſens zu behaupten. Wir urtheilen: „Es iſt ein Widerſpruch;“ und beurtheilen ſo unſer eignes Urtheil. Der Begriff des

Seyns befeſtigt vor unſerm Verſtande zunächſt unſre Vorſtellungen. Nicht eher als bis der Eindruck eines wirklichen Dinges Vorſtellungen in uns erregt, gewinnt das Seyn in unſern Gedanken eine Bedeutung außer uns. Wir erkennen Weſen. Was iſt aber der lezte Grund der Möglichkeit alles unſers Erkennens? Unſer Bewußtſeyn. Durch unſer Bewußtſeyn erfahren wir, daß Etwas iſt. Und was erfahren wir von uns ſelbſt? Daß wir etwas erkennen. Der Begriff des Erkennens bezeichnet einen Zuſtand. Um Zuſtände zu denken, müſſen wir Veränderungen denken. Veränderung ſezt ein Weſen voraus, das ſich verändert. So gewinnt der Verſtand endlich auch den Begriff unſers eignen Seyns, und faßt unſer Bewußtſeyn auf als ein Weſen. Aber iſt es ein Weſen?

Septimius.

Ich ſelbſt wäre kein Weſen?

Theophranes.

Ich ſelbſt bin ich ſelbſt. Mit dieſem Gedanken endigt ſich alles Denken. Mein Bewußtſeyn iſt einfach: ich bin kein Anderer als Ich. Faßt mein Verſtand den Begriff meines Ich in die Form des Seyns, wie er unvermeidlich thun muß, ſo bald ich über mich ſelbſt denken will; ſo bin ich in meinem Verſtande ein Weſen, wie Alles, was denkbar iſt. Aber mit dieſem Begriffe der Weſentlichkeit gewinne ich auch nicht den kleinſten Beytrag zur Kenntniß des Innern meines Selbſt. Ich bin mehr als ein Weſen, wenn die Frage vom Urgrunde des Bewußtſeyns iſt; denn ſich ſeiner ſelbſt bewußt ſeyn, iſt mehr als Seyn. Ich bin weniger als ein Weſen, wenn ich die Einfachheit des Begriffs der Weſentlichkeit vergleiche mit der Einfachheit meines Bewußtſeyns. Denn daraus, daß ich mich ſelbſt mit keinem Andern verwechſle, kann ich nicht lernen, daß der Urgrund meines Bewußtſeyns keiner Zertheilung oder Auflöſung fähig iſt.

Septimius.

Du nimmſt alſo an, er ſey einer Zertheilung und Auflöſung fähig?

Theophranor.

Ich ſagte, mein Sohn, der Begriff der Weſentlichkeit, angewandt auf das Bewußtſeyn, begründe gar kein Urtheil. Ob mein einfaches Selbſt bleibend oder zerſtörbar iſt, kann mich kein Nachſinnen über die Natur einfacher Weſen lehren. Wir kennen keine andern Weſen als das Wirkliche der Körperwelt, von unſerm Verſtande als in ſich beſtändig *gedacht*. Das Körperliche zertheilen wir, ſo weit uns unſre Sinne geleiten; und wo wir keine Theilbarkeit mehr unterſcheiden, haben wir doch noch keine Elemente gefunden. Der Begriff des Einfachen in der Wirklichkeit iſt ein Räthſelbegriff, den der Verſtand entwerfen, der Sinn nicht löſen kann; denn nur das Körperliche im Raume, alſo nur das Zuſammengeſezte, wird uns fühlbar als Etwas. Begriffe ſind einfach; aber Begriffe ſind auch nur ein Etwas im Verſtande, nicht in der Wirklichkeit.

Septimius.

Aber — ich ſelbſt bin doch wirklich! Ich bin ja der lezte Grund der Erkennbarkeit alles Wirklichen, in ſo fern es für mich wirklich iſt! Und im Bewußtſeyn meiner Wirklichkeit bin ich einfach!

Theophranor.

Halte dich an dieſe Gedanken, die dir kein Weſenlehrer gegeben hat! Wie viel ſie uns werth ſind zur Befeſtigung eines erfreulichen Glaubens, darüber wollen wir, hoff' ich, zu ſeiner Zeit auch eins werden. Aber aus dem Regelbegriffe des Seyns, den der Verſtand als ein Weſen denken kann, läßt ſich weder Glaube noch Gedanke hervor ziehen. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir den Begriff des Seyns in Verbindung mit dem Begriffe der Urſache und Wirkung denken, den der Verſtand eben ſo wenig wie den Begriff des Seyns in der Erfahrung findet, und doch nicht weiter gebrauchen kann als im Bezuge auf die Erfahrung.

Septimius.

Alſo nur noch zwey höchſte Verſtandesſätze: und du haſt mich von der Luſt des Vernünftelns auf immer geheilt.

Theophranor.

Wie druckſt du den Grundſaz der Urſache und Wirkung aus?

Septimius.

Ich denke, wie gewöhnlich: „Alles, was iſt, hat ſeine Urſache.“

Theophranor.

Warum nicht beſtimmter: „Jede Naturbegebenheit verhält ſich zu einer andern Naturbegebenheit wie Urſache und Wirkung“?

Septimius.

Naturbegebenheit? Gehört die nothwendig mit in den Saz?

Theophranor.

Du ſagteſt: „Alles, was iſt, hat ſeine Urſache.“ Was iſt denn?

Septimius.

Was iſt? Für meine Einſicht freylich nur die Reihe der Naturbegebenheiten. Aber eben deßwegen —

Theophranor.

Eben deßwegen, willſt du ſagen, reicht der Saz der Urſache und Wirkung weiter als die Reihe der Naturbegebenheiten?

Septimius.

Wenigſtens dann, wenn ich urtheile: „Alles, was iſt, hat ſeine Urſache.“ Denn wenn ich gleich, nach deiner Lehre, nicht weiß, was iſt, außer in ſo fern etwas auf mich gewirkt hat, ſo geſtattet mir doch eben deine Lehre, anzunehmen, daß auch da etwas ſeyn kann, wo nichts auf mich wirkt. Gilt nun der Saz der Urſache und Wirkung für Alles, was iſt, ſo muß auch das, was für mich nicht wirklich iſt, *wenn es* nur überhaupt iſt, ſeine Urſache haben.

Theophranor.

Und woher weißt du, daß etwas überhaupt iſt?

Septimius.

Daher, daß etwas auf mich wirkt.

Theophranor.

Und worauf gründeſt du die Ausdehnung des

Satzes der Urſache und Wirkung auf alles Gedachte, es mag auf dich wirken oder nicht?

Septimius.

Auf — den Mangel eines Grundes, ihn nicht ſo weit auszudehnen.

Theophranor.

Auf den Mangel eines Grundes, etwas nicht zu behaupten, gründeſt du die Behauptung des Gegentheils? Ich habe keinen Grund, zu behaupten, daß im Mittelpuncte der Erde nicht lebendige Geſchöpfe wohnen. Folglich wohnen dort lebendige Geſchöpfe? Solch eine Lehre hätte ich wenigſtens einem Schüler der Skepſis nicht zugetrauet. —

Septimius.

Verzeih' mir! Ich lerne.

Theophranor.

Nicht ein Schatten von Grund und Beweis läßt ſich entdecken, wodurch wir berechtigt werden könnten, zu lehren, daß Alles, was iſt und ſeyn kann, durch Urſache und Wirkung verbunden iſt.

Denn entweder haben wir das Urtheil, wodurch wir Dinge in ſolcher Verbindung denken, aus der Erfahrung gezogen, oder der Verſtand hat es in ſich aufgefaßt als ein Denkgeſez. Haben wir es aus der Erfahrung gezogen, ſo kann es ſich doch nicht weiter rechtfertigen als im Bezuge auf die Erfahrung. Nun dringen wir mit aller Erfahrung nicht ins Innere der Weſen ein, erkennen nichts weiter als den Eindruck, den ein unbekannter Grundſtoff der Natur auf unſre Sinne macht, und gewinnen nicht einmahl den Begriff von dem, was vorhanden ſeyn mag, ohne auf uns zu wirken. Die Ausdehnung des Grundſazes der Urſache und Wirkung auf Alles, was iſt, endigt ſich alſo, wenn wir dieſen Saz aus der Erfahrung gezogen haben, in einen der vermeſſenſten Fehlſchlüſſe vom Beſondern aufs Allgemeine. Haben wir ihn aber nicht aus der Erfahrung gezogen und iſt er ein Denkgeſez des Verſtandes, ſo fragt ſich zuerſt, ob dieſes Denkgeſez uns gegeben iſt zur Beurtheilung aller in ſich möglichen, oder nur aller durch unſern Sinn erkennbaren Dinge.

Sey-

Septimius.

Vermuthlich nur zur Beurtheilung der leztern.

Theophranor.

Warum?

Septimius.

Ich möchte lieber *deine* Antwort hören.

Theophranor.

Woran erkennſt du ein Denkgeſez?

Septimius.

Daran, daß ich es nicht wegdenken kann, ohne die Möglichkeit des Denkens ſelbſt aufzuheben.

Theophranor.

Widerſpricht es der Möglichkeit des Denkens, wenn du annimmſt: „Ueberall, wo ich Begebenheiten erkenne, iſt die lezterkannte Begebenheit die Wirkung einer vorher gegangenen Urſache; wo ich aber keine Begebenheiten erkenne, weiß ich gar nicht, wie die Dinge ſich zu einander verhalten“? —

Septimius.

So ſchränkt auch der Saz der Urſache und Wirkung ſich ſelbſt ein!

Theophranor.

Denke dieſen Saz aus deinem Verſtande weg, wenn du die Folge der Naturbegebenheiten erklären willſt; und die Möglichkeit aller erklärenden Urtheile hat ein Ende. Nimmſt du einmahl an, daß mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung Statt findet, ſo kann jede Begebenheit Folge einer Schöpfung ſeyn. Ein Naturgeſez, nach welchem etwas unter geſezten Bedingungen erfolgen muß, iſt dann ein leerer Einfall. Aber daraus, daß ich ohne den Saz der Urſache und Wirkung keine Naturbegebenheit erklären kann, folgt noch nicht, daß Alles, was iſt, eine Naturbegebenheit ſeyn, und, als ſolche, ſich durch meinen Verſtand erklären laſſen müſſe.

Septimius.

Sagſt du hier nicht zu viel, Vater? Giebt es nicht auch der Naturbegebenheiten viele, die noch niemand zu erklären vermocht hat?

Theophranor.

Giebt es eine unter dieſen vielen, bey der du nicht voraus ſezeſt, ſie müſſe ſich erklären laſſen, wenn ſie gleich noch niemand hat erklären können?

Septimius.

Ich ſeze voraus, daß ſie in irgend einer Urſache gegründet iſt. Aber daß dieſe Urſache ſich nothwendig müſſe entdecken laſſen, habe ich keinen Grund voraus zu ſezen; und nur aus entdeckten Urſachen kann ich etwas erklären.

Theophranor.

Eine Begebenheit erklären, oder, ſie herleiten aus einer Urſache, iſt das nicht einerley?

Septimius.

Ganz einerley.

Theophranor.

Voraus ſezen, daß jede Begebenheit eine Urſache hat, und voraus ſezen, daß jede Begebenheit ſich erklären laſſen muß, iſt das alſo zweyerley?

Septimius.

Lieber Vater, zum Erklären gehört das *Finden* der Urſache!

Theophranor.

Ich kann alſo nichts erklären, deſſen Urſache ich nicht gefunden habe. Indem ich aber Urſachen voraus ſeze, auch wo ich ſie nicht gefunden habe, nehme ich an, daß ein erkennendes Weſen, das die Urſache zu entdecken vermag, auch die Begebenheit werde erklären können, menſchliche Wahrnehmung mag nun ſo weit reichen oder nicht.

Septimius.

Aber, wenn ich ſo den Begriff des Erklärens über die menſchliche Faſſung erweitere, ſpiele ich dann nicht mit dieſem Begriffe? Woher nähme ich denn die Kunde, daß es gewiß andere Weſen giebt, die erkennen können, was dem Sinne des Menſchen verborgen iſt?

Theophranor.

Wenn der Saz der Urſache und Wirkung ſelbſt nur eine Verſtandesregel iſt, nach welcher ich einen innern Zuſammenhang der Natur voraus ſeze, ohne ihn wirklich zu erkennen; ſo kann ich ja auch, zum bequemern Gebrauche meiner Regel, erkennende Weſen außer mir voraus ſezen! Vom wirklichen Daſeyn iſt die Rede nicht.

Septimius.

Wie? Ich erkennte keinen innern Zuſammenhang der Natur? Ich ſezte ihn nur voraus?

Theophranor.

Wo haſt du denn erkannt, was ich nur voraus ſeze?

Septimius.

Wenn die Sonne morgen früh wieder aufgeht, werde ich jene Bäume erkennen können, die jezt im Dunkel liegen. Die Vögel werden hervor flattern aus ihrem Nachtlager und mit Geſang den neuen Tag verkündigen. Die Jungen im Neſte, die verhungern müßten, wenn die Alten ihr Futter nicht zu finden wüßten, werden dem Sonnenlichte, das jedem Geſchöpfe das Seine enthüllt, die Erhaltung ihres Lebens verdanken. Und ginge die Sonne nicht auf, oder, wie in den Hyperboräiſchen Gegenden zur Winterzeit, nur auf wenige Stunden, ſo würde keiner dieſer Bäume grünen, keiner vielleicht nur aufgekeimt ſeyn, und wer weiß, ob irgend ein lebendes Weſen den erſtarrten Boden bewohnen, wo jezt das heilige Eleuſis blüht. Wenn das nicht erkennbarer Zuſammenhang der Naturwirkungen iſt, ſo iſt alle Naturwiſſenſchaft eine traurige Thorheit.

Theophranor.

Warum eine Thorheit?

Septimius.

Weil die Natur meinem Verſtande nur durch die Ordnung merkwürdig wird, die ich in ihr erkenne.

Theophranor.

Und was hindert dich, dieſe Ordnung in ihr nach wie vor zu erkennen?

Septimius.

Deine Lehre.

Theophranor.

Eine Lehre, die dich überzeugen wollte, daß du in der Natur keine Ordnung erkennteſt, wäre eine ſinnloſe Lehre. Aber etwas anderes iſt, Ordnung in der Natur erkennen; etwas anderes, Ordnung aus dem Innern der Natur erkennen.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Eine fortlaufende Reihe von Natureindrücken iſt Alles, was der Sinn dem Verſtande liefert. In dieſer Reihe nehmen wir wahr, daß gewiſſe Erſcheinungen oft auf einander folgen: einige ſehr oft; andere ſo oft, daß wir ſagen können: gewöhnlich; und andere zuletzt ſo gewöhnlich, daß wir ſagen: immer, weil das Gegentheil noch nie wahrgenommen iſt. Was iſt aber ein Immer der Erfahrung? Nichts weiter als ein Inbegriff der Vergangenheit; denn das Künftige habe ich nicht erfahren. Geſezt alſo, die Erfahrung hätte uns gelehrt, daß immer, bis jezt, gewiſſe Begebenheiten ſich ereignet haben, wenn gewiſſe andere Begebenheiten vorher gegangen ſind; folgt daraus durch einen Schluß, daß eben dieſes Verhältniß auch für die Zukunft nothwendig gelten müſſe?

Septimus.

Es folgt nach der natürlichen Regel der Vermuthung. Ich ſchließe aus dem, was ich von der Natur erfahren habe, auf das, was ich von ihr erfahren werde.

Theophranor.

Und worauf gründeſt du deinen Schluß?

Septimus.

Auf die Vorausſezung, daß die Natur ſich immer gleich bleibt.

Theophranor.

Alſo doch auf eine Vorausſezung! und worauf gründeſt du dieſe?

Septimus.

Auf — — Du treibſt mich in die Irre. Aber die Natur als immer ſich ſelbſt gleich zu denken, kann ich doch nicht umhin, wenn ich überhaupt eine Natur denken will.

Theophranor.

Auch ich nicht. Und eben deßwegen ſehe ich mich in meinem Verſtande nach dem Grunde eines

Urtheils um, das der Eindruck der Natur nicht begründen kann. Nicht einmahl kann ich von der Erfahrung lernen, daß die gleiche Folge der Begebenheiten, die man bisher wahrgenommen hat, für alle Zukunft dieſelbe ſeyn werde; noch weniger aber, daß dieſe Folge nach einem Geſeze der innern Abhängigkeit nothwendig ſey. Innere Abhängigkeit aber iſt das, was ich bey der Erklärung der Natur unter Urſachen und Wirkungen verſtehe. Womit rechtfertige ich nun den unvermeidlichen Gebrauch dieſer Begriffe, da ſich doch nie ein Menſchenſohn rühmen kann, ins Innere der Weſen durchgedrungen zu ſeyn? Ich rechtfertige ihn durch ein Denkgeſez, nach welchem ich in die Vorſtellung der Natur den Begriff einer innern Abhängigkeit hinein zu denken gezwungen bin, wenn ich irgend etwas erklären will. Daraus aber, daß ich ohne dieſes Denkgeſez nichts erklären kann, folgt keinesweges, daß ſich Alles, was iſt, in ſich ſo verhalten müſſe, wie ich es mir denken muß, wenn ich es erklären will.

Septimus.

Was ich in die Natur hinein denke, iſt denn doch nicht in ihr! es iſt etwas Eingebildetes! Wie kann ich alſo Ordnung und Zuſammenhang in der Natur erkennen?

Theophranor.

Ohne den Begriff der Urſache und Wirkung zu Hülfe zu nehmen, erkennen wir wirklich in der Natur, daß, wenn gewiſſe Begebenheiten vorangehen, gewiſſe andere Begebenheiten gleichförmig erfolgen. So folgt auf Sonnen Aufgang die Verbreitung des Lichts, das Erwachen der ſchlummernden Geſchöpfe, die Befruchtung der Erde durch das allbelebende Feuer und eine Reihe anderer Erſcheinungen, die vielleicht noch niemand alle gezählt hat. Woher dieſe gleichförmige Folge? Was iſt ſie und was bedeutet ſie? Der Sinn fühlt in der Natur umher, und findet keine Antwort. Er wendet ſich an den Verſtand. Auch der Verſtand kann aus der Entdeckung, daß etwas in gleicher Folge der Begebenheiten geſchieht, den Grund dieſer gleichen Folge nicht nehmen.

Aber er hat in ſich ein Denkgeſez, nach welchem wir ein Urtheil fällen können als bedingt durch ein anderes. So iſt in jedem Vernunftſchluſſe der lezte Saz, der durch den Schluß gefunden wird, bedingt durch die beyden Vorderſäze, die wir als den zureichenden Grund ſeiner Wahrheit denken. So urtheilen wir überall, wo wir etwas behaupten unter einer Bedingung. Bedingung iſt der Begriff der Abhängigkeit, den die Natur dem Verſtande nicht liefern kann. Die Bedingungsregel, die zunächſt nur für Säze gilt, wenden wir an auf Dinge. Nun können wir uns ein Daſeyn denken als abhängig von einem andern Daſeyn. Dieſen Gedanken, der aber immer nichts mehr als eine Vorausſezung iſt, wenden wir an auf die Natur. Das Unbegreifliche in der gleichförmigen Folge gewiſſer Naturbegebenheiten zu begreifen, denken wir uns ein Naturgeſez der innern Abhängigkeit. Nach dieſem Naturgeſeze beurtheilen wir diejenige Begebenheit, die einer andern immer vorher zu gehen pflegt, als eine Urſache, und die nachfolgende als eine Wirkung.

Und nun vermögen wir zu erklären, was wir ſonſt nur bewundern konnten.

Septimius.

So machſt du auch dem Stolze des Verſtandes im Erklären ein Ende? Denn nach deiner Lehre iſt eine Erklärung nichts mehr als ein willkührliches Verſtandesſpiel.

Theophranor.

Ein Verſtandesſpiel allerdings. Aber ein willkührliches? Das möchte ſie wohl nicht ſeyn. Die wunderbare Gleichförmigkeit in der Folge gewiſſer Begebenheiten hängt nicht von unſerm Verſtande ab. Aber daß wir nach einer Regel des nothwendigen Zuſammenhanges und der Abhängigkeit erſchließen, was wir ſonſt nur in dunkler Erinnerung des Vergangenen erwarten würden, iſt ein bloßes Verſtandesſpiel.

Septimius.

Unſre ganze Naturkunde iſt alſo am Ende doch nichts mehr als eine Erwartung ähnlicher Fälle, und ein Schluß der Erklärung nichts mehr als eine Vorausſezung des Unerweislichen.

Theophranor.

Nichts mehr; aber auch nichts weniger. Wenn ein Erklärungsſchluß von der Folge der Naturbegebenheiten unterſtüzt wird, ſo trifft ſein Inhalt ein, ob er gleich als Schluß unerweislich iſt. Ob du den Aufgang der Sonne um eine beſtimmte Morgenſtunde erwarteſt, oder in der Vorausſezung, daß er ſeine Urſache habe, erſchließeſt, iſt für den Lauf der Sonne einerley. Wenn du aber den Saz, daß jede Naturbegebenheit ihren Grund haben muß, auf die Natur als ein Ganzes ausdehnſt, das du nicht kennſt; ſo iſt in dieſer Vorausſezung nur in ſo fern mehr als Willkühr, als du jede neue Naturbegebenheit, du magſt ſie erleben wenn du willſt, als die Wirkung einer vorher gehenden denken, oder mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung annehmen, das heißt, auf alle vernünftige Naturerklärung Verzicht thun mußt.

Septimius.

Und einen wirklichen, innern Zuſammenhang der Naturkräfte anzunehmen hätte ich gar keinen Grund? Ich weiß nicht, welches Gefühl in mir dir widerſpricht. Kraft und Urſache, iſt das nicht derſelbe Begriff? Und **Kraft** wäre nichts Wirkliches, nur etwas Vorausgeſeztes in meinem Verſtande? Die Kraft, deren ich mir bewußt bin, indem ich jezt die Hand bewege, erhebt ſich gegen deine Lehre.

Theophranor.

Oder gegen die Lehre, die du aus der meinen zu eilig ableiteſt. Kraft und Urſache iſt ein und derſelbe Begriff, wenn du überhaupt Abhängigkeit in Dingen oder Urtheilen denkſt. Aber Kraft, deren ich mir bewußt bin in den Aeußerungen meines lebendigen Seyns, iſt ein Begriff von ganz anderm Gehalte, unerklärbar in der Tiefe meines Selbſt, und nur vom Verſtande in die Regel der Urſachen gefaßt, weil ich durch mein Wollen Veränderungen in der Natur bewirken kann.

Septimius.

Nun ſchöpfe ich wieder Athem.

Theophranor.

Glaubteſt du, ich wollte deinem Bewußtſeyn ſein beſtes Kleinod abſtreiten? Im Wollen liegt der Adel des menſchlichen Seyns; und Willenskraft iſt keine Naturkraft. Wäre auch Willensfreyheit, die ſich ſelbſt ohne Antrieb beſtimmt, ein Selbſtbetrug unſers wollenden Bewußtſeyns, ſo bliebe dennoch der Unterſchied zwiſchen Vernehmen und Wollen unwiderleglich. Ich verhalte mich leidend, wenn ich etwas vernehme; ich bin ſelbſtthätig, wenn ich etwas will; in beyden Fällen giebt mir mein Bewußtſeyn einen Begriff von Kraft, der ganz etwas anderes iſt als der leere Regelbegriff einer Urſache. Nach dem Regelbegriffe der Urſache denke ich mir die Naturbilder, die ich in ihrer unerklärbaren Folge zu erklären ſuche, eins aus dem andern *entſtehend*, und gewinne ſo den Begriff einer *hervor bringenden* Kraft. Ob es aber im Innern der Welt hervor bringende, gleichſam immerfort ſchaffende Kräfte giebt, kann ich durch kein Sinnen und kein Rathen erforſchen. Daß ich ſie mir denke, verdanke ich einem Verſtandesgeſeze, nach welchem die Wahrheit eines Sazes die Wahrheit eines andern für meinen Verſtand hervor bringen kann. Nicht hervor bringend und ſchaffend, ſondern nur einwirkend in das Vorhandene iſt die Kraft des Wollens in meinem Bewußtſeyn. Ich will; und die Blume, die als etwas Wirkliches meinem Auge gegenwärtig war, iſt in Stückchen zerriſſen. Ich will; und dieſe Stückchen laſſen ſich zu Aſche verbrennen. Ich ſtreue die Aſche in die Luft; und verloren iſt für meinen Sinn der lezte Reſt des Wirklichen, das mich als ein Ganzes erfreuete. Iſt aber deßwegen der unbekannte Grundſtoff der Wirklichkeit verloren, der in mir das zuſammen geſezte Bild einer Blume erweckte? Kein möglicher Grund läßt ſich finden, ſo etwas nur zu vermuthen. Ich kann einwirken auf das Veränderliche in meiner Vorſtellung, und es verändert ſo weit meine Kraft nicht. Ich kann bilden und zerſtören; aber ſchaffen und vernichten kann ich nicht. Der Begriff einer ſchaffenden oder hervor bringenden Kraft iſt ein unauflöslicher Räthſelbegriff. Aber der Begriff einer einwirkenden Kraft fällt in Eins mit dem Begriffe der Wirklichkeit und iſt ſo gegründet wie dieſer. Ich kann den Zuſtand der Natur verändern; es wohnt alſo eine einwirkende Kraft in mir. Der Eindruck der Natur verändert meinen Zuſtand; es giebt alſo auch außer mir einwirkende Kräfte.

Septimius.

Was doch eine einzige Unterſcheidung thut! Nun haſt du mir wiedergegeben, was ich ſonſt vielleicht mit dem Verſtande, aber nie mit der Ueberzeugung hätte fahren laſſen. Aber — haſt du mir nicht zu viel gegeben? Wenn ich einwirkende Kräfte der Natur für wirklich erkenne, urtheile ich da nicht über die Erfahrung hinaus? Denn dem Naturbilde in meiner Vorſtellung kann ich doch keine einwirkende Kraft beylegen!

Theophranor.

Urtheilſt du über die Erfahrung hinaus, wenn du annimmſt, daß etwas wirklich iſt außer dir?

Septimius.

Ich urtheile, daß etwas wirklich iſt außer mir, nur in ſo fern mich die Erfahrung leitet, und begreife zugleich, daß ich dieſes in ſich Wirkliche nicht beurtheilen kann.

Theophranor.

Und woher haſt du den Begriff von einwirkenden Naturkräften?

Septimius.

Eben aus dem Eindrucke, der meinen Zuſtand verändert.

Theophranor.

Alſo nur in der Beſchränkung, wie ich behaupten kann, daß etwas iſt, berechtigt mich mein Bewußtſeyn, einwirkende Naturkräfte anzuerkennen. Und ſo wenig ich den Grundſtoff des gefühlten Eindrucks beurtheilen kann, ſo wenig kann ich das Innere einer Naturkraft ergründen.

Septimius.

Alſo kann ich auch nicht wiſſen, ob Alles, was iſt, einem Geſeze der Einwirkung unterworfen iſt?

Theophranor.

Welche Urtheilsregel, welcher Natureindruck könnten dir ſolch eine Wiſſenſchaft geben? Das Denkgeſez der Urſache und Wirkung iſt in ſeiner Allgemeinheit ein leerer Gedanke, nach welchem du das Wirkliche zuſammen denkſt, ohne den Begriff der Wirklichkeit zu erweitern. Wir ſezen voraus, daß alle Naturbegebenheiten nach der Regel unſers Verſtandes erfolgen, weil ſie ſich alle ſo denken laſſen, und weil wir ſonſt keine einzige erklären könnten. Nehme ich aber bey meiner Naturerklärung den Begriff der Einwirkung zu Hülfe, ſo gehe ich aus der Verſtandesregel hinaus, und habe keine Veranlaſſung mehr, ſie als allgemein und nothwendig zu denken.

Septimius.

Ein Weſen, das wirken kann, ohne fremder Wirkung unterworfen zu ſeyn, wäre alſo kein unmögliches Weſen?

Theophranor.

Auf welchem menſchlichen Wege willſt du ſeine Unmöglichkeit darthun? Ich kann ſogar ein Weſen denken, das auf gewiſſe Art fremder Einwirkung unterworfen, und doch auf andere Art von ihr unabhängig iſt. Keine Gedankenregel, die ſich bloß auf die Möglichkeit des Erklärens der Naturbegebenheiten bezieht, kann die Möglichkeit innerer Weltverhältniſſe begrenzen. Denkbar iſt es auch, daß die gleichförmige Folge der Naturbegebenheiten, die wir in die Regel der Urſache und Wirkung faſſen, durch eine Einwirkung des einen Grundſtoffes der Natur auf den andern beſtimmt wird. Aber was denkbar iſt, iſt darum noch nicht in ſich möglich, und noch weniger wirklich.

Septimius.

Jezt fehlt mir alſo nur noch Ein höchſter Verſtandesſaz; und die zwölf Kammern im Tempel der Wahrheit ſtehen mir offen.

Theophranor.

Das Denkgeſez der Urſache und Wirkung gilt eigentlich nur für die *Folge* der Dinge, in ſo fern jedes Naturbild vorüber ſchwindet in der Zeit. Ich kann ſagen: „jedes Ding hat ſeine Urſache,“ in ſo fern das Daſeyn eines Dinges in der Erſcheinungswelt immer nur eine Begebenheit iſt. Daß ich mir ein Ding auch dann noch als vorhanden denke, wenn es mir nicht mehr erſcheint, verdanke ich dem Denkgeſeze der Weſentlichkeit. Wie kommt es nun aber, daß ich mir mehrere Dinge zuſammen wie ein Ganzes denken kann? Weder der Begriff der Weſentlichkeit noch der Begriff der Urſache geben mir dazu Veranlaſſung.

Septimius.

Ich denke mir die Natur als ein Ganzes, und jeden Theil der Natur als untergeordnetes Ganzes.

Theophranor.

Aber wie kommſt du zu dieſer Vorſtellungsart?

Septimius.

Vielleicht durch den lezten Verſtandesſaz, den du mir mittheilen willſt?

Theophranor.

Prüfe den Begriff eines Ganzen in der Wirklichkeit; und du wirſt finden, er iſt unſtät. Dieſer Baum iſt ein Ganzes; jeder Zweig iſt ein Ganzes; jedes Blatt iſt ein Ganzes; jedes Saftröhrchen des Blattes iſt ein Ganzes; und ſo jeder abgeſonderter Theil, bis dein Sinn nichts mehr unterſcheidet. Eben ſo iſt dieſer Baum ein Theil dieſes Hains, dieſer Hain ein Theil der Erde, die Erde ein Theil des Weltalls. Zwiſchen dem Elemente und dem Weltall ſchwebt der Begriff eines Ganzen immer in der Mitte, und kann weder das eine noch das andere erreichen. Was bedeutet er alſo? Alles, was iſt, im Zuſammenhange. Der Begriff des Zuſammenhanges reicht weiter als der Begriff der Urſache und Wirkung. Das Erkennbare in der Zeit iſt zugleich erkennbar im Raume. Im Raume denke ich mir das Vorüberſchwindende als bleibend, ſo daß nicht nur in der Zeit eine Erſcheinung aus der andern entſteht, ſondern Alles, was im Raume iſt, ſich wechſelſeitig auf einander beziehbt wie Theile zu einem Ganzen. Durch dieſen Gedanken gewinne ich den Begriff der Natur. Denn was iſt Natur anderes als die in ſich verbundene Summe alles deſſen, was im Raume iſt?

Septimius.

Und das Denkgeſez, nach welchem ich die Natur als ein Ganzes ergreife, wie heißt es in Grundſazesform?

Theophranor.

Wie ichs ſchon ausgedruckt habe: Alles Wirkliche im Raume das heißt, die ganze Natur, iſt ein in ſich verbundenes Ganzes. — Mit dieſem Grundſaze, der Alles, was menſchlich-erkennbar iſt, in ſich vereinigt, ſchließt ſich alle mögliche Wiſſenſchaft und Einſicht.

Septimius.

Alſo mit dem Umfange der Natur!

Theophranor.

Und was bedeutet die Natur für unſre Einſicht? Nicht den Grundſtoff der Dinge, der jenſeits unſrer Sinne liegt; nur die Summe der

Naturbilder in unſrer Vorſtellung: nicht das in ſich zuſammen Verbundene; nur das zuſammen Gedachte. Ob das Geiſtige, das Ueberſinnliche, alles dasjenige, was kein Sinn erreicht, in ſich verbunden iſt und ein Ganzes ausmacht, wiſſen wir nicht und werden es nie erfahren.

Septimius.

Wir ſind am Ende?

Theophranor.

Was wünſcheſt du denn noch zu lernen?

Septimius.

Soll ichs ſagen? Es kommt mir auf Ein Mahl vor, als hätteſt du meinen Verſtand gedemüthigt, aber meine Vernunft nicht. Du haſt mir zwölf Denkgeſetze aufgeſtellt, über die ich nicht hinaus urtheilen kann, die in ſich leere Regeln ſind, die mir nicht einen einzigen Begriff von einem wirklichen Dinge geben. Wie aber? wenn nun aus dem Innern meines Bewußtſeyns eine Nöthigung hervor ginge, gewiſſen Urtheilen über das, was kein Sinn erreicht, mehr zu trauen als andern?

Theophraner.

Dann würde diese Nöthigung ein **Glaubensgrund** ſeyn.

Septimius.

Ein Glaubensgrund? Alſo doch mehr als Einbildung? Und wer beſtimmt mir die Grenze des vernünftigen Glaubens? Wirſt du ihn eben ſo durch Vernunftgeſeze beſchränken können, wie du die Möglichkeit menſchlicher Einſicht durch Verſtandesgeſeze beſchränkt haſt?

Theophraner.

Was der Verſtand **vermag**, haben wir geſehen. Was die Vernunft **verlangt**, iſt das nur Einſicht?

Septimius.

Verſteh' ich dich, Vater? Du legſt dem Verſtande ein Vermögen bey und der Vernunft ein Verlangen!

Theophraner.

Billigung und **Mißbilligung**, was iſt das?

Septimius.

Du führſt mich in ein ganz neues Feld! Billigung und Mißbilligung beziehen ſich auf Handlungen, nicht auf Einſicht und Glauben.

Theophranor.

Billigſt du den Irrthum?

Septimius.

Ich verſchmähe ihn wie ich nur etwas verſchmähen kann. Ich will und bedarf Wahrheit. Aber was thut das zu unſrer Sache?

Theophranor.

Wahrheit, wenn ſie gleich nichts weniger als Eins iſt mit Einſicht, hängt doch mit Einſicht zuſammen. Wer Wahrheit will, und denken kann, bedarf richtige Einſicht. Nur ein überzeugtes Gemüth iſt im Zuſtande der innern Genüge. Das Bedürfniß der innern Genüge erregt das Gefühl der Billigung, wo uns etwas genügt. Ueberzeugung und Billigung ſind Zuſtände, nach denen unſer Selbſt verlangt bey allem Denken. Und da die Vernunft der lezte Grund alles Denkens iſt, ſo kann das Verlangen nach Ueberzeugung und Billigung ein Vernunftverlangen heißen.

Septimius.

Aber ich fragte dich, ob die Vernunft ihren Glauben eben ſo durch ſich ſelbſt beſchränke, wie der Verſtand ſeine Einſicht beſchränkt.

Theophranor.

Und ich antwortete durch die Gegenfrage: Ob das, was die Vernunft verlangt, nur Einſicht ſey. Der Verſtand billigt nichts und mißbilligt nichts. Er faßt alles Erkennbare in ſeine unwandelbare Regel. Die Vernunft aber verlangt, was ſie billigt. Und was billigt ſie.

Septimius.

Das Wahre.

Theophranor.

Nur das Wahre? Sagteſt du nicht, Billigung beziehe ſich auf Handlungen?

Septimius.

Woran denke ich? *Das Gute zum Wahren!* das iſt der Inhalt alles deſſen, was die Vernunft billigt.

Theophranor.

Du könnteſt auch, wenn von der Ausbildung des Menſchenſinnes im Bezuge auf Güte und Wahrheit die Rede iſt, das Spartaniſche Geboth hinzufügen: *Das Schöne zum Guten!* — Und worauf wird nun ein Vernunftglaube, der ſich über die Einſicht erhebt, ſich gründen?

Septimius.

Wie? Auf das Bedürfniß des Guten? Oder des Schönen?

Theophranor.

Auf das Grundbedürfniß unſers vernünftigen Selbſt, das Bedürfniß der *Vereinigung des Guten, Wahren und Schönen in Einem Bewußtſeyn.* Daß das Schöne, das die Vernunft mit dem Wahren und Guten vereinigen will, ein Nachbild der Weltharmonie in der Anſicht jedes einzelnen Naturbildes, alſo ganz etwas anderes als ein Sinnenſpiel iſt, darf ich einem Zöglinge der Attiſchen Schulen nicht erſt ſagen.

Septimius.

Es kann alſo vom Vernunftglauben unter uns nicht eher die Rede ſeyn, als bis wir wiſſen, wie das Wahre, Gute und Schöne ſich in Einem Bewußtſeyn vereinigen? —

Theophranor.

Unmöglich eher; und alſo auch nicht eher von einer Beſchränkung des Glaubens. Entdeckſt du nicht ferner ein Stufenverhältniß in der Billigung des Guten, Wahren und Schönen? Welches von dieſen drey Heiligthümern des Bewußtſeyns achteſt du auf das Geboth deiner Vernunft am höchſten?

Septimius.

Das Gute. Selbſt das Wahre achte ich nur als ~~ein~~ Mittel zum Guten, und das Schöne als ein Verbindungsgefühl des Guten und Wahren.

Theophranor.

Vom Guten alſo laß uns fragen, wie es der Vernunft angehört! Vom Guten laß uns das Wahre vollendet ſehen! Denn alle und jede Wahrheit wird doch erſt zur Wahrheit in unſerm Bewußtſeyn. Daß alle Naturbegebenheiten von uns als Urſachen und Wirkungen gedacht werden müſſen, iſt nicht zuverläſſiger wahr, als daß ein Menſch, der ſein frey und ernſtlich gegebenes Wort halten kann und nicht hält, ein ſchlechter Menſch iſt. Wahrheit der Einſicht und Wahrheit des Rechtes trennen ſich im Unterſchiede des Erkennens und Wollens, vereinigen ſich aber in der einen und einzigen Vernunft, die den Grund des vernünftigen Wollens enthält.

Septimius.

So enthielte denn der Grund des vernünftigen Wollens auch wohl eine ganz neue Beziehung auf alle und jede Wahrheit?

Theophraner.

Wenigſtens dürfen wir uns nicht rühmen, zum Begriffe der vollendeten Wahrheit durchgedrungen zu ſeyn, ehe wir nicht die Tiefe unſers Selbſt, die Vernunft, ſo ſorgfältig wie den Verſtand geprüft haben, um zu lernen, ob nicht aus der Vereinigung der möglichen Einſicht mit der Wahrheit des Rechts in Einem Bewußtſeyn ein drittes Verhältniß unſers Selbſt zu Allem, was iſt, eine Wahrheit des Glaubens hervor geht. Dieſes Verhältniß zu finden, müſſen wir zuerſt fragen: **Was iſt recht?**

Septimius.

Aber wenn ich nun zur Genüge gelernt habe, was recht iſt; werde ich aus einer Regel menſchlicher Handlungen Schlüſſe ziehen können, die weiter als die Erfahrung reichen? Nur in dieſer Erfahrungswelt lebe ich; nur in ihr kann ich thun, was recht iſt.

Theophraner.

Gewiß nur in ihr?

Septimius.

Gewiß, ſo lange ich nichts als Menſch bin.

Theophraner.

Und was biſt du als Menſch? Iſt dein Bewußtſeyn ein Ding der Erfahrung, das heißt, beurtheilbar nach der Regel der Körperlichkeit? Sollte die Ueberſinnlichkeit unſers Selbſt, durch die wir uns in unſrer Sinnenform als handelnde Weſen fühlen, keinen Bezug auf eine überſinnliche Welt enthalten können?

Septimius.

Eine überſinnliche Welt?

Theophranor.

Jezt kein Wort der Einleitung mehr. Die Bahn der Verſtandesgeſeze ſind wir durchlaufen und haben den Endpunct aller menſchlichen Einſicht erreicht. Wir können nicht anders denken als nach Denkgeſezen, die die höchſten und lezten aller möglichen Grundſäze ſind. Dieſe Grundſäze ſind aber nur Regeln zur Beurtheilung des Erkannten, ohne Bedeutung und Inhalt, wenn uns der erkennbare Gegenſtand nicht auf einem andern Wege gegeben iſt. Der Weg, auf welchem das Erkennbare dem Verſtande zur Beurtheilung wirklich gegeben wird, ſind die Sinne. Jenſeits des Wirklichen im Sinnengefühle läßt ſich noch, wer weiß wie mancherley? Wirkliches **denken**, aber nichts mehr **erkennen**. Einſicht iſt richtige Beurtheilung des Erkannten. Mit der Beurtheilung des Wirklichen im Sinnengefühle hat alſo alle menſchliche Einſicht ein Ende.

Septimius.

Und alſo auch alles vernünftige Fragen nach Einſicht! So arm iſt die Weisheit der Menſchenvernunft, daß ſie ihren Schülern, die durch dieſes Denken Einſicht gewinnen möchten, ſtatt der Antwort das todte Echo ihrer Fragen zurück giebt! Meine Skepſis war doch wenigſtens reich an Zweifeln.

Theophranor.

Und mein Glaube iſt reich an unwiderleglicher Hoffnung, reich an Ausſicht der Vernunft, wo der Verſtand keine Einſicht mehr gewinnt, reich an Troſt in der Verwirrung der menſchlichen Dinge, reich an Freuden, die kein Zweifler verſteht, unter dem Sternenhimmel heiterer Sommernächte wie dieſe. In zehn Tagen, wenn du willſt, gehen wir aus den zwölf Kammern der Wahrheit ins Innere des Tempels.

Philos. Noviss. 2382.

Paullus Septimius,

oder

das lezte Geheimniß

des

Eleuſiniſchen Prieſters.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Zwenter Theil.

Halle,
in der Rengerſchen Buchhandlung.
1795.

Paullus Septimius,

oder

das lezte Geheimniß

des

Eleuſiniſchen Prieſters.

Zweyter Theil.

Paullus Septimius,

oder

die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Nur ein Allesbezweifler kann beym erſten Funde eine Wiſſenſchaft für Gewinn achten, die den Umkreis aller menſchlichen Einſicht beſtimmt. Denn wer mit dem Opiate der Meinung, die ſich dem Menſchenſinne als Wahrheit anſchmeicheln will, genährt worden iſt, der wird ſich fühlen wie ein Gefangener bey Waſſer und Brot, wenn die Vernunft ihm zumuthet, glücklich zu ſeyn ohne den künſtlichen Reiz der Täuſchung. Sind nur die Großen und die Herren der Welt glücklich? Man ſagt, ſie ſeyen es weniger als die meiſten, denen nicht einmahl von der Möglichkeit träumt, Herren der Welt zu werden. Aber wo iſt der Große und Mächtige, der, ſo läſtig und unerfreulich ihm auch ſeine Macht und Größe waren, nicht einen unerſezlichen Verluſt erlitten zu haben glaubt, wenn ihn das Schickſal nöthigt, ſich ſeines Lebens im einfachen Privat-Stande zu freuen? Gegen einen Diocletian, der Purpur und Diadem freywillig ablegt und von ſeinen Kohlfeldern bey Salona ſeinen Freunden zuruft, jezt erſt fange er zu leben an, werden Tauſende ſich beeinträchtigt fühlen, wenn ſie Verzicht thun ſollen auf Schimmer und Hoheit. Und ſo, wie es den Großen in ſichtbaren Dingen geht, geht es in unſichtbaren den Philoſophen. Wer einem ſpeculirenden Kopfe, der eben durch ſeine Speculationen ſich über das Volk erhoben zu haben meint, beweiſet, daß er mit aller ſeiner Philoſophie vom Reiche der Ueberſinnlichkeit ſo wenig weiß als das Volk, deſſen Lehrer er heißen möchte, thut ihm einen ungebethenen Dienſt, und raubt ihm wirklich ein Glück, das ihm zum Bedürfniſſe geworden war. Auch iſt es gar ein anderes Ding, ob jemand freywillich oder gezwungen einem eiteln Vorrange entſagt. Eben der Diocletian, der ſeinen Zepter niederlegte, würde ihn ſich ſchwerlich haben aus der Hand winden laſſen. Wer nie den Purpur der Meinung trug, nur der wird ſich gefallen im einfachen Privat-Stande des Glaubens. Wo iſt aber der Mann, der auftreten und ſagen könnte: „Ich bekannte mich nie zu einer Meinung"? Selbſt der Allesbezweifler ſträubt ſich gegen eine Philoſophie, die durch Beſchränkung des Gebieths der Wahrheit auch die Gränzen des Zweifels beſtimmen will. Hat er ihr aber endlich gehuldigt, dann gehört er zu den Erſten, die ſie als Wohlthäterinn verehren. Das Volk, das nie im Beſitze erträumter Schäze der Wiſſenſchaft geweſen iſt, kann durch eine Lehre, die der Vernunft Glauben für Einſicht biethet, nichts verlieren. Sein Erbtheil war immer nur Glaube. Der Philoſoph aber, der eingeſehen hat, daß da, wo alle menſchliche Wiſſenſchaft ein Ende nimmt, kein Grübler den vernünftigen Glauben mit irgend einem haltbaren Grunde beſtreiten kann, bewunderte die Weisheit des Schickſals, das dem Volke den lezten Gewinn aller Speculation auf dem Wege des Naturgefühls und der vererbten Meinung ohne alle Bemühung des Verſtandes zuführte.

Septimius, der Gelehrte, bedurfte nur einiger Stunden, um den Begriff des Vernunftglaubens ſich ſelbſt zu entwickeln; und ſo bald er ihn ſich entwickelt hatte, ſchämte er ſich faſt, den Verluſt ſeiner Skepſis zu bedauern, die, wie er ſagte, wenigſtens reich an Zweifeln war. Nur wie dieſer Glaube eine vereinigte Wirkung der wollenden mit der erkennenden Vernunft ſeyn könne, wie es der Oberprieſter angekündigt hatte, vermochte er nicht voraus zu entwickeln; und ungeduldig erwartete er die ſechste Nacht des Unterrichts.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Sechſte Nacht.

Der heitere Blick, mit welchem der junge Römer ſeinen Lehrer begrüßte, bewies dieſem beſſer als ein wiederhohltes Ja oder Nein es hätte thun können, daß die Wahrheit einen dankbaren Schüler gewonnen hatte.

Theophranor.

Bald werde ich dich nicht mehr Sohn nennen dürfen, lieber Eingeweiheter.

Septimius.

Nicht mehr Sohn? Bin ich dir fremd geworden?

Theophranor.

Die geiſtige Verwandtſchaft hat ihre Grade wie die körperliche, und mancher Jüngling könnte, dem Geiſte nach, Vater manches Greiſes ſeyn.

Und ſo möchte ſichs auch wohl ein Mahl treffen, daß ein Greis und ein Jüngling einander Bruder nenneten. Hat die Wahrheit, zu der ich dich führe, ihre Herrſchaft in deinem Verſtande gegründet wie in dem meinen, ſo ſtehen wir beyde in gleicher Entfernung von dem Geiſte der Geiſter, und ſind Brüder.

Septimius.

Gütiger Vater! — Ich ſtehe noch ſehr weit hinter dir. Dein Troſt und deine Freude iſt eine Glaubensphiloſophie, die vor meiner Vernunft wie ein unkenntliches Schattenbild ſchwebt. Wenn ich es näher betrachten will, verſchwindet es.

Theophranor.

Vielleicht weil du einen falſchen Standpunck nimmſt, wenn du es näher betrachten willſt. Die Philoſophie der Einſicht wirft leicht ein falſches Licht auf die Wirkungen der reinen Geiſtigkeit.

Septimius.

Wirkungen der reinen Geiſtigkeit? Giebt es denn ſolche Wirkungen unter den Zuſtänden eines körperlich fühlenden Weſens?

Theophranor.

Wenn es keine giebt, ſo iſt Glaube und Täuſchung Eins.

Septimius.

Das iſts, was ich befürchte. Ich ſehe nicht ein, was Glaube, den du der Einſicht entgegen ſtellſt, anders ſeyn kann als Gefühl. Du haſt mich überzeugt, daß es unmöglich iſt, das Weſen einer überſinnlichen Welt durch Denken zu erkennen. Daraus folgt, daß jeder Gedankenkünſtler, der zum Beyſpiele beweiſen will, daß meine Seele ſterblich, oder daß keine Gottheit wirklich iſt, als ein eitler Schwätzer abtreten muß, weil ſich ein ſolcher Beweis nur aus der Erkenntniß des Ueberſinnlichen führen läßt. Kann ich ihm dagegen beweiſen, daß in der Vernunft ſelbſt eine Nöthigung liegt, unter zwey möglichen Urtheilen dem einen Beyfall zu geben und das andere zu verwerfen, ſo begründe ich durch meinen Beweis eine Philoſophie des vernünftigen Glaubens. Aber, — ſo deutlich ich faſſe, wie Glaube und Einbildung im Begriffe verſchieden ſind, ſo dunkel wird es vor mir, wenn ich weiter frage: iſt denn beydes auch in der Wirklichkeit verſchieden? Ich billige die Wahrheit und verſchmähe den Irrthum; und daß dieſes Gefühl der Billigung und Mißbilligung kein Sinnengefühl iſt, kann ich nicht bezweifeln. Aber wenn Trieb und Wunſch auf meine Vernunft wirken, wie kann ich dann unterſcheiden, ob das, was ich für uneigennüzigen Vernunftglauben halten möchte, nicht ein gar eigennüziger Gefühlsglaube iſt? Was man wünſcht, das glaubt man.

Theophranor.

Du nimmſt alſo doch im allgemeinen mit mir an, daß es Gefühle giebt, die durch Vernunft gewirkt werden?

Septimius.

Wie geſagt, wenn nur vom Wohlgefallen am Wahren die Rede iſt.

Theophranor.

Und wenn vom Wohlgefallen am Guten und Schönen die Rede iſt, was nimmſt du dann an?

Septimius.

Das Gefühl des Schönen, denk' ich, iſt ein Gefühl, daß die Phantaſie nach der Regel des Verſtandes bewirkt, wenn ſie das Zuſammentreffen mehrerer Wirkungen auf Einen Eindruck in ſanfter Annäherung findet. Das Wohlgefallen am Guten geht von dem Mitgefühle aus, das mich mein Glück in andern ſuchen und finden lehrt. Was hat aber die Vernunft, als Vernunft, als Urgrund der Wahrheit im Bewußtſeyn, je für ein anderes Gefühl gewirkt, als das Streben nach Wahrheit und das Wohlgefallen am Wahren?

Theophranor.

Gewiß nicht das Gefühl, das deinen Verſtand jezt beſtimmte, über den Begriff des Guten ſo leicht wegzugleiten.

Septimius.

Bin ich darüber weggeglitten?

Theophranor.

Du führteſt dieſen unerſchöpflichen Begriff ohne alle Vorrede auf das Mitgefühl zurück.

Septimius.

Bedurfte es einer Vorrede?

Theophranor.

Nach der Lehre unſrer Schulen nicht. Aber der Begriff des Guten bezieht ſich doch zunächſt auf Handlungen. Läßt deine Vernunft ſich das Recht nehmen, Fühlen zu unterſcheiden von Handeln?

Septimius.

Handlungen entſpringen aus Gefühlen oder aus Grundſäzen, die nichts weiter ſind als eine vernünftige Berichtigung der Gefühle. Hebt alſo der Unterſchied zwiſchen Gefühl und Handlung meinen Saz auf, daß das Wohlgefallen am Guten ſich auf das Mitgefühl gründe?

Theophranor.

Du läſſeſt ihn denn doch gelten, dieſen Unterſchied?

Septimius.

Aber ich ſehe nicht, was er für Bezug auf unſre großen Fragen hat.

Theo-

Theophranor.

Sollte nicht aus ihm die Wahrheit hervor gehen, daß das Wohlgefallen am Guten ein Gefühl iſt, das die Vernunft als unumſchränkte Geſetzgeberinn im Bewußtſeyn wirkt? Sollten wir nicht mit dieſer Entdeckung einen Blick in die Wirkungen der reinen Geiſtigkeit thun, unſer unbegreifliches Selbſt zum erſten Mahle unabhängig von den Geſetzen der Körperlichkeit in den Aeußerungen ſeiner Selbſtkraft erkennen, und ſo den Glauben an eine Geiſterwelt auf das unbezweifelbare Bewußtſeyn geiſtiger Kräfte gründen können?

Septimius.

Verſteh' ich dich? Wahrheiten von ſolchem Umfange willſt du herleiten aus einem Unterſchiede, auf den die Philoſophie faſt nie geachtet hat, aus dem Unterſchiede zwiſchen Gefühlen und Handlungen?

Theophranor.

Was die Philoſophie bisher gethan und nicht gethan hat, mögen ihre Geſchichtſchreiber unterſuchen.

ſuchen. Unſer Lehrbuch iſt das Bewußtſeyn. Wie beſtimmſt du nach den Forderungen deines Bewußtſeyns den merkwürdigen Unterſchied, auf den die Philoſophie bisher faſt nie geachtet hat?

Septimius.

Gefühl iſt — wer kann ſagen, was? Jeder weiß es, während er fragt. Und Handlung — iſt Folge eines Triebes, alſo auch eines Gefühls. Wir ſtreben nach Genuß; und wenn dieſes Streben unſre Lebenskräfte nach einer gewiſſen Richtung beſtimmt, ſo bewegt ſich unſre Lebens-Maſchine, und dieſe Bewegung nennen wir eine Handlung.

Theophranor.

Iſt das wirklich eine Erklärung, die deinem Bewußtſeyn genügt, oder fällt dir nur ſogleich keine beſſere ein?

Septimius.

Welche hätte mir einfallen ſollen?

Theophranor.

Frage bey dir ſelbſt nach! Um zu handeln, mußt du doch vorher *wollen*? Oder nicht?

Septimius.

Ohne allen Zweifel. Eine Bewegung meiner Lebens-Maſchine durch äußere Kräfte iſt keine Handlung.

Theophranor.

Um zu fühlen, mußt du auch vorher wollen? Mußt du ſehen wollen, um zu ſehen; hören wollen, um zu hören?

Septimius.

Wenn meine Sinne offen ſtehen, ſo wirkt der Eindruck der Natur freylich auf mich, auch wenn ich nicht will.

Theophranor.

Und wenn etwas auf dich wirkt, kannſt du durch dein bloßes Wollen beſtimmen, wie es auf dich wirken ſoll, ob ſchmerzhaft oder angenehm?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Weil — weil ich mich nicht ſelbſt erfunden habe; weil ich meine Gefühlsart nehmen muß, wie ſie mir von der Natur gegeben iſt.

Theophranor.

Aber wenn du etwas thun, oder etwas, das du thun möchteſt, unterlaſſen willſt, biſt du dir dabey keines Gefühls bewußt?

Septimius.

Oft nur zu vieler Gefühle, wenn meine Wünſche etwas anderes wollen als meine Vernunft.

Theophranor.

Alſo deine Wünſche wollen, wie du ſagſt, oder deine Vernunft will. Laß uns jezt die Frage, ob der Wille frey iſt, oder nicht, ganz dahin geſtellt ſeyn laſſen. Genug, du kannſt wollen; und der Ausdruck: „deine Wünſche wollen,“ und: „deine Vernunft will,“ iſt doch wohl nur eine Sprachformel. Oder biſt du es nicht, der entweder nach den Forderungen des Gefühls oder nach einer Regel der Vernunft etwas will?

Septimius.

Ich bin es, der will. Die Kraft des Wollens iſt mein. Aber dieſe Kraft wird beſtimmt durch Gefühle oder durch Grundſäze.

Theophranor.

Der Beſtimmungsgrund der Kraft des Wollens iſt alſo etwas von dieſer Kraft ſelbſt Verſchiedenes. Oder fühlſt du, was du fühlen willſt? Denkſt du, was du denken willſt?

Septimius.

Ich muß mein Gefühl nehmen, wie es kommt, und den Göttern danken, wenn es nicht den Meiſter über meine Vernunft ſpielt.

Theophranor.

Alſo noch ein Mahl! Du willſt, entweder, was das Gefühl, oder, was die Vernunft verlangt. Die Willenskraft, die auf eine oder andere Art beſtimmt wird, und der jedesmahlige Beſtimmungsgrund dieſer Kraft ſind alſo nicht einerley. Oder unterſcheideſt du nicht unwiderſprechlich in deinem Bewußtſeyn deine Kraft, zu handeln, von der Regel, nach der du handelſt, und von dem Gefühle, das dich veranlaßt, zu handeln?

Septimius.

Du willſt ſagen: Die Kraft des Wollens iſt einzig und einfach in meinem Bewußtſeyn; aber der Beſtimmungsgründe dieſer Kraft ſind mancherley, ſie mögen nun Gefühle oder Grundſäze ſeyn. Hab' ich dich verſtanden?

Theophranor.

Als ob du mein Lehrer geworden wäreſt. Daß eine Handlung ſich von einer mechaniſchen Bewegung dadurch unterſcheidet, daß jene von meinem Willen, einer innern Kraft meines Selbſt, nicht aber von äußern Kräften ausgeht, waren wir darüber nicht auch eins?

Septimius.

Ich habe nie etwas dagegen geſagt.

Theophranor.

So haſt du dir ſelbſt bewieſen, daß Handlungen weſentlich und uranfänglich nicht aus Gefühlen oder Grundſäzen, ſondern aus der Willenskraft entſpringen, die bald durch Gefühle, bald durch Grundſäze beſtimmt wird.

Septimius.

Wie? was ſoll ich mir ſelbſt bewieſen haben? Halte es mir zu Gute, wenn ich in allen dieſen Unterſcheidungen nichts als ein künſtliches Spiel des Wizes entdecke. Das Daſeyn der Willenskraft liegt außer Streit. Aber dieſe Kraft iſt ein Trieb, oder vielmehr eine Aeußerung des Triebes, der uns, wir wiſſen nicht wie, beſtimmt, ſo viel Genuß zu ſuchen als wir möglicher Weiſe auffinden können. Um zu genießen, ſtreben wir; durch Streben wollen und handeln wir. Alle Handlungen gehen alſo urſprünglich aus vom Bedürfniſſe des Genuſſes, alſo vom Gefühle aller Gefühle.

Theophranor.

Unſtreitig, wenn Trieb und Wille Eins ſind.

Septimius.

Oder auch, wenn, wie ich lieber ſagen möchte, der Wille eine beſtimmte Aeußerung des Triebes iſt, der uns nöthigt, Genuß zu ſuchen.

Theophranor.

Und weder das Eine noch das Andere lehrt mich mein Bewußtſeyn.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Du ſiehſt mich an, als ob ich eine Ungereimtheit ausgeſprochen hätte. Mir ging es faſt eben ſo mit mir ſelbſt, als ich zum erſten Mahle mir die Frage vorlegte: ob nicht vielleicht alle Syſteme unſrer Sittenlehrer, die auf den Begriff eines Grundtriebes ſich ſtüzen, eine Verkehrung der menſchlichen Natur enthielten. Giebt es denn einen Grundtrieb? Geht der Trieb dem Bedürfniſſe voran, oder das Bedürfniß dem Triebe? Iſt nicht die Kraft des Wollens ganz etwas anderes als ein Trieb? Iſt ſie nicht vielleicht das Einzig-Weſentliche unſers Selbſt, das wir von Allem, was außer uns iſt, unterſcheiden? Iſt nicht Trieb vielleicht etwas Zufälliges, unſerm Selbſt Unweſentliches, und nur durch die irdiſche Beſchränkung der Geiſtigkeit wie eine vorüber gehende Erſcheinung möglich?

Septimius.

Du führſt mich in eine neue Welt. Ich muß hören und ſchweigen.

Theophranor.

Laß uns annehmen, wir wüßten vom Weſen der menſchlichen Handlungen noch gar nichts, und die Lehre von einem Grundtriebe der menſchlichen Natur wäre noch nicht erfunden. Wir fangen alſo mit der Frage an: Wie kommt unſer Verſtand zu den Begriffen von Wollen und Handeln? Wie ſchließen ſich dieſe Begriffe an unſre Prüfung der Vernunft? — Unſre Prüfung der Vernunft betrachtete den Menſchen bisher nur als ein erkennendes Weſen, und fand den Endpunct alles Erkennens in dem Bewußtſeyn, das Eindrücke von außen empfängt. In eben dem Bewußtſeyn aber, in dem ich mein Selbſt von allen empfangenen Eindrücken unterſcheide, verwechſele ich Erkenntniß nicht mit Genuß, und Genuß nicht mit Handlung. Oder biſt du dir deiner nicht als eines erkennenden, genießenden und handelnden Weſens bewußt?

Septimius.

Ohne Widerrede. Aber — ſind die drey Zuſtände, die ich unterſcheide, nicht weſentlich Ein Zuſtand, der — Doch ich will dich aushören.

Theophranor.

Wie unterſcheideſt du in deinem Bewußtſeyn Genuß von Erkenntniß?

Septimius.

Alle Erkenntniß bezieht ſich auf Gefühle, und alle Gefühle beziehen ſich auf Freude oder auf Schmerz. Ich kann mir denken, daß ich den Eindruck der Körperwelt fühlte, ohne dabey Freude oder Schmerz zu fühlen. So wie aber in meiner wirklichen Lebensform ein Eindruck zum Bewußtſeyn gelangt, iſt er mehr oder minder angenehm oder unangenehm.

Theophranor.

Und wenn Schmerz und Freude einander die Wage halten, oder wenn die Gewohnheit einem Eindrucke allen Reiz entzogen hat, was iſt dir dann der Eindruck?

Septimus.

Gleichgültig. Der Anblick meiner Hand, ſo wie ſie mir jezt ins Auge fällt, macht mir weder Freude noch Schmerz; und doch ſehe ich meine Hand. Aber ich darf nur an den Nuzen der Hand denken, oder an die Gefahr, ſie zu verlieren, und ihr Anblick iſt mir nicht mehr gleichgültig.

Theophraner.

Er iſt es alſo doch in gewiſſen Fällen; und da uns ein Eindruck angenehm, oder unangenehm, oder gleichgültig ſeyn kann, ſo iſt Genießen und Leiden ganz etwas anderes als Erkennen. Nicht wahr?

Septimus.

Sehr wahr. Aber was folgerſt du daraus?

Theophraner.

Daß der *Zuſtand* des Erkennens mit dem Zuſtande des Genießens oder Leidens, der Zeit nach, zuſammen fallen kann; daß aber die *Empfänglichkeit* für Freude und Schmerz von der Empfänglichkeit für Eindrücke überhaupt im

Zuſtande der menſchlichen Beſchränkung verſchieden iſt.

Septimius.

Im Zuſtande der menſchlichen Beſchränkung? Worauf gründeſt du dieſen Zuſaz?

Theophranor.

Auf den Gedanken, daß es, nach unſerm Begriffe der Möglichkeit, gar wohl einen Zuſtand, vielleicht für uns in einem reinern Daſeyn, geben kann, wo jede Einwirkung eines andern Weſens auf unſer Weſen Genuß gewährt. Davon in einer künftigen Nacht. Merkwürdig genug iſt es bis dahin, daß Erkenntniß und Genuß ſich vereinigen in einer Grundbeſtimmung unſers Selbſt, die wir Empfänglichkeit nennen. Aber wenn wir uns des dritten Zuſtandes unſers Selbſt, des Handelns, bewußt ſind; vermögen wir auch dieſen zurück zu führen auf das Bewußtſeyn der Empfänglichkeit?

Septimius.

Wie? — Jezt erſt komme ich auf einen Gedanken, zu dem du mich vermuthlich führen willſt.

Theophranor.

Auf welchen?

Septimius.

Ich mag dich nicht aufhalten. Aber — Handlungen gehen aus von dem Willen; und Wollen iſt ganz etwas anderes als Fühlen; und Triebe ſind doch Gefühle. Wille und Trieb könnten alſo doch wohl zweyerley ſeyn! Du lächelſt?

Theophranor.

Laß uns unſern ruhigen Schritt fortgehen! Im Zuſtande des Erkennens und Genießens verhält ſich unſer Selbſt leidend. Wie verhält es ſich im Zuſtande des Handelns?

Septimius.

Strebend, wirkend, wollend.

Theophranor.

Genießen und nach Genuß ſtreben, iſt das einerley?

Septimius.

Wenn das wäre! Dann kenneten wir keine andere Menſchen als glückliche Menſchen.

Theophranor.

Wenn du glücklich biſt, willſt du dann glücklich ſeyn?

Septimius.

Wie ſoll ich das verſtehen?

Theophranor.

Wenn du haſt, was du wünſcheſt, wünſcheſt du dann noch, es zu haben?

Septimius.

Ich wünſche, es zu behalten.

Theophranor.

Wenn alle Menſchen glücklich wären, würde ein Menſch wünſchen, glücklich zu ſeyn?

Septimius.

Alle würden wünſchen, glücklich zu bleiben.

Theophranor.

Aber wenn nun niemand unter dieſen Glücklichen einen Begriff hätte von der Möglichkeit, ein Gut zu verlieren, in deſſen Beſitze er glücklich iſt; was würden dann alle Glückliche noch wünſchen?

Septimius.

Gar nichts; voraus geſezt, daß ſie ganz nach ihrem Wunſche glücklich wären.

Theophranor.

Wir wünſchen alſo nur, wenn uns etwas fehlt?

Septimius.

Gewiß.

Theophranor.

Wir wollen alſo nur glücklich werden, wenn wir unglücklich ſind?

Septimius.

Wohl. Aber unſer Streben nach Glück iſt unendlich.

Theophranor.

Warum es das iſt, davon nachher. Jezt kommt es uns nur auf die Entdeckung an, ob der Schmerz der Freude voran geht, oder nicht. Wir ſtreben, glücklich zu werden. Sezt aber nicht dieſes Streben ein Bedürfen voraus, und dieſes Bedürfen einen Zuſtand, in dem uns nicht wohl iſt?

Septimius.

Vom Bedürfniſſe geht jeder Trieb aus.

Theophraner.

Septimius! Haſt du den ganzen Sinn dieſer Worte mitgedacht?

Septimius.

Welchen Sinn? Ich denke, ich habe nichts geſagt, was einen geheimen Sinn haben könnte.

Theophraner.

Wenn das Bedürfniß dem Triebe voran geht, nicht aber der Trieb dem Bedürfniſſe, ſo würden wir gar keine Triebe fühlen, wenn wir nicht Mangel fühlten. Mangel iſt Schmerz, und im einfachen Bewußtſeyn unſers Selbſt iſt kein Schmerz. Der Trieb, glücklich zu ſeyn, iſt alſo keine Grundkraft unſers Selbſt, die unmittelbar aus dem Innerſten des Bewußtſeyns hervor wirkt. Der vorgebliche Grundtrieb unſers Weſens iſt ein abgeleiteter Zuſtand, der Eindrücke, und zwar ſchmerzhafte Eindrücke voraus ſezt.

Septimius.

— Iſt es möglich, daß unſre Willensprüfer ſo eine einfache Thatſache des Bewußtſeyns überſehen konnten? — Aber iſt dein überraſchender Schluß, den ich nicht widerlegen kann, auch gegen alle bedachtſame Angriffe gewaffnet? Wenn du mir beweiſeſt, daß der Trieb, glücklich zu ſeyn, nur ein abgeleiteter Zuſtand, und keine Grundkraft meines Weſens iſt, ſo bin ich mir doch nicht minder bewußt, daß ich mich im Zuſtande des Strebens nicht leidend verhalte. Es wirkt eine Kraft *aus mir*, nicht *auf mich*, wenn ich mich anſtrenge, meinen Zuſtand zu verbeſſern. Was wäre denn das? Wie erklärſt du dieſes Arbeiten und Streben eines bedürfenden Weſens?

Theophranor.

Aus der unbezweifelbaren Grundkraft meines Selbſt, die durch das Bedürfniß zur Wirkſamkeit gereizt wird.

Septimius.

Alſo durch eine Grundkraft! Und dieſe nennt ſich? —

Theophranor.

Mit einem bekannten Worte, über deſſen Bedeutung wir uns ſchon vereinigt haben und bey dem der Geringſte im Volke leicht etwas Richtigeres denken mag als unſre Sittenlehrer, die über Grundtriebe philoſophiren, — Willenskraft oder Wille.

Septimius.

Dahin kommen wir alſo zurück. Aber nun erlaube mir auch weiter zu fragen: Sind die mancherley Wörter: Wollen, Wünſchen, Streben, Bedürfen, Verlangen, nicht weſentlich gleich bedeutend und nur zuweilen in abweichender Beziehung verſchieden?

Theophranor.

Darauf laß dir von den Grammatikern Antwort geben, wenn dir daran gelegen iſt! Wähle, welches Wort du für das ſchicklichſte hältſt, zur Bezeichnung der Willenskraft! Nur verwechsle nicht aus dem grammatiſchen Grunde, weil Wünſchen und Wollen oft im Sprachgebrauche verwechſelt werden, deine Wünſche mit deinem Willen!

Septimius.

Und was ſoll mich bewegen, Wünſchen und Wollen für zweyerley zu halten? Was ſoll ich mir denken bey deiner Unterſcheidung?

Theophranor.

Was die Willenskraft iſt in der allgemeinen Ordnung der Kräfte, — wenn wir das wüßten, dann könnten wir die Natur der Geiſter erkennen. Aber was die Willenskraft in meinem Bewußtſeyn iſt, das lerne ich, ſo oft ich mich anſtrenge, etwas zu thun oder zu unterlaſſen. Wille iſt nichts anderes als die **Kraft der Anſtrengung**, die unergründliche, unbezweifelbare, von allen Trieben, Neigungen und Bedürfniſſen unterſchiedene Selbſtkraft in meinem Bewußtſeyn; die einzige Seelenkraft.

Septimius.

Lieber Vater, muß ich nicht erſt etwas wünſchen, eh' ich mich anſtrenge, etwas zu thun?

Theophranor.

Ohne allen Zweifel, wenn mein Wille im Dienſte eines Wunſches arbeiten ſoll. Aber eben darin liegt der Unterſchied zwiſchen Wunſch und Wille. Der Wunſch geht von einem Gefühle des Mangels aus und hat ein beſtimmtes Ziel der Befriedigung. Der Wille geht von gar keinem Gefühle aus und hat gar kein beſtimmtes Ziel. Soll ich mich anſtrengen, ſo muß es ein Gefühl oder ein Grundſaz ſeyn, der die Aeußerung meiner Willenskraft veranlaßt. Aber wareſt du nie läſſig, dich zu bemühen um das, was du wünſchteſt?

Septimius.

Sonderbar, wie das einfältige Menſchengefühl deinen Unterſcheidungen das Wort ſpricht!

Theophranor.

Hatte ich alſo unrecht, zu fragen: ob nicht vielleicht alle Syſteme unſrer Sitten- und Willenslehrer, die ſich auf den Begriff eines Grundtriebes ſtüzen, eine Verkehrung der menſchlichen Natur enthielten? Anſtrengung, Bemühung, das iſt das Merkmahl einer Wirkung der Willenskraft im Bewußtſeyn. Etwas wünſchen, und ſich bemühen, zu erhalten, was man wünſcht, iſt ſo ſehr zweyerley, daß es uns nie einfällt, mit uns ſelbſt zu hadern, wenn nicht geſchieht, was wir wünſchen, ſo bald wir uns ſagen können, wir haben das Unſre gethan. Aber wenn wir uns dies nicht ſagen können, dann erſt haben wir es mit uns ſelbſt zu thun, im Bewußtſeyn unſrer Selbſtkraft. Der Wille iſt in uns; der Wunſch iſt nur unſer.

Septimius.

So läßt ſich wohl gar aus eben dieſer Unterſcheidung des Wünſchens und Wollens beweiſen, daß auch Willensfreyheit in unbedingtem Sinne nicht unmöglich iſt?

Theophranor.

Wir wollen ſehen. Unſre Prüfung des Bewußtſeyns muß keinen Schritt von ſolcher Bedeutung thun, ohne ſich zu verſichern, daß es hinter uns hell iſt. Die Willenskraft oder die Kraft der Anſtrengung im Bewußtſeyn, ſagte ich, iſt die einzige Seelenkraft. Alle ſo genannte erkennende Seelenkräfte: Gedächtniß, Phantaſie und Verſtand, ſind bloß erkennbare Zuſtände unſrer geiſtigen Empfänglichkeit. Wir fühlen, daß unſre Phantaſie arbeitet, wie wir fühlen, daß uns das Herz ſchlägt. Der Strom unſrer Gedanken rollt vor dem Bewußtſeyn hin wie der Strom des Blutes durch unſre Adern. Aber wir wollen; und aus dem leidenden Zuſtande des Erkennens wird ein thätiger Zuſtand der Aufmerkſamkeit. Wir wollen; und unſre Gedanken fliegen raſcher, oder verweilen länger vor dem Bewußtſeyn. Der Wille kann alſo wirken auf unſre Vorſtellungen, indem er ſie ſchwächt oder belebt, und beydes, indem wir mit einer uns unbegreiflichen Selbſtkraft uns anſtrengen. Wie nun, mein Sohn, wenn du dir einer Leidenſchaft, eines ungeſtümen Wunſches, eines Triebes bewußt biſt, treibſt du dann deine Vorſtellungen oder fühlſt du dich vielmehr von ihnen getrieben, gezogen, fortgeriſſen und oft überwältigt?

Septimius.

Meine Vernunft wird zuweilen überwältigt von Leidenſchaften und ungeſtümen Wünſchen.

Theophranor.

Deine Vernunft? Nicht du? — Du alſo, im Bewußtſeyn deiner Willenskraft, läßt dich wohl einmahl gern von ihnen überwältigen?

Septimius.

Leider! wenn ich thöricht genug bin.

Theophranor.

Deine Vernunft und deine Willenskraft ſind alſo nicht Eins und Daſſelbe. Oder ſtrengt deine Vernunft, als Vernunft, ſich an?

Septimius.

Ich ſtrenge mich an, nach den Forderungen meiner Vernunft.

Theophranor.

Und der Trieb, der dich veranlaßt, etwas zu thun, wirkt er auf dich in deinem Bewußtſeyn, oder bewirkſt du ihn durch deine Willenskraft?

Septimius.

Der Trieb treibt mich, wirkt alſo auf mich.

Theophranor.

Alſo iſt auch der Trieb, der deinen Willen in's Spiel zieht, wenn du dich bemüheſt, einen

Wunſch zu befriedigen, nicht Eins und Daſſelbe mit dem Willen?

Septimius.

Gewiß nicht, wenn Wille Kraft der Anſtrengung iſt.

Theophranor.

Wie verhalten ſich denn aber Trieb und Wille zu einander?

Septimius.

Das iſt's, was ich nicht begreife. Du haſt meine ganze Willensphiloſophie umgekehrt.

Theophranor.

Das hätte ich nicht nöthig gehabt, wenn unſere Willensphiloſophen, deren Meinungen dich irre machten, nicht die Wahrheit umgekehrt hätten. Statt den Willen als Grundkraft unſers Weſens anzuerkennen, dachten ſie in unſer Weſen einen Grundtrieb hinein, und ſahen, nach dieſer Vorausſezung, in dem Willen nichts weiter als eine Wirkung oder Aeußerung ihres Grundtriebes.

Septimius.

Aber wie vereinigſt du denn Trieb und Willen?

Theophranor.

Wie ich beydes in mir mit der Vernunft vereinigt finde, ſo oft ich mit Beſonnenheit etwas will und wünſche. Ich bin mir meiner ſelbſt bewußt als eines erkennenden, genießenden und wollenden Weſens. Ich erkenne nicht immer; ich genieße nicht immer; ich will nicht immer. Alle drey Zuſtände können abwechſeln; alle drey können aber auch zuſammen treffen in einem Augenblicke. Wie iſt mir in einem ſolchen Augenblicke? Ich fühle ein Bedürfniß, einen Mangel. Woher kommt mir dieſes Bedürfniß, dieſer Mangel? Ich fühle Schmerz, ſo leiſe es auch ſeyn mag. Im einfachen Bewußtſeyn meines Selbſt iſt kein Schmerz. Wenn ich leiden ſoll, muß etwas auf mich wirken. Das Bedürfniß kommt mir alſo von außen, indem etwas unmittelbar durch den Sinneneindruck, oder mittelbar durch das Spiel der Phantaſie, oder durch die Miſchung meiner Lebensſäfte ſchmerzhaft auf mich wirkt. Der Schmerz erregt in meinen Vorſtellungen und Gefühlen eine Unruhe, von der ich mich bewegt und wie durch eine äußere Kraft getrieben fühle. Wunderbar hat die Natur die Veranſtaltung getroffen, daß das Thier, und oft auch der Menſch, wenn er, wie das Kind die Bruſt ſeiner Mutter, das Ziel ſeiner Bedürfniſſe mit dem Bedürfen findet, mechaniſch das Mittel trifft, dieſe treibende Unruhe, die wir Trieb nennen, zu ſtillen. Wenn die Vernunft dieſes Mittel erkennt, ſo fängt der Trieb an, vernunftmäßig zu wirken; aber auch bey der vernunftmäßigen Wirkung des Triebes verhalte ich mich leidend. Das blinde Glück macht der hellſehenden Klugheit Plaz; die Klugheit lehrt mich auf manchen Genuß des Augenblicks Verzicht thun, um auf die Dauer deſto mehr zu genießen; aber auch der Klugheit folg' ich oft nur mechaniſch.

Septimius.

Und wo bleibt der Wille?

Theophranor.

Wo er bleiben wird, ſo lange unſer geiſtiges Weſen bleibt, im Innern unſers Bewußtſeyns. Der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, unabhängig von Trieb und Vernunft, wirkt oder wirkt nicht, bald nach den Aufforderungen des Triebes, bald nach den Vorſchriften der Vernunft. Er wirkt, wenn ich mich nicht mehr treiben laſſe, ſondern mich anſtrenge, zu thun, was die Vernunft als Dollmetſcherinn des Triebes anräth oder ſelbſtmächtig gebiethet. Er kann wirken, wenn ich *wähle*.

Septimius.

Und was heißt Wählen?

Theophranor.

Ganz etwas anderes als Wollen. Ich will nicht immer, wenn ich wähle.

Septimius.

Ich könnte wählen gegen meinen Willen?

Theophranor.

Nicht gegen, aber ohne meinen Willen. Wille, ſagt man, iſt das Vermögen, zu wählen. Nach dieſer Erklärung wirkte alſo mein Wille, wenn ich zum Beyſpiele von einer Kraft zur Rechten, und von einer andern zur Linken gezogen werde, und mechaniſch dem Zuge nach der Seite folge, wo er am ſtärkſten iſt. Biſt du dir in ſolchen Fällen deiner Willenskraft bewußt?

Septimius.

Nach deiner Lehre nicht. Aber du weißt, wie unſre Willenslehrer Wollen und Müſſen unterſcheiden. Ich muß, ſagen ſie, wenn eine äußere Kraft mich nöthigt; ich will, wenn die Nöthigung von mir ſelbſt ausgeht. Wenn ich von widerſprechenden Neigungen oder von Neigung und Vernunft nach verſchiedenen Seiten gezogen werde, und entweder einer beſtimmenden Neigung oder der Vernunft folge; dann, ſagen unſre Philoſophen, will und wähle ich.

Theophranor.

Auch nach deiner Ueberzeugung?

Septimius.

Nach deiner Lehre wähle ich ohne zu wollen, wenn ich mich nicht anſtrenge während der Wahl; und das thue ich freylich nicht immer.

Theophranor.

Aber doch zuweilen? Zum Beyſpiele, wenn du einen Wunſch unterdrückſt, weil die Vernunft ſeine Befriedigung ein Unrecht nennt, ſtrengſt du dich dann nicht an, der Vernunft zu gehorchen?

Septimius.

Nicht immer ſo ſehr als ich ſollte.

Theophraner.

Wenn du alſo zwiſchen Recht und Unrecht wählſt, biſt du dir da deiner Willenskraft bewußt oder nicht?

Septimius.

Wenn ichs nicht bin, ſo weiß ich doch, daß ich es ſeyn ſollte.

Theophraner.

Und ich mit dir. Diejenige Wirkung der Willenskraft, durch die wir uns als wollende Weſen die höchſte innere Würde erwerben, die uns Natur und Schickſal weder geben noch nehmen können, bezieht ſich auf ein unerlaßliches Geſez des Bewußtſeyns. Um aber den Willen von ſeiner ehrwürdigen Seite ſchäzen zu lernen, iſt es nothwendig, ihn von dem Vermögen der Wahl zu unterſcheiden. Ich wähle, ſo oft ich aus dem Zuſtande des Schwankens zwiſchen mehrern Reizungen oder Grundſätzen mich entſchieden nach der einen Seite neige. Gleichgültig iſt der Wille bey keiner Wahl; aber daß er nicht gleichgültig geweſen iſt, kündigt er oft erſt zu ſpät an, wenn wir uns Vorwürfe darüber machen, daß er nicht mitgewirkt hat. Dieſe Vorwürfe gehen aus dem Bewußtſeyn hervor, daß er immer hätte mitwirken können. Er hat aber nicht mitgewirkt, wenn wir den Ausſchlag der Wahl einem überwiegenden Gefühle oder einer ſiegenden Eingebung der Klugheit überlaſſen und uns leidend verhalten.

Septimius.

Darf ich deine Erläuterung ein Mahl kurz zuſammen faſſen, um zu ſehen, ob ich dich ganz verſtanden habe? Wille, ſagſt du, iſt die Kraft der Anſtrengung oder Selbſtbeſtimmung in unſerm Bewußtſeyn. Dieſe Kraft iſt kein Trieb: Ein Mahl, weil Triebe von einem Gefühle des Schmerzens, alſo von Eindrücken der Natur auf unſer Selbſt, ausgehen, der Wille aber die einzige bekannte Kraft unſers innigſten Selbſt iſt; zweytens,

tens, weil Triebe ein Ziel der Befriedigung haben, der Wille aber, als Wille, gar kein Ziel hat und auch nicht befriedigt werden kann, weil er nichts bedarf. Der Wille iſt alſo auch etwas anderes als das Vermögen der Wahl, weil ich mich gleich leidend verhalte, wenn ich auf einem Schiffe durch den Stoß einer Welle, oder im Zuſtande des Schwankens zwiſchen Gefühlen oder Einſichten von einem Gefühle oder einer Einſicht nach einer beſtimmten Richtung getrieben werde. Hab' ich deine Lehre gefaßt?

Theophranor.

Ohne den kleinſten Mißverſtand.

Septimius.

Und habe ich mich nicht geirrt, wenn ich in Allem, was du bis jetzt geſagt haſt, eine Einleitung vermuthe, die Möglichkeit der unbedingten Freyheit des Willens zu beweiſen?

Theophranor.

Ich traue dir zu, daß du dieſen Beweis zum Theil ſelbſt führen wirſt.

Septimius.

Da traueſt du mir mehr zu als ich, ungeachtet deiner Einleitung, von dir ſelbſt erwarte.

Theophranor.

Und deßwegen verſicherteſt du dich noch ein Mahl des ganzen Zuſammenhanges der Lehre deines Bewußtſeyns, die du meine Lehre nennſt?

Septimius.

Ich läugne es nicht. — Wie viel du für einen Beweis der Willensfreyheit dadurch gewonnen haſt, daß du keinen Grundtrieb als wirkende Kraft im Weſen der Geiſtigkeit anerkennſt, ſehe ich zum Theil ein. Aber —

Theophranor.

Nun?

Septimius.

Darf ich's ſagen? Durch dieſe Einſicht werde ich nur in der Aufmerkſamkeit erhalten, die ich noch nie einem Philoſophen geſchenkt habe, der mir Freyheit des Willens beweiſen wollte. Denn iſt die lezte Kraft, die aus uns wirkt, ein Trieb, und Wille nur eine beſtimmte Wirkung dieſes Triebes, ſo endigt ſich alle Philoſophie der Freyheit mit der Frage: ob Freyheit eines Triebes möglich und wirklich iſt. Und iſt Sinn in dieſer Frage?

Theophranor.

Du baueſt an meinem Gebäude. Wären wir uns wirklich eines Grundtriebes unſers Selbſt bewußt, ſo müßten wir doch, ehe von Willensfreyheit die Rede ſeyn könnte, den Willen, oder die Kraft der Selbſtbeſtimmung, als eine von jedem Triebe unterſchiedene Kraft anerkennen. Denn ein Trieb iſt eine Nöthigung, die ſich ſelbſt nicht aufheben, alſo die Kraft des freyen Wollens, als eine Beſchränkung der nöthigenden Kraft, unmöglich enthalten kann. Aber durch die Unterſcheidung zwiſchen Trieb und Wille iſt noch keinesweges die Freyheit des Willens, ſondern nur die Möglichkeit einer vernünftigen Unterſuchung über die Freyheit des Willens bewieſen. War es dieſer Gedanke, der hinter deinem Aber verſteckt lag?

Septimius.

Wie du dich in alle meine Gedanken hinein denkſt!

Theophranor.

Wenn Wille die Kraft der Anſtrengung und Selbſtbeſtimmung in unſerm Bewußtſeyn iſt, ſo folgt daraus noch nicht, daß die Wirkungen dieſer Kraft nicht nach nothwendigen Geſezen erfolgen. Aber das folgt doch daraus, daß die Geſeze, die nach unſrer Vorausſezung den Willen beſtimmen könnten, nicht Wirkungen der Geſeze der äußern Natur ſeyn können.

Septimius.

Warum nicht?

Theophranor.

Unſer ganzes Denken und Wiſſen beruht doch auf der Unterſcheidung unſers Selbſt von den Einwirkungen der Natur auf unſer Selbſt. Die Natur denken wir uns als wirkend nach nothwendigen Geſezen. Wie erkennen wir aber die Wirklichkeit ſolcher Geſeze?

Septimius.

In ihren Einwirkungen auf uns.

Theophranor.

Und wie ſind wir uns der Willenskraft bewußt?

Septimius.

Als einer Kraft in uns.

Theophranor.

Eine Kraft in uns ableiten von den Einwirkungen der Kräfte außer uns, was heißt das? —

Septimius.

Jezt verſtehe ich dich. Alle Naturgeſeze, die wir erkennen, ſind Geſeze der Erſcheinungswelt in unſrer Sinnenform. Kräfte der Natur erkenne ich nie, ſondern nur Ordnung der Natur, die ich mir als Wirkung vereinigter Kräfte denke. Der Willenskraft aber bin ich mir bewußt als einer überſinnlichen Selbſtkraft meines Weſens. Dieſe Selbſtkraft eine Wirkung der Naturkräfte nennen, heißt alſo, mein überſinnliches Ich, das ich von Allem, was nicht Ich iſt, unterſcheide, in der Sinnenwelt zuſammen ſezen aus dem, was nicht Jch iſt. — Jch mag nicht mehr davon reden.

Theophranor.

Aber es war doch nöthig, damit anzufangen. Denn darin beſteht die Kunſt mancher verkehrten Syſteme, Wahrheiten, die ſich von ſelbſt verſtehen und alle Philoſophie erſt möglich machen, zum Beſchluſſe als einen Anhang zu liefern. — Unſre Prüfung der Willensfreyheit geht alſo von der Wahrheit aus, daß die Selbſtthat unſers Bewußtſeyns ſo gewiß, als wir ſelbſt nicht etwas außer uns ſind, nicht eine Wirkung der Erſcheinungswelt iſt, die wir als etwas außer uns erkennen. Nur dreyerley vernunftmäßige Angriffe gegen die unbedingte Freyheit des Willens ſind möglich. Entweder muß man beweiſen, daß Freyheit unverträglich iſt mit den ewigen und überſinnlichen Geſezen des Weltalls; oder daß die Selbſtbeobachtung ſie mit der regelmäßigen Entſtehung und Verkettung aller unſrer Gedanken und Gefühle nicht vereinigen kann; oder daß ſie der Allmacht und Allweisheit eines Urhebers der

Welt widerſpricht. Denn mit den drey Begriffen: Welt, Geiſt und Gottheit, endigt ſich alle mögliche Philoſophie.

Septimius.

Und gegen die furchtbare Schlachtordnung des Inhalts dieſer drey unerſchöpflichen Begriffe willſt du eine unbedingte, von den Geſezen der Welt und dem Willen der Gottheit unabhängige Freyheit behaupten?

Theophranor.

Wenn wir die Geſeze der Welt und den Willen der Gottheit ergründen könnten, dann ſtünde es freylich übel um unſre Philoſophie der Freyheit.

Septimius.

Dann? Dann, ſollt' ich denken, könnte man erſt Vertrauen faſſen zu einer ſolchen Philoſophie.

Theophranor.

Sonderbar bleibt es, daß das einfache Bewußtſeyn unſers Ich reicher an Wahrheit iſt als alle Welt- und Geiſterlehren.

Septimius.

Ich verſtehe dich nicht mehr.

Theophraner.

Wenn ein endliches Weſen wirklich dahin gelangte, die Welt und die Gottheit zu ergründen, und gewönne die Ueberzeugung nicht dabey, daß ſeine Kenntniß auch möglicher Weiſe nicht mangelhaft ſeyn könne, was hätte es dann gewonnen? Solche Ueberzeugung aber iſt bey der Beurtheilung äußerer Dinge unmöglich, ſo lange der Begriff der Möglichkeit bleibt. Durch dieſen Begriff kann ich mir immer den Fall denken, daß mir, bey allem Umfange meiner Wiſſenſchaft, eine Einſicht fehlt, die mich, wenn ich ſie hätte, vielleicht nöthigen würde, meine ganze Wiſſenſchaft aufzugeben. Keine Philoſophie der Einſicht kann daher den Zweifel ausſchließen. Aber mein Ich iſt mir unbezweifelbar, und die Wirkungen meines Ich, deren ich mir bewußt bin, ſind unabhängig von aller Einſicht.

Septimius.

Aber, lieber Vater, bleibt denn bey der Beurtheilung der Wirkungen meines Ich nicht auch der Fall denkbar, daß ich mich ſelbſt täuſche?

Theophranor.

Daß du dich ſelbſt täuſcheſt in der Ueberzeugung von deinem Daſeyn?

Septimius.

In der Ueberzeugung von den Wirkungen meines Daſeyns.

Theophranor.

Die du, als aus dir ſelbſt hervor gehende Wirkungen, unterſcheideſt von allen Einwirkungen der Natur auf dich?

Septimius.

— Ich kann nicht weiter. Laß mich erſt deinen Beweis der Freyheit der Willenskraft hören, bey dem du vermuthlich auf alle Welt- und Geiſterkunde Verzicht thun wirſt.

Theophranor.

Wer nicht darauf Verzicht thut, dem werde ich nie beweiſen können, was unbezweifelbar iſt. An Eine Wahrheit muß ich dich noch erinnern, ehe wir ſehen, wie die Welt- und Geiſterlehrer gegen ihr eignes Bewußtſeyn philoſophiren. Dieſe Wahrheit haben wir mitgebracht aus unſrer Prüfung des Verſtandes, und ſie lautete: „Alle unſre Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſind Regelbegriffe des Verſtandes, die das innere Weſen der Welt nicht betreffen.“ — Du ſiehſt mich bedeutend an!

Septimius.

Weiter! weiter, lieber Vater!

Theophranor.

An die eben zurück gerufene Wahrheit ſchloß ſich eine andere, die lautete: „Das in ſich Wirkliche, das etwas außer mir und mehr iſt als der leere Begriff der Wirklichkeit, iſt mir nur durch ſeine Einwirkung auf mein Bewußtſeyn erkennbar; das in ſich Mögliche und in ſich Nothwendige iſt mir gar nicht erkennbar.“ — Erinnerſt du dich, wie wir dieſe höchſten Grundſäze des Verſtandes bewieſen?

Septimius.

So gut als ob du ſie mir noch ein Mahl bewieſeſt.

Theophranor.

Wenn alſo das Wirkliche allein, und zwar in unſerm Bewußtſeyn, wahr iſt als ein leerer Begriff, können dann die leeren Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit einen vernünftigen Zweifel am Daſeyn des Wirklichen veranlaſſen? Weil du dir als möglich denken kannſt, du wäreſt nicht und fühlteſt nicht, oder gar, es ſey nothwendig, daß du nicht wäreſt und nichts fühlteſt; kannſt du deßwegen an deinem Daſeyn und an der Wirklichkeit deiner Gefühle zweifeln?

Septimius.

Du überhäufſt mich, Vater, mit zugeſtandenen Säzen.

Theophranor.

Und du haſt vermuthlich ihre Anwendung auf die Willensfreyheit ſchon gefunden. Iſt unſer Wille wirklich frey? Darauf läßt ſich nicht aus Begriffen antworten. Unſer Bewußtſeyn muß hier ſelbſtmächtig bejahen oder verneinen, wie es unſer Daſeyn bejahet. Iſt Willensfreyheit möglich? Dieſe Frage hat, wenn die Wirklichkeit der Freyheit im Bewußtſeyn gegeben iſt, nicht mehr Sinn als die ähnliche: „Iſt mein Daſeyn möglich?“

Septimius.

Dies iſt doch nicht dein Beweis der Willensfreyheit?

Theophranor.

Er fängt damit an. Wenn du willſt oder nicht willſt, im Gefühle deiner Selbſtkraft dich anſtrengſt oder unterdrückſt, biſt du dir da einer Einwirkung äußerer Kräfte bewußt, aus denen deine Selbſtkraft hervor geht?

Septimius.

Ich bin mir bewußt, daß ich will.

Theophranor.

Aber du kannſt doch den Fall als möglich denken, daß dein Wille vielleicht nur Wirkung einer fremden Kraft ſey, die du nicht kennſt!

Septimius.

Auf eine ähnliche Art, wie ich mir als möglich denken kann, daß ich nicht wäre und nichts fühlte. Sollte ich nicht ſo antworten?

Theophraner.

Antworte nach deiner Ueberzeugung!

Septimius.

Die haſt du gefangen genommen.

Theophraner.

Wer vermag jemahls zu entdecken, wie es in der ewigen Ordnung der Weſen möglich iſt, daß es Urkräfte geben kann, die eigenmächtig durch ſich ſelbſt wirken? Daß es aber möglich ſeyn muß, kann ich nicht bezweifeln, weil ich mir meines Willens bewußt bin. Sich ſeines Willens bewußt ſeyn, oder ſich der Wirklichkeit einer Urkraft bewußt ſeyn, die nicht als Wirkung einer fremden Kraft gedacht werden kann, iſt Eins und Daſſelbe. Der Begriff der Freyheit liegt im Begriffe des Wollens.

Septimius.

Und der Lehrſaz, daß jede Begebenheit als Wirkung einer Urſache gedacht werden muß, wäre gar keine Einwendung gegen die Möglichkeit des Wollens in dieſer unbedingten Bedeutung?

Theophranor.

Du bringſt mir, was ich ſuchte. Der erſte Einwurf, den man gegen die Möglichkeit der Willensfreyheit aufzuſtellen pflegt, iſt eben der Lehrſaz, daß Alles, was geſchieht, ſeine Urſache habe. Nehmen wir dieſen Saz im Sinne unſrer Weltlehrer, die über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Urkräfte aus Begriffen philoſophiren, ſo iſt Freyheit ein Unding. Aber wer hat den Weltlehrern Vollmacht gegeben, den Regelbegriff der Urſache, nach dem wir die regelmäßige Folge der Begebenheiten in der Erſcheinungswelt beurtheilen, mit dem Begriffe einer Urkraft zu verwechſeln, die aus dem Innern der Weſen wirkt? Jede wirkliche Begebenheit in der Sinnenwelt denke ich mir als Wirkung einer Urſache. Nie aber hat ein menſchlicher Sinn Urſachen erkannt. Die gedachte Urſache in der Sinnenwelt denke ich mir als hervor bringend, und zwar ſo, daß eine Begebenheit die andere hervor bringt. Eine Begebenheit aber iſt kein Ding, ſondern eine Folge der Erſcheinungen

gen in unſrer Sinnenform; und daß ein Ding, ſeinem innern Daſeyn nach, jemahls ein anderes Ding, ſeinem innern Daſeyn nach, hervor gebracht habe, kann ich mit keinem Beyſpiele beweiſen. Was nuzt mir alſo der Saz, daß jede Begebenheit ihre Urſache hat, zur Beurtheilung der innern Kräfte der Weſen? Es iſt möglich, das heißt, denkbar, daß es eine Regel der innern Einwirkung unter den Weſen an ſich giebt; dieſe Regel aber zu erkennen, dazu kann uns kein Aufmerken und kein Nachforſchen behülflich ſeyn. Daß einer ſolchen Regel der innern Einwirkung alle Weſen unterworfen ſind, folgt nicht aus der Gedankenregel, nach welcher wir alle Naturbegebenheiten erklären, und wird widerlegt durch das Bewußtſeyn der Willenskraft in uns, die wir uns nicht willkührlich denken, ſondern durch ihre Einwirkung auf die Reihe unſrer Vorſtellungen anzuerkennen genöthigt ſind. Im Bewußtſeyn meiner Willenskraft finde ich den Begriff von einer Kraft oder Urſache überhaupt, den der Verſtand nach ſeiner Regel als leeren Begriff aufſtellt,

ſtellt, zum erſten und einzigen Mahle beſtätigt. In die Natur denke ich ihn nur hinein, und ſeze voraus, daß es Naturkräfte giebt, weil ich nur unter dieſer Vorausſezung Naturbegebenheiten erklären kann. Die voraus geſezten Naturkräfte denke ich mir als gebunden an eine nothwendige Regel, weil meine Gedankenregel nothwendig iſt. Im Bewußtſeyn der Willenskraft entdecke ich keine Nothwendigkeit, ſondern Freyheit. Alle Naturkräfte denke ich mir als bedingte Kräfte. Der Willenskraft allein bin ich mir bewußt als einer Urkraft.

Septimius.

Ich hätte voraus ſehen können, wohin deine Erklärung des Begriffs der Urſache und Wirkung führen würde. — Die Möglichkeit der Freyheit läßt ſich alſo nicht erklären?

Theophranor.

Erklären? Du weißt doch, was Erklären heißt?

Septimius.

Die Urſachen des Wirklichen beſtimmen.

Theo-

Theophraner.

Freyheit erklären wollen, hieße alſo die Urſachen deſſen beſtimmen wollen, das ich mir, ſo bald ich es denke, als wirkend ohne Urſachen denke.

Septimius.

Das hieße denn einen Widerſpruch wollen.

Theophraner.

Iſt eine frey wirkende Urkraft in uns wirklich, ſo kann die Philoſophie nichts weiter als die Wirklichkeit dieſer Urkraft vertheidigen gegen die Einwendungen des vernünftelnden Verſtandes. Der Verſtand würde uns nöthigen, das Bewußtſeyn der Freyheit für eine Selbſttäuſchung anzuerkennen, wenn er uns beweiſen könnte, daß Freyheit den Grundlehren der Natur- und Vernunftwiſſenſchaft widerſpräche. Beweiſen, daß ſolch ein Widerſpruch ſich nicht findet, das allein heißt die Möglichkeit der Freyheit, alſo für den Verſtand, aber nicht mit Anſprüchen auf Kenntniß des in ſich Möglichen beweiſen. Sonach antworten wir den Weltlehrern, die uns aus dem innern Zuſammenhange alles Wirklichen nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen die Freyheit wegerklären wollen: Freyheit iſt möglich; denn eure Weltlehre iſt eitel. So antworten wir ferner den Seelenlehrern, die uns aus dem bekannten und wirklich innern Zuſammenhange unſrer Gefühle und Gedanken die Freyheit wegerklären wollen: Freyheit iſt möglich; denn eure Seelenlehre iſt falſch.

Septimius.

Das wäre alſo die zweyte Ordnung der Gegner, die du jezt angreifen willſt. Welche Seelenlehre nennſt du denn falſch?

Theophranor.

Diejenige, die das unglückliche Verdienſt hat, den unbelehrten Menſchenverſtand am leichteſten zu verwirren. Was unſer Verſtand beurtheilen ſoll, das muß er ſich vor aller Beurtheilung erſt denken als vorhanden. So wie wir nun bey der Beurtheilung einer Naturerſcheinung damit anfangen, daß wir die Erſcheinung als ein Weſen ſetzen, ſo denkt ſich ein Seelenlehrer das Bewußtſeyn unſers Selbſt zuerſt als ein Weſen. Naturerſcheinungen unterſcheiden ſich nach ihren Eigenſchaften, und dieſe Eigenſchaften beurtheilen wir nach dem Zuſammenhange der Urſachen und Wirkungen. Ganz als wäre die Rede von einer Naturerſcheinung denkt ſich der Seelenlehrer weiter die Seele als ein Weſen mit Eigenſchaften, die er nach dem Zuſammenhange der Urſachen und Wirkungen beurtheilt. Nun werden in ſeiner Wiſſenſchaft Gedächtniß, Phantaſie, Verſtand, Wiz u. ſ. w. zu Seelenkräften, ſo wie Schwere, Schnellkraft u. ſ. w. Naturkräfte ſind. Die Wirkungen der Seelenkräfte heißen dann Vorſtellungen. Alle Vorſtellungen erfolgen nach Geſezen wie die Wirkungen der Naturkräfte. Entweder, ſagt nun der Seelenlehrer zum Beſchluſſe, hat eine Vorſtellung ihren Grund in einer vorher gehenden Vorſtellung, oder ſie geht aus von Trieben, die uns nöthigen, unſer Glück zu begehren. Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte vollenden das erkennbare Weſen der Seele. Jene wirken nach erkennbaren Geſezen; dieſe vereinigen ſich alle in dem unwiderſtehlichen Grundtriebe, der in uns das Gefühl der Selbſtliebe erregt. Freyheit, als ein Vermögen, unabhängig von den Geſezen der Vorſtellungsfolge und dem Grundtriebe des Selbſtgefühls, ſich eigenmächtig zu beſtimmen, iſt alſo etwas Eingebildetes und in der menſchlichen Seele nicht zu finden. — Was denkſt du, mein Sohn, von dieſer Lehre?

Septimius.

Ich möchte fürs erſte wiſſen, wenn Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte das Weſen der Seele beſtimmen, wo dann die Anſtrengungskraft bleibt?

Theophranor.

Wenn alles menſchliche Streben von einem Grundtriebe unſers Weſens ausgeht, dann iſt Anſtrengung nichts anderes als eine Wirkung des Grundtriebes. Wenn aber ein Grundtrieb als etwas Höchſtes und Leztes in uns ſich im Bewußtſeyn nicht findet, die Anſtrengungs- oder Willenskraft aber unbezweifelbar aus den Tiefen unſers Weſens wirkt, was wird dann aus dem wohlgeordneten Gebäude der Seelenlehrer?

Septimius.

Was aus Troja wurde, als Ulyſſes das Palladium aus dem Tempel Minervens entführt hatte.

Theophranor.

Aber bleibt nicht noch immer der Lehrſaz von den nothwendigen Geſezen der Vorſtellungsfolge eine Schuzwehr der Freyheitsläugner? Ich kann nicht handeln, ohne vorher eine Vorſtellung von meiner Handlung zu haben. Daß alle unſre Vorſtellungen, Gefühle und Gedanken nach unwandelbaren Geſezen in der Zeit einander beſtimmen, iſt unläugbar. Dieſelben Bewegungsgründe veranlaſſen dieſelben Handlungen. Wo bleibt denn da die Freyheit?

Septimius.

Du forderſt den Feind in ſeinen eignen Mauern heraus. Aber ich befürchte, dieſe Mauern ſind untergraben. Deine Erläuterung des Bewußtſeyns bricht überall Lücken in die Wiſſenſchaft der Seelenkunde.

Theophranor.

Wenn du dein Selbſt beurtheilen willſt, denkſt du dich denn nicht als ein Weſen?

Septimius.

Aber ich erkenne mich nicht als ein Weſen.

Theophranor.

Was erkennſt du denn?

Septimius.

Die Folge meiner Vorſtellungen.

Theophranor.

Und wie kommſt du zu Vorſtellungen?

Septimius.

Die einwirkende Natur wirkt fort in der Sinnenform und nach der Gedankenregel, die ich erkenne in meinem Bewußtſeyn.

Theophranor.

Wenn alſo deine Vorſtellungen zwiſchen der Außenwelt und deinem Bewußtſeyn in der Mitte liegen, iſt es nicht denkbar, daß eine Kraft, die aus dir ſelbſt wirkt, auf die Folge deiner Vorſtellunſtellungen wirken kann, wenn gleich dieſe Folge ſelbſt durch die Einwirkung der Außenwelt und die Geſeze der menſchlichen Vorſtellungsart beſtimmt wird?

Septimius.

Noch ein Mahl, Vater! Es fährt mir wie ein Lichtſtrahl durch die Seele.

Theophranor.

So wirf denn, um den Tag der Wahrheit ganz zu ſehen, die ganze Decke der erſonnenen Wiſſenſchaft ab, die man uns für eine Seelenlehre anzunehmen überreden will. So gewiß unſer Ich etwas anderes iſt als die Erſcheinungen, aus denen wir eine Welt zuſammen denken, ſo gewiß ſind die ſo genannten Erkenntnißkräfte der Seele nichts als Beſtimmungen unſerer Empfänglichkeit. Von Eigenſchaften der Seele wiſſen wir nichts, wenn wir über die Urbegriffe von Empfänglichkeit und Kraft hinaus gehen. Nur einer einzigen Kraft unſers Selbſt ſind wir uns bewußt, der Anſtrengungskraft, durch die wir wollen.

Dieſe Kraft, ihrem Weſen nach ein unauflösliches Räthſel, wirkt auf unſern Zuſtand von innen, wie die Natureindrücke von außen auf ihn wirken. Beſtimmt durch Geſeze, die man als eine Fortwirkung der Naturgeſeze anſehen kann, folgen alle unſre Vorſtellungen auf einander und aus einander. Wir können uns durch Wollen keine Vorſtellung geben und keine nehmen. Aber Eins können wir doch, unſre Vorſtellungen durch die Willenskraft ſchwächen oder beleben. Im Bewußtſeyn, daß wir dieſes können, offenbart ſich die Freyheit oder Willkühr im Urgrunde unſers Weſens. Ein Gefühl abſichtlich ſchwächen oder beleben, heißt handeln. Und das iſt es, was der unverwirrte Menſchenverſtand meint, wenn er die große Wahrheit ausſpricht: „Was ich fühlen werde, hängt von mir nicht ab, „wohl aber, was ich thun werde.“

Septimius.

Darum hielteſt du ſo feſt auf den Unterſchied zwiſchen Fühlen und Handeln! Wenn alſo der Wille Handlungen möglich machen ſoll, ſo muß die Vorſtellung von dieſer Handlung in meiner Vorſtellungskraft ſchon gegeben ſeyn?

Theophranor.

Wenn mir die Vorſtellung von dem, was ich wünſche oder ſoll, nicht vorher gegeben iſt, ſo kann die Willenskraft möglicher Weiſe keine Vorſtellung ſchwächen oder beleben; ſie kann alſo nicht wirken; das heißt: ich kann nicht handeln. Hier iſt der erſte Punct, wo Freyheitsvertheidiger und Freyheitsläugner ſich aus einem Irrthume in den andern verlieren, wenn ſie dem Willen zumuthen, was er nicht leiſten kann. Wir ſind uns bewußt, daß alle unſre Vorſtellungen nach unwandelbaren Geſezen aus einander folgen. Wir ſind uns ferner bewußt, daß jede Handlung *zunächſt* ausgeht von der Vorſtellung, die wir von dieſer Handlung haben. Verſucht nun ein Freyheitsvertheidiger, ſeine Lehre dadurch zu retten, daß er behauptet, der Wille könne Vorſtellungen ſchaffen, die von ſelbſt anheben und nicht aus andern Vorſtellungen entſpringen, ſo widerlegt ihn ſein eignes Bewußtſeyn. Aber eben ſo wiverlegt das Bewußtſeyn den Freyheitsläugner, der eine Handlung urſprünglich von einer bloßen Vorſtellung ableitet. Die Anſtrengungskraft macht die Vorſtellung zur Handlung, und dieſe Kraft iſt eine Urkraft der Ueberſinnlichkeit und frey von allen der Zeit nach ſinnlich beſtimmten Geſezen der Vorſtellungsfolge.

Septimius.

Genau ausgedruckt, ſind alſo meine Handlungen nicht frey, wenn gleich mein Wille frey iſt?

Theophranor.

Verirre dich nicht, Lieber! Eine Handlung iſt frey, in ſo fern ſie Handlung, das heißt: vom Willen allein abhängig iſt. Eine Handlung iſt nicht frey, in ſo fern ſie zugleich als Vorſtellung aus einer vorher gehenden Vorſtellung entſpringt. Der Schmerz giebt mir Wünſche; die Vernunft Pflichten. Ich handle, wenn ich den Zug des Triebes, das Ziel meiner Wünſche zu erreichen, durch Anſtrengung ſtärke oder den Geſezen der Klugheit unterwerfe. Ich handle, wenn ich einen Wunſch unterdrücke oder eine Neigung zum Guten abſichtlich belebe, um zu thun, was ich ſoll. Wünſchen und Sollen ſind die Beſtimmungsgründe des Wollens.

Septimius.

Beſtimmungsgründe der Aeußerungen des Willens, wenn ich dich verſtehe, nicht des Willens ſelbſt?

Theophranor.

Wäre der *Wille* Beſtimmungsgründen unterworfen, ſo wäre Freyheit unmöglich. Aber der Wille bewährt eben dadurch ſeine Freyheit, daß er die Beſtimmungsgründe des *Wollens*, das heißt, ſeine Aeußerungen, als bloße Vorſtellungen wirken laſſen kann, ohne ſie zu Handlungen zu erhöhen. Deßwegen offenbart er ſich dem Bewußtſeyn am deutlichſten und zuverläſſigſten, wenn mehrere Vorſtellungen als Beſtimmungsgründe mit einander ſtreiten, das heißt: im Zuſtande des Wählens. Wenn die Wage züngelt, dann giebt der Wille, wenn er kann, den Ausſchlag.

Septimius.

Wenn er kann? Iſt er denn frey, wenn er nicht kann?

Theophranor.

Iſt denn ein freyer Wille nothwendig auch ein allmächtiger Wille? Hier iſt der zweyte Punct, bey welchem Freyheitsläugner und Freyheitsvertheidiger den rechten Weg verfehlen, indem ſie dem Willen zu viel zumuthen. Das Triebwerk meiner Vorſtellungen iſt nicht das Werk meines Willens, und ihr ſchmerzhafter Einfluß auf den Zuſtand meines Bewußtſeyns beſtimmt die Lebhaftigkeit eines Triebes. Wenn alſo ein ungeſtümes Gefühl mich hinreiſſen will, zu thun, was ich nicht ſoll, und die Vernunft ihr Geſez dem Triebe entgegen ſtellt, ſo wirkt der freye Wille, indem ich mich beſtrebe oder nicht beſtrebe, das Geſez der Vernunft geltend zu machen. Beſtrebe ich mich nun wirklich, werde aber dennoch fortgeriſſen vom Zuge des Gefühls; folgt daraus, daß mein Wille nicht frey war? Die Grenzen der Wirkſamkeit einer Kraft ſind doch nicht Eins und Daſſelbe mit dem Weſen dieſer Kraft. Oder iſt keine Kraft in deinem Arme, weil eine Eiche, die du aus ihren Wurzeln reißen willſt, ſich nicht einmahl bewegt?

Septimius.

Aber wie beſtimmſt du die Grenzen der Wirkſamkeit des Willens?

Theophranor.

Ich, ein körperlich-beſchränktes und körperlich-erkennendes Weſen, ſollte die Grenzen der Wirkſamkeit einer überſinnlichen Kraft meines Bewußtſeyns beſtimmen? Iſt denn nicht das Weſen dieſer Kraft unerforſchlich? Iſt nicht das Weſen der Naturkraft, die meine Gefühle treibt, eben ſo unerforſchlich? Strebe, ſo viel du kannſt, um das Deine zu thun! Ahnden wirſt du dann, aber nie gewiß erfahren, wie viel du hätteſt thun können. Und haſt du Unrecht gethan, ſo wird das Bewußtſeyn, der ſiegenden Neigung entgegen gekämpft zu haben, dich beruhigen, aber nie zureichen, dich ganz mit dir ſelbſt zu verſöhnen.

Septimius.

Du rufſt die tiefſten Gefühle auf, deine Lehre zu befeſtigen. Es liegt mir daran, frey zu ſeyn;

und doch bin ich weniger glücklich, wenn ich frey bin, weil ich mir dann nicht einbilden darf, Selbſtbeſtrafung ſey ein bloßes Spiel veruneinigter Vorſtellungen.

Theophranor.

Glücklich ſeyn, und ſeyn, was man ſeyn ſoll, welch ein verſchiedener Zuſtand! Nicht wahr?

Septimius.

Sprichſt du ernſtlich?

Theophranor.

So ernſtlich wie je in meinem Leben. Aber unſre Unterhaltung hat uns weit genug geführt für dieſe Nacht. Die Kraft deiner Geiſtigkeit haſt du anerkannt. Du wirſt auch die Würde deiner Geiſtigkeit anerkennen. Was ich dir zunächſt mitzutheilen ſchuldig bin, iſt noch eine Bemerkung über die Einwendungen gegen die Möglichkeit der Willensfreyheit im Verhältniſſe zum Weſen der Gottheit. Iſt dieſer lezte Punct des Streits berichtigt, dann wollen wir ſehen, wie die Vernunft durch ihr Geſez, das Pflichten von Wünſchen trennt, den Glauben an eine beſſere Welt begründet.

Die lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Siebente Nacht.

Iſt es denn wirklich, wie die Schule der Freyheitsläugner behauptet, dem wollenden und bedürfenden Menſchen gleichgültig, ob Freyheit oder ein Geſez der Nothwendigkeit in ſeinem Bewußtſeyn regiert? Daß die Ordnung der Welt dieſelbe bleibt, folglich alles Gute, das mit dieſer Ordnung eins iſt, nach wie vor erfolgen wird, auch wenn Willensfreyheit eine eingebildete und zur Welt nicht gehörige Kraft ſeyn ſollte; wer wird das bezweifeln? Daß ein Menſch, der die unbeſchränkte Selbſtkraft ſeines Bewußtſeyns anerkennt, ein ſehr ſchlechter, und ein anderer, der für den Begriff der Freyheit in ſeinem Verſtande den rechten Plaz nicht zu finden weiß, in ſeiner Geſinnung ein ſehr guter Menſch ſeyn kann; auch das wird der Vertheidiger der Freyheit ohne Widerſpruch und ſogar als eine Beſtätigung ſeiner Lehre einräumen. Denn ſo gewiß falſche Meinungen nur zu oft die Quelle des Guten in unſerm Herzen vergiften, ſo gewiß iſt doch Meinung und Geſinnung nicht Eins; und wenn ein Menſch ſich einbildet, er ſey an allen Gliedern gefeſſelt, ſo liegt er darum noch nicht in Feſſeln. Verdeutlichen oder verwirren kann der Verſtand die Machtſprüche der Wahrheit, aber vernichten kann er ſie nicht. Eine ſo leiſe Stimme, wie diejenige, in der das Gewiſſen beym gewöhnlichen Laufe des Lebens zu dem Fehlenden und Irrenden ſpricht, wird nicht mehr gehört, wenn die ganze Aufmerkſamkeit unſers Selbſt Begriffe zu ſammeln und zu zerſtreuen beſchäftigt iſt. Aber das Spiel des Verſtandes dauert nicht unabläſſig. Die Stunde des Handelns kommt, und der philoſophirende Freyheitsläugner von guter Geſinnung gehorcht dem Geſeze der Vernunft mit eben der unabhängigen Kraft, deren Wirklichkeit er eine Selbſttäuſchung nennt. Iſt alſo nur die

Regel des Guten im menſchlichen Bewußtſeyn gewiß; die Kraft, ihr gehorſam oder ungehorſam zu ſeyn, unterliegt keiner nichtigen Meinung. Aber wenn ein Menſch nicht ſchlechter dadurch wird, daß er ſich für ein vernünftiges Uhrwerk hält, wird er durch die Ueberzeugung, daß er ein ſelbſtmächtiges und zur eignen Beſtimmung ſeines Werths angewieſenes Weſen iſt, nicht beſſer? Erfreut er ſich ſeiner Beſonnenheit nicht erſt dann in ihrer ganzen Würde, wenn ihm auch ſein Verſtand ſagt: „Dein Wille iſt mehr als Täuſchung“? — Was auch die Schule der Freyheitsläugner darüber vernünfteln mag; nur der, wer aus dieſer Schule zum Glauben an Freyheit auf dem Wege der Einſicht zurück gekehrt iſt, kann darauf antworten. In ſich ſelbſt muß man es erfahren haben, um zu wiſſen, was es iſt, im vollen Bewußtſeyn des Spiels ſeiner Neigungen und Gedanken die Unabhängigkeit ſeines Selbſt anerkennen, und auch dann, wenn man thut, was man nicht ſollte, zu wiſſen, daß man das Gegentheil hätte thun können ohne den Zwang eines Gefühls oder Gedankens. Wenn der Glaube an Freyheit das Gute ſelbſt nicht wirkt, ſo macht er doch muthig zum Guten. Wer im Gefühle ſeines unbedingten Gehorſams dem Schickſale vertraut, iſt der ergebungsvolle Sclave eines guten, aber unumſchränkten Gebiethers. Wer im Gefühle ſeiner unbedingten Selbſtkraft dem Schickſale entgegen tritt und es fragt, ob er ſchuldig ſey, zu gehorchen; der allein kann zu ſich ſelbſt ſagen: „Ich bin der freye Mitbürger einer beſſern Welt, deren Ordnung nach dem Geſeze der Vernunft zu befördern von mir abhängt.“ — Der Freyheitsläugner muß, wenn er nicht auf eine feyerliche Art mit ſich ſelbſt zu ſpielen Luſt hat, über ſich ſelbſt lachen, ſo oft ihm ſein Gewiſſen Vorwürfe macht, denn, was geſchehen iſt, iſt geſchehen. Aber für den, der an Freyheit glaubt, iſt die Vergangenheit umſonſt vergangen. Er weiß, daß die Kette der Urſachen und Wirkungen ihn nicht gebunden hat, und daß ſein Unrecht ohne Ende iſt, weil es ohne nothwendigen Anfang war. —

„War es möglich," ſagte Septimius zu ſich ſelbſt, „daß ich einer Lehre, die mir eine Wahrheit meines Bewußtſeyns abläugnete, mehr vertrauete als meinem Bewußtſeyn? Kaum habe ich begriffen, daß Freyheit möglich iſt; und in demſelben Augenblicke erkenne ich unbezweifelt ihre Wirklichkeit an. So unterwirft alſo der klügelnde Verſtand ſeinem Eigenſinne das Wirkliche ſelbſt, bis wir einſehen, wie es wirklich iſt, und läßt mit ſeinen Angriffen gegen das Unerklärliche nicht nach, bis wir wenigſtens erklären können, warum etwas unerklärlich iſt. Welche Philoſophie kann alſo diejenige ſeyn, die den unglücklichen Zwiſt zwiſchen der Wahrheit ſelbſt und den Mitteln, der Wahrheit mächtig zu werden, auf immer beendigt? Nur die Eine, die Philoſophie Theophranors, die alle Forſchung über das Weſen der Welt dem Verſtande entzieht, und auf dem Grunde und Boden ruht, der überall iſt, wo ich bin."

Ein Gefühl der Beruhigung, das allen Fragen und Einwendungen einen andern Ton gab, brachte Septimius in die ſiebente Lehrſtunde mit. Er fand ſeinen Lehrer in der Doriſchen Halle mit einem Buche in der Hand.

Septimius.

Du lieſeſt, Vater?

Theophranor.

Ich denke an das, was ich las. Es iſt der Euthyphron von Plato. Du kennſt ihn doch?

Septimius.

„Euthyphron oder von dem, was Pflicht iſt,“ das Buch ſollte ich nicht kennen, und dich um Unterricht bitten?

Theophranor.

Was meinſt du? Sollte wohl dieſer Sokrates, mit dem uns Plato bekannt macht, einen ſolchen Begriff von Pflicht ſich erworben haben, daß er auch nicht, um dem Todesurtheile ungerechter Richter zu entfliehen, einen Vertrag brechen wollte, den er, wie er ſagte, mit den Geſetzen geſchloſſen hatte? — ſollte er ſich je dieſen Begriff von Pflicht erworben haben, wenn er von ſeiner Kindheit an unterrichtet wäre, zu glauben, Jede menſchliche Handlung ſey wie jede Naturbegebenheit ein Werk des Schickſals, und der Wunſch, glücklich zu ſeyn, der einzig-mögliche Beſtimmungsgrund des menſchlichen Willens?

Septimius.

Wir wiſſen nicht, wie Sokrates über Schickſal und Freyheit dachte.

Theophranor.

Aber wir wiſſen, daß er an eine allgütige Gottheit glaubte und lieber den Giftbecher trinken, als Unrecht thun wollte. Was hätte ihm denn ſein Gott verwerfen können, wenn er das Gegentheil gethan und es nach dem Laufe der Dinge nothwendig hätte thun müſſen? Der ewige Beweis, daß er es hätte thun müſſen, wäre geweſen, daß er es gethan hätte. — Du ſinnſt nach? — Ach! es iſt eitle Kunſt des Selbſtbetrugs, die ſtrengen Gebothe der Pflicht vor dem Verſtande zu retten, wenn da, wo wir zu handeln glauben, das Schickſal aus uns und durch uns handelt. Auch der reinſte Lohn eines guten Willens, das Gefühl, durch Rechtthun dem Gei-

ſte

ſie der höchſten Güte zu gefallen, iſt dann ein eitler Lohn. Denn ich hätte mir ja dieſen Beyfall nicht erworben! — Was ſollen wir aber denken von der Möglichkeit der Willensfreyheit, wenn wir ſie mit dem Begriffe einer Gottheit unmöglich vereinigen können?

Septimius.

Darüber verſprachſt du mir Befriedigung.

Theophranor.

Befriedigung? Die findet die Vernunft nie, wo ſie die Grenzen der Endlichkeit verläßt. Wie Freyheit möglich iſt im Verhältniſſe zur menſchlichen Vorſtellungskraft, das läßt ſich einſehen. Aber daß Freyheit möglich iſt im Verhältniſſe zur unbedingten Weisheit und Macht eines höchſten Geiſtes, muß ich glauben.

Septimius.

Weiter bringſt du mich nicht?

Theophranor.

Ob der Glaube an einen höchſten Geiſt gegründet oder ungegründet iſt, laſſen wir jetzt noch unentſchieden. Wenn ich aber an einen höchſten

Geiſt zu glauben durch die Vernunft beſtimmt werde, ſo weiß ich durch die Kenntniß meiner unwandelbaren Verſtandesregel, die ich nur in Beziehung auf das Vergängliche, Zufällige und in ſich ſelbſt Nichtige gebrauchen kann, daß alle Verſuche, den Begriff eines höchſten Geiſtes durch Denken zu erſchöpfen, eben ſo thöricht ſind als die, ſein Weſen im Bilde zu faſſen. Kann ich nun das Weſen der höchſten Geiſtigkeit nicht beurtheilen, ſo werd' ich noch weniger das innere Verhältniß dieſes Weſens zu der Kraft meines Geiſtes verſtehen lernen. Was bleibt mir alſo übrig als — ?

Septimius.

Als gar nicht daran zu denken?

Theophranor.

Als mich zu ergeben in die Beſchränktheit menſchlicher Einſicht. Denke ich mir einen höchſten Geiſt als allwiſſend; wie ſoll ich faſſen, daß er vorher weiß, was jeden Augenblick von mir abhängt? Denke ich ihn mir als allmächtig; wie kann ich mich dann überzeugen, daß die Kraft meines Willens etwas anderes ſey als ein Ausfluß der höchſten Urkraft, oder daß überhaupt etwas geſchehe, was nicht Werk des höchſten Willens iſt? Aber ich weiß, daß meine Begriffe von Allwiſſenheit und Allmacht nichts mehr ſind als unbeſchränkte Erweiterungen der beſchränkten Begriffe von menſchlicher Einſicht und Macht. Ich weiß, daß es einerley Nothbehelf meiner Vorſtellungskraft iſt, ich mag den Geiſt der Geiſter mit meiner Phantaſie verkörpern, oder nach meiner Verſtandesregel ermeſſen wollen. So denke ich mir eben dieſen Geiſt als allgegenwärtig, während ich zugleich begreiſe, daß, wenn ein Weſen wirklich überall iſt, außer ihm gar nichts ſeyn kann, weil für Alles außer ihm kein Raum übrig bliebe. Und ſo ſchwindle ich in lauter Widerſprüchen umher, ſo bald ich den erſonnenen Begriff von innerer Möglichkeit in meine Gedankenfolge aufnehme. Das Wirkliche iſt hier und überall der Endpunct des vernünftigen Denkens. Fragt mich der Verſtand: „Wie iſt in einer Welt, die das „Werk der höchſten Güte ſeyn ſoll, das Uebel

„möglich?“ ſo antwortet die Vernunft: „Es „muß möglich ſeyn, weil es wirklich iſt; voraus „geſezt, daß die Wirklichkeit des Uebels die Nichtigkeit des Begriffs von einer höchſten Güte „nicht beweiſet.“ Nicht anders fertigt die Vernunft den Verſtand ab, der die Begriffe von Freyheit und Gottheit vereinigen möchte. Iſt Freyheit wirklich, ſo muß ſie im Verhältniſſe zur Gottheit möglich ſeyn, voraus geſezt, daß die Wirklichkeit der Freyheit die Nichtigkeit des Begriffs von einer Gottheit nicht beweiſet. Wirſt du dieſe Vorausſezung vielleicht widerlegen?

Septimius.

Da müßt' ich das Unbegreifliche aus dem Unbegreiflichen widerlegen. Denn die innere Möglichkeit der Freyheit als einer Urkraft liegt in eben ſo unerforſchlichem Dunkel wie das Weſen der höchſten Geiſtigkeit. — Was iſt doch der Verſtand des Menſchen ein armer Inſecten-Verſtand!

Theophranor.

Guter Septimius, wer hat uns denn geheiſſen, mit dem Schlüſſel, der zu den Thoren der

Sinnenwelt paßt, die Pforte der überſinnlichen Wahrheit zu ſprengen? So wie der Heißhunger, der durch keine Speiſe geſtillt werden kann, ſo iſt auch die Neugierde, die alles Wirkliche nach der Regel der Möglichkeit ergründen will, eine Krankheit. Dieſe Neugierde hat zu der kindiſch-eiteln Lehre geführt, daß nichts wahr ſeyn könne, was ſich nicht erklären läßt. Der Erklärungsſucht verdanken wir alle die widerſprechenden Syſteme, deren Niederreißung das lezte Geſchäft der Vernunft iſt. — Was dir jezt noch von Zweifeln übrig bleibt, halte zurück, bis wir uns dem Begriffe der höchſten Geiſtigkeit ſelbſt ſo weit genähert haben, als es unſre Gedankenregel erlaubt. Um dahin zu kommen, müſſen wir die geiſtige Urkraft unſers Selbſt in ihrer höchſten Beziehung anerkennen.

Septimius.

In ihrer Beziehung auf die Regel des Rechts und Unrechts?

Theophranor.

Keine andere kann die höchſte ſeyn, wenn der Menſch ſich keine höhere Würde erwerben kann als die Würde des reinen Herzens. Und was iſt Würde des reinen Herzens anderes als ein Gefühl, das dem zu Theil wird, der ſich bewußt iſt, gethan zu haben, was die Vernunft Pflicht nennt?

Septimius.

Würde, Herz, Gefühl, Vernunft, Pflicht! Die Begriffe fallen hier ſonderbar durch einander.

Theophranor.

Nicht wahr? Es war alſo eine ſehr natürliche Verirrung des Verſtandes, daß man ſie alle an einen Grundbegriff zu ketten verſuchte.

Septimius.

An den Begriff der Selbſtliebe, meinſt du?

Theophranor.

Mit ihm ſtehen und fallen ja die Syſteme aller Sittenlehrer, die ſich auch wohl Glückſeligkeitslehrer nennen. Nichts fügt ſich leichter zuſammen als die Theile dieſer Syſteme. Selbſtliebe, heißt es dann, iſt das Grundgefühl, Streben nach Glückſeligkeit der Grundtrieb der menſchlichen Natur. Die Vernunft lehrt mich den rechten Weg zur Glückſeligkeit von den Irrwegen unterſcheiden. Einſehen, was mich vernünftig glücklich macht, iſt Weisheit, und der Regel der Weisheit nachleben, Tugend. Welche Tugendlehre kann allen menſchlichen Wünſchen mehr entgegen kommen als dieſe?

Septimius.

Und du verwirfſt dieſe einfache, natürliche, faſt nie bezweifelte Lehre?

Theophraner.

Wem ſie genügt, der nehme ſie in Schutz. Er braucht, um dieſes zu thun, den Trieb der Selbſtliebe als einen Grundtrieb nicht einmahl mit zu beſchützen. Denn unſer Streben nach Glück mag ein urſprünglicher oder ein abgeleiteter Zuſtand ſeyn; immer vereinigen ſich in ihm alle unſre Wünſche, die nicht von uneigennütziger Art ſind.

Septimius.

Wünſche von uneigennütziger Art? Die geben, wie ich meine, vom Mitgefühle aus, das fremdes Glück und fremden Schmerz zu dem unſern macht. Ich bin nicht glücklich, wenn ich einen andern leiden ſehe. Ich ſuche mein Glück in andern, aber ich ſuche doch immer mein Glück. Uneigennüzigkeit iſt alſo mittelbarer Eigennuz. Wirſt du Nein ſagen?

Theophraner.

Sagt dein Bewußtſeyn Ja?

Septimius.

Es ſagt nicht Nein. Die ſchöne Idee von unbedingter Uneigennüzigkeit ſchwebt mir vor als ein Zuſtand, den ich erreichen möchte. Aber in der Wirklichkeit entdecke ich den Eigennuz als unmittelbaren oder mittelbaren, ins Auge fallenden oder verſteckten Bewegungsgrund des menſchlichen Handelns.

Theophraner.

Wenn alſo ein Zuſtand von unbedingter Uneigennüzigkeit ſich erreichen ließe, ſo wäre er doch erreichenswerth?

Sep⸗

Septimius.

Vor allen möglichen Zuſtänden erreichenswerth. Aber iſt er deßwegen mehr als Idee?

Theophranor.

Schwerlich mehr, ſo lange wir ſelbſt nichts mehr als Menſchen ſind. Wie kann aber eine Idee, deren Richtigkeit du anerkennſt, vor deinem Bewußtſeyn einen ſo hohen Werth haben? Denn man darf ſie nur denken, und es iſt, als ob ein reinerer Geiſt unſer ganzes Weſen durchdränge, als ob alle unſre Gefühle ſich veredelten, und als ob wir uns ſelbſt ehrwürdig würden, während wir uns doch vor uns ſelbſt unſrer Eigennützigkeit ſchämen. Wie kann eine bloße Idee ſo auf unſer Gefühl wirken und ſich vor der Vernunft ſolche Achtung erwerben?

Septimius.

Wir achten alles Nützliche. Wäre unbedingte Uneigennützigkeit in unſern Herzen, ſo würde der Eigennutz nicht ſo viel Gutes hindern und zerſtören.

Theophranor.

Aber der Eigennuz befördert nicht minder das Nüzliche in dieſer Welt, und oft am meiſten, wenn er ſich auch nicht einmahl hinter dem Mitgefühle verſteckt. Dem Hunger, der Eitelkeit und der Erwerbſucht verdanken wir die Erfindung der meiſten Künſte und faſt die ganze Betriebſamkeit unſers bürgerlichen Weſens. Warum iſt es uns denn unmöglich, den Eigennuz zu achten?

Septimius.

Wenn er durch das Mitgefühl oder Wohlwollen wirkt, achte ich ihn wirklich.

Theophranor.

Alſo das Mitgefühl wäre der Grund der Achtung? Vorhin ſagteſt du, die Nüzlichkeit ſey dieſer Grund!

Septimius.

Das Mitgefühl oder Wohlwollen muß ſich zu der Nüzlichkeit geſellen, wenn ich eine Handlung achten ſoll. Wer nichts nüzliches thut, den achte ich nicht; und wer nur um ſeines beſondern Vortheils willen etwas nüzliches thut, den achte ich auch nicht.

Theophranor.

Aber warum nicht?

Septimius.

Weil — weil es meine menſchliche Gefühlsart ſo mit ſich bringt. Du lächelſt?

Theophranor.

Ich bin ganz deines Glaubens. Nur möchte ich gern, daß du auch meinen Verſtand befriedigteſt oder bewieſeſt, daß er nicht befriedigt werden könne. Denn ich muß noch immer fragen: warum bringt es unſre menſchliche Gefühlsart ſo mit ſich, daß wir das Nüzliche in Verbindung mit dem Wohlwollen achten? Iſt unbedingte Uneigennüzigkeit eine nichtige und todte Idee, ſo endigen ſich ja Nüzlichkeit und Wohlwollen gemeinſchaftlich in dem einzigen Streben nach Genuß. Wie kann ich es da vor der Vernunft verantworten, daß ich die nichtige Idee der Uneigennüzigkeit höher achte als Triebe und Neigungen, die ich wirklich fühle?

Septimius.

Ich verachte den Trieb und die Neigung an ſich nicht. Ich achte ſie vielmehr, wenn ſie vernünftig und pflichtmäßig wirken.

Theophranor.

Und wenn wirken ſie vernünftig und pflichtmäßig?

Septimius.

Wenn ſie mitwirken zum Wohl des Ganzen.

Theophranor.

Aber das Ganze beſteht und verändert ſich nach unveränderlichen Geſezen, es mag nun eine Gottheit oder die Natur durch ſich ſelbſt dieſe Geſeze gegeben haben. Das Ganze iſt unerreichbar für menſchliche Einſicht. Wie kannſt du nun ſagen, daß irgend eine Handlung nicht mitwirke zum Wohl des Ganzen? Wie kannſt du einſehen, ob nicht die ſchlechteſte mehr als die beſte dazu mitwirkt?

Septimius.

Die nur iſt die beſte, die am meiſten dazu mitwirkt.

Theophranor.

Und wie willſt du dieſe erkennen? Denn die Wirkungen einer Handlung auf das Ganze kann nur der Geiſt des Ganzen verſtehen.

Septimius.

Ich handle und urtheile nach meiner Einſicht.

Theophranor.

Siehſt du denn nicht ein, daß du das Wohl des Ganzen nicht einſiehſt? Das Einzige, was du vermagſt, iſt, die möglichen guten Folgen einer Handlung auf eine unbeſtimmte Zeit und aufs Gerathewohl zu berechnen. Du *handelſt* billig nach deiner Einſicht, weil du nicht anders handeln kannſt. Willſt du aber den *Werth* einer Handlung *beurtheilen* nach deiner Einſicht, ſo wirſt du dem verworfenſten Böſewichte nie beweiſen können, daß er ein Böſewicht iſt, weil es immer möglich bleibt, daß ein Bubenſtück zum Wohl des Ganzen, das wir mit unſern kleinen Kreiſen nicht verwechſeln müſſen, mehr mitwirkt als die edelſte That. Zwey Maßſtäbe giebt es, die ſich zur Beſtimmung des Werths einer Handlung tung in Anſchlag bringen laſſen: die Abſicht und die Einſicht. Welchen wählſt du?

Septimius.

Beyde, lieber Vater, wie ich ſchon geſagt habe. Die Abſicht muß dem Gefühle des Wohlwollens, die Einſicht der Erfahrung gemäß ſeyn. Ich muß überhaupt das Beſte wollen, und in jedem beſondern Falle es thun nach meiner Einſicht.

Theophranor.

Guter Sohn! Um das Beſte überhaupt zu wollen, mußt du doch wiſſen, was das Beſte iſt. Die Idee vom Wohl des Ganzen iſt unermeßlich. Nennſt du nun im beſondern Falle eine Handlung deßwegen gut, weil ſie deiner Einſicht nach zum Wohl des Ganzen mehr als eine andere mitwirkt, ſo beſtimmt ſich dein Urtheil über den Werth einer Handlung am Ende doch nach der Einſicht und nicht nach der Abſicht. Und was ſagt dazu dein Bewußtſeyn? Erkennſt du denjenigen für gut, der aus eigennütziger Klugheit Länder und Völker glücklich macht? Erkennſt du den für ſchlecht, der mit der beſten und uneigennützigſten Abſicht mehr ſchadet als nützt, weil ihn ſeine Einſicht betrogen hat?

Septimius.

Auf den guten Willen kommt freylich zuletzt Alles an.

Theophranor.

Nicht wahr? Und um dich zu überzeugen, ob dein Wille gut oder böſe iſt, haſt du da nöthig, die Erfahrung um Rath zu fragen, oder entſcheidet darüber eine Stimme in deinem innerſten Bewußtſeyn, die wir *Gewiſſen* nennen? Erinnere dich an deine Kinderzeit, wo die Vernunft dir zuerſt ihre Würde offenbarte! Wenn du damahls, als du vom Wohl des Ganzen ſo wenig wie von überirdiſchen Welten einen Begriff hatteſt, einen deiner Spielgenoſſen vorſätzlich beleidigteſt oder betrogſt; klagte dich da dein Bewußtſeyn eigenmächtig an, oder machteſt du vorher die weiſe Bemerkung, daß das Wohl des Ganzen nicht beſtehen könnte, wenn es erlaubt ſeyn ſollte, einander zu beleidigen und zu betrügen?

Oder wenn du ſaheſt, daß ein Stärkerer einen Schwächern mißhandelte, bloß um ſich ſeiner Stärke zu freuen; nahmſt du die Partey des Unterdrückten ohne alles Philoſophiren, oder überlegteſt du vorher, ob es dem Ganzen nützlich oder ſchädlich ſey, wenn der Stärkere das Recht haben ſollte, den Schwächern zu unterdrücken?

Septimius.

Wer überlegt, wenn das Mitgefühl ihn fortreißt? Aber läugnen denn unſre Glückſeligkeitslehrer die Wirkungen des Mitgefühls? Gründen ſie nicht vielmehr darauf ihre Lehren vom Wohl des Ganzen?

Theophranor.

Das Mitgefühl freuet ſich mit dem Fröhlichen, wie es mit dem Leidenden leidet. Warum freue ich mich denn nicht mit dem Unterdrücker, der ſich gefällt im Gefühle ſeiner Uebermacht? Und wenn ich mich mit ihm freue; warum ſagt mir ein anderes Gefühl, daß ich Züchtigung verdiene für dieſe Freude? Bey verſtecktem Betruge ſagt mir das Mitgefühl doch nicht, daß derjenige leidet, der nicht weiß, daß er betrogen iſt. Warum verachte ich mich dennoch, wenn ich mir eines ſolchen Betruges bewußt bin, und ſollte ich auch nach meiner Einſicht mich überzeugen, daß ich in meinem beſondern Falle dem Ganzen dadurch mehr genuzt als geſchadet habe?

Septimius.

Ich weiß, daß die Welt mich verachten würde, wenn ſie meinen Betrug erführe. Ich fühle dieſe Verachtung voraus; und die Möglichkeit, verachtet zu werden, beunruhigt mich, als würde ich ſchon wirklich verachtet.

Theophraner.

Da wäre es alſo doch wieder die Ueberlegung und nicht das Mitgefühl, was den Werth oder Unwerth meiner Handlung beſtimmte! Und warum verachte ich mich, wenn ich einem Unterdrückten, dem ich hätte helfen können, nicht geholfen habe? Darauf haſt du zu antworten vergeſſen! — Aber du wirſt ohne Mühe eine Antwort finden können, wenn dir an der Ehre gelegen iſt, der Schuzredner eines Syſtems zu ſeyn, das eben durch ſein Hin- und Herſchwanken ſo viel Vertheidigungsgründe darbiethet. Laß uns alſo einen feſten Punct gewinnen und vom Unbezweifelten ausgehen! Hältſt du dich in deinem Bewußtſeyn verpflichtet, ohne Widerrede zu thun, was recht iſt?

Septimius.

Ohne Widerrede.

Theophranor.

Kannſt du einen einzigen Fall als möglich denken, worin du billigteſt, daß jemand unrecht thäte?

Septimius.

Das nicht; aber ich kann mir Fälle denken, worin ich nicht zu entſcheiden vermag, was recht oder unrecht iſt.

Theophranor.

Wenn ein ſolcher Fall eintritt, liegt da die Schuld an dem Mangel einer allgemeinen Regel, die für alle mögliche Fälle entſcheidet, oder an der Verwickelung der Umſtände, die uns die Einſicht erſchweren, durch die wir beſtimmen müſſen, ob der gegebene Fall unter die Regel paßt?

Septimius.

An dem leztern. Die Regel ſelbſt muß einzig und unwandelbar ſeyn, oder Recht und Unrecht unterſchieden ſich nur der Abſtufung und nicht dem Weſen nach.

Theophranor.

Du unterſcheideſt alſo Recht und Unrecht dem Weſen nach?

Septimius.

Wenn ich beydes nur der Abſtufung nach unterſchiede, ſo vernichtete ich die Begriffe von Recht und Pflicht in der Bedeutung, wie ſie ſich mein Bewußtſeyn nicht abſtreiten läßt. Ich fühle mich verpflichtet, ohne Widerrede zu thun, was recht iſt, und verachte mich ſelbſt, wenn ich mir bewußt bin, unrecht gethan zu haben. Wären nun Recht und Unrecht weſentlich Eins, ſo hätte jene Verpflichtung keinen Sinn, und Selbſtverachtung wäre ein kindiſches Spiel der Phantaſie; denn ich könnte ja möglicher Weiſe nichts anderes thun, als was mehr oder minder recht, nie aber, was unrecht wäre.

Theophranor.

Willſt du ſelbſt die Widerlegung der Lehre beſorgen, die du vor einigen Augenblicken noch in Schuz nahmeſt?

Septimius.

Ich? Habe ich denn ein Wort geſagt gegen dieſe Lehre?

Theophranor.

Wenn der Werth einer Handlung nach ihren Folgen für das Ganze beſtimmt wird, ſo iſt das Gute mit dem Nüzlichen einerley. In der Ordnung des Ganzen aber iſt nichts unnüzliches, ſondern nur, nach unſrer Einſicht, Einiges mehr, Anderes minder nüzlich. Folglich —

Septimius.

Folglich, willſt du ſagen, geſchieht auch kein Böſes in der Welt, und Alles, was geſchieht, iſt mehr oder minder gut!

Theophranor.

Kann ein Schluß einfacher ſeyn als dieſer?

Septimius.

Einfacher nicht; aber auch nicht unſchädlicher. Denn der Abſtufungen zwiſchen dem mehr und minder Gut ſind ſo viele, wie zwiſchen mehr und minder Nüzlich. Eine Handlung, deren ſchlimme Folgen ich deutlich voraus ſehe und deren mögliche gute Folgen ich nicht ſehe, nenne ich ſchädlich oder ſchlecht oder böſe. Der Begriff des Schlechten oder Böſen beſtimmt ſich alſo freylich nach meiner Einſicht; aber er iſt doch da und mit ihm der weſentliche Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht wie zwiſchen Licht und Schatten.

Theophranor.

Weſentlich nennſt du, was von dem Grade deiner Einſicht abhängt, mit dieſem ſich ändert, und im Verſtande eines jeden, der andere Einſichten hat, etwas anderes iſt? — Du ſinneſt nach? — Aber du wirſt nicht mehr als einen Kreuzweg heraus ſinnen, der ſich mit einem doppelten Entweder Oder bezeichnen läßt und nach allen Seiten zu Grundſäzen führt, die kein ehrlicher Mann anerkennen wird. Entweder iſt, nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit, eine Handlung gut, wenn ſie für das Ganze wirklich und unſtreitig, gewiß die meiſten nüzlichen Folgen hat; oder ſie iſt gut, wenn ſie dieſe Folgen nach der Einſicht deſſen hat, der handeln will. Gilt das erſtere, ſo iſt es menſchlicher Weiſe nicht möglich, den Werth oder Unwerth einer Handlung zu beſtimmen; denn Alles, was iſt, iſt im Ganzen gut, und wie die Reihe der Urſachen und Folgen im Unermeßlichen und Ewigen Gutes oder Schlimmes wirkt, weiß niemand als der unermeßliche und ewige Geiſt des Ganzen. Gilt aber das leztere und beſtimmt ſich der Begriff des Guten nach menſchlicher Einſicht, ſo iſt der Klügſte der Beſte und, da doch auch der Klügſte ſich irren kann und viele darüber ſtreiten, wer denn wirklich der Klügſte iſt, der Begriff des Rechts und der Pflicht ſo unſtät, wie der Begriff von Klugheit in den Köpfen der Menſchen. Das war das erſte Entweder Oder. Mit dieſem hängt ein zweytes zuſammen, das am Ende zu denſelben Schlüſſen führt. Wenn ich die nüzlichen und ſchädlichen Folgen einer Handlung berechne, ſo rechne ich entweder nach der Regel der Wahrſcheinlichkeit oder nach der Regel der Möglichkeit. Rechne ich nach der Regel der Möglichkeit, ſo kann mich keine Erfahrung lehren, daß nicht ein Bubenſtück einmahl möglicher Weiſe die trefflichſten Folgen haben könne. Vielmehr laſſen ſich Beyſpiele über Beyſpiele ſammeln zum Beweiſe, daß Bubenſtücke zuweilen wirklich die trefflichſten Folgen gehabt haben, ſo wie faſt immer Tyranney und Unterdrückung voran gehen müſſen, wenn einem Volke das Glück der Freyheit zu Theil werden ſoll. Rechne ich aber nach der Regel der Wahrſcheinlichkeit, ſo iſt jede Handlung gut, ſo bald ſie im gegebenen Falle wahrſcheinlich mehr gute als ſchlimme Folgen hat. Da werde ich denn freylich finden, daß Mord, Diebſtahl, Gewaltthätigkeit und andere grobe Störungen der menſchlichen Geſelligkeit der Regel nach verwerflich ſind. Aber ſo wie jede Wahrſcheinlichkeitsregel ihre Ausnahmen leidet, ſo werde ich in jedem Anwendungsfalle nach meiner Einſicht entſcheiſcheiden müſſen, ob die Umſtände mich nicht zur Ausnahme berechtigen. Mord, Diebſtahl, Gewaltthätigkeit, und vor allen Dingen Betrügereyen, werden alſo erlaubt und ſogar pflichtmäßig ſeyn, wenn unter den wahrſcheinlichſten Folgen, die ich berechnen kann, der nützlichen mehr als der ſchädlichen ſind. Denn der Gedanke an die Möglichkeit z. E. der Strafe oder der Entdeckung eines Betrugs darf keinen Einfluß haben auf meine Wahrſcheinlichkeitsberechnung; und ſoll ich das Böſe unterlaſſen, weil es doch möglich bleibt, daß ich zulezt dafür büßen muß, ſo darf ich auch das Gute unterlaſſen, weil es doch möglich bleibt, daß der Ausgang gegen alle Erwartung unglücklich ſeyn wird.

Septimius.

Vater, du könnteſt das Laſter ſelbſt zur Tugend demonſtriren, wenn du wollteſt. Aber muß die Sittenlehre der Nützlichkeit auf dem Kreuzwege, auf den du ſie geſtellt haſt, auch dann verzweifeln, wenn Abſicht und Einſicht zuſammen, und nicht die Einſicht allein, den Werth einer Handlung beſtimmen?

Theophranor.

Was heißt denn gute Abſicht nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit? Natürliches Wohlwollen, das als Wirkung des Mitgefühls den gut gearteten Menſchen mechaniſch beſtimmt und ſich ſelbſt belohnt. Wer den ſanften Zug der Menſchenfreundlichkeit in ſeinem Herzen fühlt, wird ihm von ſelbſt folgen, ſo oft er ihn fühlt, und ſo oft nicht andere Gefühle oder Grundſäze ihn anders beſtimmen. Aber folgt aus dieſem Zuge eine unbedingte Verbindlichkeit, zu thun, was die Regel der Pflicht gebiethet? Was heißt Pflicht nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit? Eine Nöthigung der Umſtände, mein Wohlwollen und meine Eigennüzigkeit in eine gewiſſe Ordnung zu fügen, wenn ich auf die Dauer glücklich ſeyn will. Was das für eine Ordnung iſt, ſoll mich, nach dieſer Sittenlehre, die Erwägung der nüzlichen und ſchädlichen Folgen menſchlicher Handlungen lehren. Alſo beſtimmt ſich, nach dieſer Lehre, das, was wir eigentlich ſuchen, die Regel der Pflicht nach der Einſicht. Die Abſicht wird als Triebfeder, der ich nicht widerſtehen kann, voraus geſezt. Und das Merkwürdigſte bey der ganzen Lehre iſt, daß Abſicht und Einſicht, die durch Erfahrung zuſammen geknüpft werden ſollen, erfahrungsmäßig nur gar zu oft einander widerſprechen.

Septimius.

Widerſprechen? Ich dächte denn doch, es wäre jedem guten Menſchen gewiß genug, daß ein ſchlechter Menſch nicht glücklich, in ſich und wahrhaftig-glücklich iſt!

Theophranor.

Jedem guten Menſchen! Aber auch dem ſchlechten? Iſt denn nur der verbunden, ſeine Pflicht zu thun, wer ſie gern thut?

Septimius.

Der Schlechte ſoll beſſer werden, damit er in ſich und wahrhaftig glücklicher werde.

Theophranor.

Wenn er nun aber nicht will?

Septimius.

Er wird von ſelbſt wollen, ſo bald er ſein wahres Beſtes eingeſehen hat.

Theophranor.

Was iſt denn ſein wahres Beſtes?

Septimius.

Was ihn in ſich und wahrhaftig am glücklichſten macht.

Theophranor.

Wenn du ihn alſo durch die Sittenlehre der Nützlichkeit beſſern willſt, ſo mußt du ihm beweiſen, nicht daß *du*, weil du ein guter Menſch biſt, nicht glücklich ſeyn würdeſt, wenn du nicht ſuchteſt deine Pflicht zu thun, ſondern daß unter *allen Menſchen*, die ihr Glück auf ſo mancherley Wegen ſuchen, der Gewiſſenhafteſte und Beſte zuverläſſig der Glücklichſte iſt. Haſt du das Herz, nach dem Tode des Brutus dieſen Beweis zu führen?

Septimius.

Brutus! Brutus, der mit den Worten ſtarb:

„Die Tugend iſt ein Traum!“ — Du beſtichſt, Vater, meine Vernunft.

Theophranor.

Ich denke, Brutus würde in eben dem Augenblicke, als er an dem Glücke der Tugend verzweifelte, das Gefühl, mit dem er ſtarb, für alle Gefühle der Glücklichen nicht weggegeben haben.

Septimius.

Er wäre alſo nicht unglücklicher geweſen als die Glücklichen, mit denen er nicht tauſchen mochte?

Theophranor.

Er wäre nicht Brutus geweſen, wenn er ſich hätte zu dem Tauſche entſchließen können. Dieß, guter Sohn, iſt der Punct, den die gefällige Glückſeligkeits-Philoſophie überſpringt, wenn ſie mit ihren Widerſprüchen die guten Herzen beſticht. Warum ſoll ich thun, was pflichtmäßig iſt? Antworten deine Glückſeligkeitslehrer darauf: „Weil ich ſonſt nicht auf eine der Menſchheit würdige Art glücklich bin“; ſo haben ſie die Bey-

ſtim

ſtimmung aller Guten unter den Menſchen gewonnen, aber nicht ihr Syſtem gerettet. Denn frage ich weiter: „Welche Art, glücklich zu ſeyn, iſt „denn der Menſchheit würdig?“ ſo antworten ſie wieder: „Diejenige, nach der ein Menſch glücklich iſt, der ſeine Pflicht thut.“ So wird die Antwort zur Frage und die Frage zur Antwort, und mit beyden iſt noch immer nicht geſagt, was denn Pflicht iſt. Zu beyden nimmt man auch nur dann ſeine Zuflucht, wenn die Unmöglichkeit, zu beweiſen, was bewieſen werden müßte, keinen andern Ausweg geſtattet. Es iſt Pflicht, ſein Glück nur auf eine beſtimmte Art, das heißt, im Wohl des Ganzen zu ſuchen. Aber warum? Darauf iſt nach dem Glückſeligkeits-Syſteme die einzige gültige Antwort: „Weil unter allen Glücklichen derjenige den höchſten Grad menſchlicher „Glückſeligkeit erreicht, der mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit im Wohl des Ganzen ſein Glück „ſucht.“ Getraueſt du dir das zu beweiſen?

Septimius.

Wenn ich der Leichtſinnigen vergeſſen könnte, die im ſorgloſen Genuſſe der Gaben des Schickſals ſo unbezweifelt glücklich ſind! Wenn ich der Tage meiner Kindheit vergeſſen könnte, wo auch ich glücklich war, weil ich an das Wohl des Ganzen nicht dachte!

Theophranor.

So menſchlich-fühlend und redend biſt du, mein Sohn. Wer iſt glücklich? Der hochprangende Schüler der Stoa, der ſich ein Uebermenſch dünkt, weil er demonſtrirt, der Schmerz ſey kein Uebel und das Vergnügen kein Gut? Der redliche und wirkſame Mann, der das Gute, was er bauete, von einem andern umgeworfen, die Seinen, weil er ihr Glück nicht durch Unrecht fördern wollte, verlaſſen, und ſich ſelbſt mit Undank belohnt oder gar mit Knechtſchaft und Tod bedroht ſieht? — Ach! die Natur weiß nichts von den Künſten des ſchulgerechten Selbſtbetrugs, zu welchen Eitelkeit, Mißmuth und Eigenſinn einander die Hände biethen. Daß ein unruhiges Gewiſſen den Genuß aller Freuden ſtört, wer wird das läugnen? aber daß das unruhigſte Gewiſſen ſich endlich betäuben läßt, wiſſen wir auch; und daß der Gedanke: „Du haſt deine Pflicht gethan," dem Unglücklichen eine Entſchädigung gebe, die auf der Wage des Genuſſes völlig ſo viel oder gar mehr wiegen ſoll als alle mögliche verlorne Freuden der Sinne und des Herzens, hat noch nie ein Unglücklicher eingeſtanden, dem der tiefgegründete Unterſchied zwiſchen Troſt und Erſaz nicht unbekannt war. Glücklich, ſo viel es ein Menſch zu ſeyn vermag, iſt ein geſunder, gutherziger und ſorgenloſer Lebensfreund, der nichts böſes will und nichts gutes thut gegen ſeine Neigung. Iſt das aber der Mann, deſſen Geſinnung uns unwillkührliche Achtung abnöthigt?

Septimius.

So nimmſt du mir denn Alles, was ich, um meinen guten Willen zu ſtüzen, für Wahrheit hielt? Und was giebſt du mir wieder?

Theophranor.

Nichts als die Verdeutlichung des unbegreiflichen Geſezes, das unſer Bewußtſeyn durch ein Gefühl ankündigt und nicht fahren läßt, unſer

Verſtand mag ſich verirrt haben, ſo weit er wolle. Biſt du dir nicht eines Gefühls bewußt, das augenblicklich erwacht und dich vor dir ſelbſt anklagt, ſo bald du dich einer Ungerechtigkeit ſchuldig machen möchteſt, oder ſo bald du einem Leidenden, der deiner Hülfe bedurfte und dem du helfen konnteſt, nicht nach deinen Kräften geholfen haſt?

Septimius.

Ich erinnere mich nicht, daß jemand die Wirklichkeit dieſes Gefühls geläugnet hätte. Aber unſre Glückſeligkeitslehrer führen es zurück auf Mitgefühl und Ueberlegung.

Theophranor.

Das Mitgefühl macht den Schmerz eines andern zu meinem Schmerze. Die Ueberlegung lehrt mich, daß ich meines Orts in den Fall kommen kann, der Hülfe deſſen zu bedürfen, der jezt meiner Hülfe bedarf. Das Mitgefühl giebt mir alſo einen Antrieb; die Ueberlegung einen guten Rath. Aber woher kommt das Geboth, das in meinem Bewußtſeyn ſpricht: „Du ſollſt „keine Ungerechtigkeit begehen! Du ſollſt helfen, wo du kannſt!"? Und warum verachte ich mich ſelbſt, wenn ich ungehorſam gegen dieſes Geboth war? Warum achte ich jeden, der es befolgt hat, ſollte es auch zu meinem und meiner Freunde Nachtheile geweſen ſeyn?

Septimius.

Im Antriebe und guten Rathe liegt freylich kein Geboth! Und weder Selbſtliebe noch Mitgefühl können mich vermögen, mich ſelbſt zu verachten, wenn ich ihren Anlockungen gemäß mich einer Ungerechtigkeit ſchuldig gemacht, z. B. zum Vortheile meines Freundes einen Dritten heimlich betrogen habe! So wäre denn doch wohl am Ende das Gefühl für Recht und Unrecht ein eignes und der Selbſtliebe gar nicht verwandtes Gefühl?

Theophraner.

Angenommen, es wäre ſo etwas; nach welchem Geſeze, nach welcher Regel wirkt denn dieſes Gefühl? Wer ſeine Pflicht vernünftig erfüllen und wiſſentlich kein Unrecht thun will, muß doch wiſſen, was er will. Wie lautete denn nun, vom dem Verſtande verdeutlicht, das Geſez, nach welchem ich, dem Gefühle für Recht und Unrecht gemäß, beurtheilen kann, was recht und unrecht iſt?

Septimius.

Gieb mir deine Antwort! Denn will ich das Wohl des Ganzen wieder in's Spiel ziehen, ſo heben alle die Einwürfe, die ich dir nicht widerlegen konnte, von neuem an.

Theophraner.

Nicht nur dieſes! Die Erinnerung an das erſte kindliche Erwachen unſrer menſchlichen Weſenheit lehrt uns auch, daß das Gefühl, nach welchem wir ſchon als Kinder Recht und Unrecht unterſchieden, aller Ueberlegung und allen Gedanken an das Wohl des Ganzen voran geht. Erſt wenn wir anfangen zu grübeln und zu fragen: „Warum ſoll ich denn Dieſes thun und Jenes „unterlaſſen?“ dann nimmt der Verſtand ſeine Zuflucht zum Begriffe vom Wohl des Ganzen, um das Räthſel der merkwürdigſten aller Gefühle zu löſen. Wenn ihm nun aber, wie wir geſehen haben, die Auflöſung auf dieſem Wege nicht glückt; wo ſoll er eine genügende finden? Oder ſoll die Vernunft gar nichts mit der Pflicht zu ſchaffen haben? Sollen wir auf gut Glück einem Gefühle vertrauen, von dem wir nicht wiſſen, ob es uns morgen noch befehlen wird, was es uns heute befahl?

Septimius.

Ich finde keine Antwort mehr. Aber daß ich, wenn ich meine Pflicht erfüllen will, *vernünftig* handeln muß, ſagt mir mein Bewußtſeyn.

Theophranor.

Und die Frage, mit der wir anfingen, den Begriff des Vernunftglaubens zu prüfen, war, wenn du dich erinnerſt, dieſe: „Ob es nicht Gefühle gebe, die bloß durch Vernunft gewirkt „werden.“

Septimius.

Wie? Da treffen wir uns wieder? — Welch einen Weg haſt du mich geführt! Unſer menſchliches Gefühl für Recht und Unrecht würde, unabhängig von allen Trieben und Wünſchen, bloß durch Vernunft gewirkt?

Theophraner.

Bloß durch Vernunft, wie die vollendete Vernunftprüfung jedem beweiſet, deſſen Gedächtniß nicht mit Meinungen überladen iſt. Ein Gefühl, das bloß durch Vernunft gewirkt wird, iſt einzig und bleibend wie die Vernunft, alſo unabhängig von Zeit und Umſtänden, unabhängig von der beſondern Gefühlsart jedes Einzelnen, unabhängig von aller Berechnung der möglichen und wahrſcheinlichen Folgen menſchlichen Thuns und Laſſens. Wenn nun der Verſtand, durch das Gefühl geweckt, das Geſez, nach welchem die Vernunft dieſes Gefühl wirkt, verdeutlicht, dann haben wir eingeſehen, was Recht und Unrecht iſt.

Septimius.

Das Geſez ſelbſt und die Einſicht in dieſes Geſez wären alſo zweyerley?

Theophraner.

So ſehr zweyerley wie Handeln und Denken.

Denn von einem Denkgeſeze, das die vernünftige Ordnung unſrer Begriffe beſtimmt, iſt hier nicht die Rede, ſondern von einem Pflichtgeſeze, nach welchem wir beurtheilen, was wir zu thun und zu laſſen ſchuldig ſind. Jedes vernünftige und menſchlich-fühlende Weſen wird, wenn das Pflichtgeſez ein reines Vernunftgeſez iſt, ſich deſſelben in ſeinen Wirkungen auf das **Gefühl** bewußt werden, noch ehe das Geſez vom **Verſtande** als Regel aufgefaßt und erkannt worden iſt. Wenn aber der Verſtand endlich ſo glücklich iſt, es aufzufaſſen, wie wird es möglicher Weiſe lauten können?

Septimius.

Möglicher Weiſe? Auch das willſt du voraus beſtimmen?

Theophranor.

Warum nicht? Wir kennen ja die Vernunft als geſezgebende Macht im Reiche der Einſicht. Wir wiſſen, daß kein Begriff von einem wirklichen Weſen oder Dinge in ihr ſich findet. Wir wiſſen ferner, — und dieſer Gedanke wird uns noch ſehr wichtig werden, — daß alles Wiſſen und Denken in der Einheit der Vernunft geeinigt und vollendet wird. Soll alſo die Vernunft auch durch ſich ſelbſt geſezgebende Macht im Reiche der Handlungen ſeyn, ſo darf in der Regel, durch die das ſittliche Vernunftgeſez ausgedruckt wird, kein Begriff vorkommen, der ein wirkliches Ding oder die Folge der Begebenheiten in der wirklichen Welt bezeichnete, und das ganze Geſez muß, gültig für alle mögliche Fälle, nicht anders als durch Zuſammenſtellung ſolcher Begriffe gedacht werden, die den Verſtand in ſich und der Vernunft ſelbſt findet.

Septimius.

Aber wie lautet ein ſo außerordentliches und über alles Wiſſen und Meinen erhabenes Geſez? Wie lautet es?

Theophranor.

Der höchſte Begriff, der alles mögliche Thun umfaßt, iſt der reine Vernunftbegriff des **Thuns**. Im Bewußtſeyn unſrer Willenskraft und nicht in der Erfahrung hat ihn der Verſtand gefunden.

Der höchſte Begriff, der alle handelnde Weſen umfaßt, iſt der Begriff: Alle handelnde Weſen oder Jedermann. Der Verſtand hat ihn gefunden durch die Verknüpfung des Regelbegriffs der Allheit mit dem Begriffe meines Selbſt. Endlich der höchſte Begriff, mit welchem ich jede Einwirkung einer Vorſtellung auf mein Selbſt als vernünftiges Selbſt umfaſſe, iſt der Begriff der Billigung. Ich billige nichts als was vernünftig und den Bedürfniſſen der vernünftigen Menſchlichkeit gemäß iſt. Wenn der Verſtand aus dieſen drey Begriffen ein Geſez zuſammen ſtellen ſoll, wie wird es lauten können?

Septimius.

Du haſt mich auf eine Höhe gehoben, von der ich nichts mehr erkennen kann.

Theophranor.

Was wir als Kinder im Gefühle ſchon wußten, was die Menſchen gewußt haben, ſeitdem Menſchen lebten, das druckt der Verſtand, wenn er ſich durch hundert Irrwege zur reinen ſittlichen Wahrheit zurecht findet, in der Regel aus:

„Thue, was du billigen könnteſt, wenn „es jedermann thäte."

Septimius.

Das? das iſt das höchſte Geſez? — Und das hätten unſre Willens- und Sittenlehrer überſehen?

Theophranor.

Nicht überſehen; nur mißverſtanden, verkehrt und verdreht. Die Sucht, Alles zu erklären und alle Handlungen dem Bedürfniſſe unterzuordnen, verleitete unſre Willens- und Sittenlehrer, die Anwendung des Geſezes dem Geſeze ſelbſt voran zu ſtellen und dieſes aus jener, dem Bewußtſeyn zum Troz, zu folgern.

Septimius.

Wie verſteh' ich das?

Theophranor.

Wenn du deine Pflicht erkennſt, fühlſt du dich nicht verbunden, ſie unbedingt zu erfüllen?

Septimius.

Gewiß.

Theophranor.

Fragſt du in ſolchen Fällen erſt nach: „Warum ſoll ich denn meine Pflicht erfüllen?“

Septimius.

Ich wäre ein verächtlicher Klügler, wenn ich ſo fragte.

Theophranor.

Aber du biſt doch kein verächtlicher Klügler, wenn du die Frage: „was der lezte Grund aller „menſchlichen Handlungen iſt,“ aus philoſophiſcher Wißbegierde aufwirfſt?

Septimius.

Philoſophiſche Wißbegierde iſt etwas anderes als ſittliche Zögerung.

Theophranor.

Verlangt die Vernunft, daß du jede Frage, die du aus philoſophiſcher Wißbegierde aufwirfſt, beantworten ſollſt?

Septimius.

Die Antwort: „daß meine Wißbegierde „nicht befriedigt werden kann,“ iſt auch eine Antwort.

Was wollen denn alſo unſre Philoſophen, die die Möglichkeit eines unbedingten Geſezes abläugnen? Wenn ich handeln ſoll, ſagen ſie, muß ich einen Grund haben, warum ich handle. Aber muß denn dieſer Grund zulezt nothwendig ein Trieb ſeyn und das Geſez nichts mehr als eine weiſe Dollmetſchung dieſes Triebes? Der Trieb ſagt mir, was ich wünſche; das Geſez, was ich ſoll. Warum ſoll ich thun, was das Geſez der Vernunft befiehlt? Ich weiß es nicht. Aber warum gab mir die Natur Triebe und nicht fortwährenden Genuß? Das weiß ich eben ſo wenig. Wünſchen und Sollen ſind die Endpuncte aller möglichen Beſtimmungsgründe des Wollens, aber deßwegen ſo wenig in ſich Eins als Eins mit dem Wollen. Eigenmächtig gebiethet die Vernunft: „Thue, was du billigen könnteſt, wenn es jedermann thäte!“ Was kann ich billigen? Unmöglich, daß jedermann ſich Ungerechtigkeit erlaube, weil ich ſonſt zugeben müßte, daß man ſie ſich auch gegen mich erlaubte. Unmöglich kann ich billigen, daß jeder, der helfen kann, dem Hülfsbedürftigen den Rücken zukehre, weil ich ſonſt zufrieden ſeyn müßte, daß auch mir nicht geholfen würde, wenn ich Hülfe bedarf. Empfänglichkeit und Kraft machen mein Weſen aus in meinem Bewußtſeyn. Mit dem Gefühle meiner Empfänglichkeit, meiner Bedürfniſſe und meiner Wünſche iſt mir die Möglichkeit der Anwendung meiner Kraft zur Befolgung des reinen Vernunftgeſezes gegeben, aber nicht das Geſez ſelbſt. Als genußfähiges Weſen mißbillige ich jeden Zuſtand des Schmerzes, wenn ich ihn nicht etwa als einziges Mittel zur Erreichung der Freude denke. Nach meiner Empfänglichkeit muß ich die Empfänglichkeit anderer beurtheilen, weil ich ſie anders gar nicht beurtheilen kann. Aber dieſe Beurtheilung ſoll nicht der Grund meiner Handlungen werden. Ich ſoll gerecht ſeyn und dem Hülfsbedürftigen nach meinen Kräften helfen, nicht weil ich ſelbſt in den Fall kommen kann, der Gerechtigkeit und Hülfe zu bedürfen, ſondern in der Ueberzeugung, daß ich nie werde keine Ungerechtigkeit billigen können, die ein anderer gegen mich verübt, und eben ſo wenig, daß mir der nicht helfe, der mir ohne ſeinen Schaden helfen kann. Das Gefühl meiner eignen Empfänglichkeit macht alſo die Anwendung des reinen Vernunftgeſezes möglich. Das Geſez ſelbſt aber verwirft jeden Bewegungsgrund. Unbedingt und ohne Widerrede ſoll ich thun, was die Vernunft befiehlt, *weil ſie es befiehlt*, und im Nahmen aller vernünftigen und fühlenden Weſen handeln, es folge daraus für mich, was da wolle.

Septimius.

Ich verſtumme vor dir wie vor dem Pflichtgeſeze. Die unbedingte Uneigennüzigkeit, die ich höher als Alles achte, iſt nach einem ſolchen Geſeze möglich. — Aber iſt ſie darum wirklich in unſrer Natur?

Theophranor.

Frage dein Herz! Ich bin mir nur der Verbindlichkeit und des guten Willens bewußt, uneigennüzig nach meinen Kräften zu thun, was ich für Pflicht erkenne. Ob ich es jemahls that, ſo that, wie das unerbittliche Geſetz es fordert, weiß ich nicht. Aber ſo wenig ich mir getraue, zu behaupten, daß die beſte That meines Lebens, welche es auch ſeyn mag, ganz uneigennützig war: ſo überzeugt bin ich, daß ſie nur in ſo fern gut war, als ſie uneigennützig war.

Septimius.

Alſo dürfte auch das Vorgefühl der reinen Selbſtzufriedenheit nicht Antrieb zum Guten ſeyn?

Theophranor.

Ermunternder, aber nicht beſtimmender Antrieb. Wer thut, was er ſoll, um das ſchöne Selbſtgefühl zu erwerben, mit dem er unter ſeinen Brüdern ſich ſtill erheben und zu ſich ſelbſt ſagen kann: „So viel habe ich gethan!“ betrügt ſich eben dadurch um den Genuß des Gutes, das nur dem zu Theil wird, der es nicht ſucht. Dafür aber verliert eine Handlung nichts an ihrem reinen Werthe durch die Mitwirkung eigennütziger Antriebe, deren wir uns nicht bewußt ſind. Wer wiſſentlich auf keine Belohnung hinblickt, der gehorcht wirklich dem Rufe des innern Geſezes.

Septimius.

Und wer dieſe Uneigennüzigkeit dem menſchlichen Herzen für immer abſpricht, der belügt ſein Bewußtſeyn, um eine Meinung zu retten. Aber wie ſelten mag es geſchehen, daß ein Menſch das Gute thut, bloß weil es gut iſt!

Theophranor.

Selten oder oft; genug, es ſoll geſchehen und es kann geſchehen. Wer immer uneigennüzig handeln wollte, würde die Natur verſpotten, die durch Neigungen und Wünſche das Reich der Menſchlichkeit begründet. So oft du nicht gegen das Geſez handelſt, thuſt du nichts böſes, wenn du gleich nur dann, wenn du auf Befehl des Geſezes handelſt, dir ein Verdienſt erwirbſt. Der Menſch iſt von Natur weder gut noch böſe, aber launiſch zum Guten und Böſen. Das Naturgeſez der Liebe und des Mitgefühls ſtimmt ſehr oft buchſtäblich überein mit dem Pflichtgeſeze der Vernunft. Wer dem Unglücklichen zu helfen durch ſein Gefühl hingezogen wird und dieſes Gefühl unterdrücken wollte, um das, was er aus Pflicht thun ſoll, ja nicht aus Neigung zu thun, würde ſchlecht vor dem Richterſtuhle der Vernunft beſtehen; denn es iſt Pflicht, die Geſeze der Natur mit dem Geſeze der Vernunft in Uebereinſtimmung zu bringen, alſo im Widerſpruche mit der Pflicht, dieſe Uebereinſtimmung zu hemmen, wo ſie von ſelbſt ſich ſchon findet.

Septimius.

Aber wenn die Vernunft das Geſez aufſtellt, dem alle Neigungen ohne Widerrede ſich unterwerfen ſollen; kann ich nicht noch immerfort fragen: „*Warum* ſoll ich denn thun, was vernünftig iſt?“ — *Wie* kann die Vernunft unbedingt und ohne Hinſicht auf Zweck und Folge befehlen?

Theophranor.

Warum? Wie? Frage immer, wenn dein Verſtand nicht ſchweigen will! Nur eine Antwort erwarte nicht, wo alles Denken ein Ende hat. Un-

Unergründlich iſt das Weſen der Geiſtigkeit, aus welcher das Sollen hervor geht. Wie iſt ein unbedingtes Vernunftgeboth möglich? Iſt es vielleicht eine Folge der Beſchränkung der Geiſtigkeit durch die Körperform, in der wir leben? Iſt Einheit und Allheit des Wollens vielleicht ein höchſtes Geſez der Geiſterwelt? Soll der Menſch vielleicht, was der reine Geiſt durch ſich ſelbſt will? — Wir ſollen, ſagt die Vernunft, und der Verſtand ſteht verlaſſen. Wir ſind uns des Geſezes wie unſers Daſeyns bewußt. Wir erkennen es als gegeben, und denken es als Wirkung einer Urſache, die wir nicht erkennen, alſo auch nicht zu beurtheilen vermögen. Daß es aber die Vernunft iſt, die uns das Geſez giebt, können wir nicht bezweifeln; denn wir ſind uns des Geſezes nicht anders bewußt als im Zuſtande der Beſonnenheit, wenn wir uns unſer ſelbſt als erkennender Weſen bewußt ſind.

Septimius.

Aber wie kann die Vernunft überhaupt befehlen?

Theophranor.

Auch das faſſen wir nicht. Wir wiſſen nur, daß wir uns nicht anders als durch Vernunft des unbegreiflichen Du ſollſt bewußt werden. So werden wir uns auch unſers Willens mit der Vernunft bewußt, und ſagen zu uns: Du kannſt.

Septimius.

Ich wäre mir alſo meiner Willenskraft nicht bewußt, wenn ich nach Gefühlen und nicht nach Einſicht handle?

Theophranor.

Nicht, wenn ich dem Gefühle ohne Beſinnung folge, wohl aber, wenn ich mir bewußt bin, daß es von mir abhing, ihm nicht zu folgen. Mit dem Mitgefühle kündigt ſich das Geſez des Bewußtſeyns an. Folge ich aber dem Mitgefühle mechaniſch, ohne mir bewußt zu werden, daß ich zugleich meine Pflicht erfülle, ſo bin ich mir auch in dem Augenblicke des Handelns keiner Selbſtkraft bewußt.

Septimius.

Aber warum nicht?

Theophranor.

Weiß ich mir der Vernunft als des Unterſcheidungsvermögens bewußt bin, wodurch es mir klar wird, daß ich perſönlich bin und daß etwas in einem Verhältniſſe zu mir ſteht. Um einem Geſeze zu gehorchen, muß ich meine Neigung von meiner Kraft und von dem Geſeze unterſcheiden. Um zu wollen, muß ich mir bewußt werden, daß ich das Gegentheil von dem thun könnte, was ich will. Nur in ſo fern der Verſtand dem unterſcheidenden Bewußtſeyn oder der Vernunft die Möglichkeit, anders zu handeln, offenbart, muß man denken, um zu wollen. Uebrigens iſt der Verſtand nur Dolmetſcher des Vernunftgeſezes, nicht Geſezgeber. Und ſo werden wir uns der Willenskraft als Kraft der Freyheit um ſo deutlicher bewußt, je beſonnener wir ſind, und am deutlichſten, wenn wir nach Verſtandesregeln oder Grundſäzen handeln.

Septimius.

Der Beſonnenheit wegen alſo muß die Vernunft wach ſeyn, wenn der Wille wirken ſoll?

Theophranor.

Vernunft und Beſonnenheit ſind unzertrennlich im menſchlichen Gemüthe, und nur durch Beſonnenheit wird der Menſch ſeiner ſelbſt mächtig.

Septimius.

Aber wenn ich frey handeln kann in jedem Zuſtande der Beſonnenheit, warum bin ich denn nur in Beziehung auf die Regel des Rechts und Unrechts frey, und übrigens mit meiner Vernunft an das Schickſal gebunden?

Theophranor.

Biſt du denn je mit deiner Vernunft an das Schickſal gebunden?

Septimius.

Ich dächte doch. Wenn ich mein Beſtes einſehe und Kraft genug habe, der Vernunft zu folgen, ſo folge ich ihr unausbleiblich.

Theophranor.

Auch wenn du nicht willſt?

Septimius.

Ich müßte verrückt ſeyn, um mein Beſtes nicht zu beſorgen, wenn ich es kann.

Theophranor.

Auch wenn du unterließeſt, dein Beſtes zu beſorgen, um dir ein Mahl deiner Kraft bewußt zu werden, zu wollen, weil du willſt?

Septimius.

Zu wollen, weil ich will? Das heißt denn doch wohl nichts mehr als einem blinden Eigenſinne nachgeben und ſich des thörichten Selbſtgefühls bewußt werden, das aus dieſem Eigenſinne entſpringt?

Theophranor.

So ſagen unſre Glückſeligkeits-Philoſophen, die den Keim des Willens in einem Triebe ſuchen. Aber nach unſrer Willenserläuterung ſind wir ja nur in ſo fern freye Weſen, als wir thun können, was wir wollen, weil wir es wollen! Wir thun, was wir wünſchen, oder wir thun, was wir ſollen. Wie wirkt der Wille in beyden Fällen?

Septimius.

Dadurch, daß er die Vorſtellung des Wunſches oder des Gebeths ſelbſtmächtig belebt.

Theophranor.

Wir können alſo doch auch die Vorſtellung des Wunſches beleben?

Septimius.

Was hab' ich geſagt?

Theophranor.

Was ich dir wiederhohlte. Iſt einmahl eine Selbſtkraft, wie wir ſie uns im Begriffe des Willens denken, in unſerm Bewußtſeyn wirklich, ſo muß dieſe Kraft wirken können auf die Belebung jeder möglichen Vorſtellung. Iſt aber eine Vorſtellung durch ſich ſelbſt ſo lebhaft, daß ſie das Bewußtſeyn betäubt oder die Beſonnenheit unterdrückt, ſo unterdrückt ſie auch die Willenskraft. So lebhaft ſind nur ungeſtüme Gefühle; Begriffe nie. Durch den Verſtand wird alſo der Menſch erſt ganz Herr ſeiner ſelbſt. Eine Vorſtellung iſt als Vorſtellung kein Bewegungsgrund zum Handeln; am wenigſten ein Gedanke als Gedanke. Wer nach Grundſätzen handelt, thut entweder, was er vernünftiger Weiſe wünſcht, oder was er ſoll. Wird dir nun deutlich, daß der Menſch durch ſen Verſtand auf eine dreyfache Art Herr ſeiner ſelbſt wird?

Septimius.

Auf eine dreyfache Art?

Theophranor.

Was gehört dazu, wenn ein Gedanke ein Bewegungsgrund zum Handeln werden ſoll?

Septimius.

Daß der Verſtand mir mein Glück oder meine Pflicht verdeutlicht.

Theophranor.

Und wenn der Verſtand dieſes große Geſchäft beſorgt, biſt du dann unwillkührlich gezwungen, zu thun, was du als thunlich denkſt?

Septimius.

Wenn ich ein freyes Weſen bin, kann ich gegen die Belehrung des Verſtandes wie gegen den Antrieb des Herzens handeln.

Theophranor.

Und wie wirkt dein Wille, wenn du gegen die Belehrung des Verſtandes handelſt? Mußt du nicht, um willkührlich zu unterlaſſen, was du als thunlich denkſt, die Möglichkeit des Unterlaſſens denken?

Septimius.

Die denke ich zugleich mit der Möglichkeit des Thuns nach einem nothwendigen Denkgeſeze.

Theophranor.

Du magſt alſo gegen einen Grundſaz des Vortheils oder gegen einen Grundſaz der Pflicht handeln wollen; in beyden Fällen wirſt du es *können*. Du kannſt es aber, weil du es willſt. Du kannſt es folglich auch, wenn du nichts weiter willſt als dir bewußt werden, daß du wollen kannſt. Deine Vernunft iſt alſo, ſo bald du willſt, auf keinerley Art an das Schickſal gebunden.

Septimius.

Und wie würde ich durch den Verſtand auf eine dreyfache Art Herr meiner ſelbſt?

Theophranor.

Begreifſt du nicht durch den Verſtand entweder was du wünſcheſt, oder was du ſollſt, oder bloß die Wirklichkeit deiner Willenskraft?

Septimius.

Und jeden dieſer Gedanken, willſt du ſagen, kann ich willkührlich beleben oder ſchwächen?

Theophranor.

Wie könnteſt du ſonſt ihnen gemäß handeln? Jedem Gedanken, er ſey ſo thöricht er wolle, kann ich, des Verſuchs wegen, mit aller Beſonnenheit ein Mahl folgen, wenn ich will. Jedem Gedanken, der in ſich keinen Bewegungsgrund zum Handeln enthält, kann ich durch bloßes Wollen ſo beleben, daß mein Wille die Stelle eines Bewegungsgrundes vertritt. Oder wenn du in dieſem Augenblicke dächteſt: „Ich will meinen „Arm gegen den Himmel erheben!“ würdeſt du es nicht können?

Septimius.

Wenn ich will, ja.

Theophranor.

Haſt du aber in dieſem Augenblicke irgend einen vernünftigen Grund, es zu wollen?

Septimius.

Den vernünftigen Grund, daß ich mir in dieſem Augenblicke meiner Willenskraft bewußt werden will.

Theophranor.

Dieſer Vorſaz geht doch aber von keinem Triebe aus. Oder wirſt du glücklicher dadurch, daß du deinen Arm aufhebſt?

Septimius.

Ich freue mich des Gefühls meiner Kraft.

Theophranor.

Aber doch erſt nachdem du gedacht haſt: „Ich „will mich meiner Kraft erfreuen!“

Septimius.

Das freylich.

Theophranor.

Es könnte alſo wohl einmahl ſeyn, daß ein Gefühl von Unbehaglichkeit oder ein Gefühl deiner Kraft dich zu einer Bewegung deines Arms veranlaßte, und ſelbſt durch den Verſtand veranlaßte, wenn es dir den Gedanken eingäbe: „Ich „will meinen Arm aufheben.“ Aber biſt du dir nicht bewußt, daß du die Kraft eines ſolchen Bewegungsgrundes da, wo ſie fehlt, durch bloßes

Wollen erſezen kannſt? Biſt du dir nicht bewußt, daß du dich bemühen kannſt, etwas zu thun, ſo bald du nur denken kannſt: „Ich will“?

Septimus.

Das Bewußtſeyn ſagt mir freylich ſo etwas. Aber verzeih' mir, Vater, wenn ich dich nach dieſer Unterſuchung frage, wozu ſie uns nuzt. Wie haben wir uns vom Geſeze des Rechts zu unſerer Nachforſchung über das Weſen des Willens zurück verloren?

Theophranor.

Wir ſind endlich da angekommen, wo uns der Werth unſrer Geiſtigkeit mit der Kraft unſrer Geiſtigkeit zugleich vernehmlich wird. Um einen Werth zu gewinnen im Bewußtſeyn meiner Perſönlichkeit, muß ich fähig ſeyn, unabhängig von meinen Wünſchen zu thun, was meine Pflicht iſt. Dieſer Unabhängigkeit aber würde ich mir nicht bewußt werden, wenn nicht ein Geſez, das von keinem Wunſche gegeben iſt, mir beföhle, was ich thun ſoll. Und dieſem Geſeze, das mir als ein unbegreifliches Vernunftgeſez vernehmlich wird, würde ich nicht gehorchen können, wenn ich nicht überhaupt Herr meiner ſelbſt wäre, ſo bald ich beſonnen und vernünftig bin.

Septimius.

So ſchlieſſen ſich unſre Gedanken zuſammen! — Uneigennüzigkeit iſt reine Geiſtigkeit. Uneigennüzigkeit wäre im menſchlichen Herzen nicht möglich, wenn wir uns nicht einer Kraft bewußt wären, unabhängig von jedem Bewegungsgrunde einem Geſeze der Vernunft zu gehorchen. Durch Vernunft bin ich alſo, was ich ſeyn ſoll und ſeyn kann, wenn ich will. Hab' ich den Zuſammenhang gefunden?

Theophranor.

So wie ich wünſchte, daß ihn alle die Tauſende finden möchten, die in den Schulen der Philoſophen umher irren. Nicht nur Herr ſeines Werths wird der Menſch im Bewußtſeyn ſeiner Freyheit durch die Vernunft; auch Herr ſeines Schickſals wird er durch die Vernunft, in ſo fern es von ihm abhängt, willkührlich nach ſeiner Einſicht ſein Glück zu leiten. Es iſt nicht einzuſehen, wie wir frey ſeyn könnten im Gehorſam gegen die Regel der Pflicht, wenn wir nicht überhaupt frey wären, ſo bald wir vernünftig und beſonnen handeln. Durch Wollen kann ich mir keine Vorſtellung geben, aber jede Vorſtellung beleben. Nur dadurch, daß ich jedem Gedanken durch bloßes Wollen die Kraft eines Bewegungsgrundes zu ertheilen vermag, kann ich handeln *ohne Antrieb*, bloß weil ich denke: „Es iſt Pflicht, ſo „zu handeln." Durch eben dieſe Kraft kann ich aber auch, wenn ich zwiſchen Einſicht und Leidenſchaft oder Laune ſchwanke, der Einſicht folgen, wenn ich denke: „Es iſt ſo vernünftig." Nicht immer iſt unſer Wille ſo mächtig wie die Leidenſchaft oder Laune, die er beſtreiten ſoll. Aber im Ganzen wird niemand durch Wildheit, Eigenſinn oder Trägheit anders unglücklich als *durch ſeine Schuld*. Oder machſt du dir nicht unausbleiblich Vorwürfe, du magſt gegen die Regel der Pflicht oder gegen eine Regel der Klugheit gehandelt haben, ſo bald du dir nur bewußt biſt, daß du gegen die Vernunft handelteſt?

Sey-

Septimius.

Freylich ſehr verſchiedenartige Vorwürfe, wenn ich unbeſonnen und wenn ich ſchlecht handelte; aber Vorwürfe in beyden Fällen.

Theophranor.

Wie könnte alſo die höchſte aller Vernunftregeln lauten, an die wir uns als freye Weſen ſelbſtmächtig binden können?

Septimius.

Die höchſte aller Vernunftregeln? Giebt es denn eine höhere als die Regel des Rechts?

Theophranor.

Keine höhere für das Gewiſſen, aber eine allgemeinere für die Vernunft; und dieſe lautet: *Handle vernünftig!* Dieſe höchſte Vernunftregel iſt entweder eine Lehre oder ſie iſt ein Geſez. Sie iſt Lehre, in ſo fern mir die Vernunft Mittel werden kann, ein Ziel des Glücks zu erreichen. Sie iſt Geſez, in ſo fern die Vernunft mir befiehlt, alles gegenwärtige und künftige Glück aus den Augen zu verlieren, um unbedingt zu thun, was ich als vernünftiges Weſen billigen könnte, wenn es jedermann thäte. — Und nun, mein Sohn, haben wir in unſerm Bewußtſeyn wie in der Sinnen- und Gefühlswelt die erkennbaren Endpuncte aller menſchlichen Einſicht gefunden, — eine Welt außer uns, — Kraft und Empfänglichkeit in uns. Jezt dürfen wir mit den Fragen endigen, mit denen Orpheus anfing.

Septimius.

Jezt? Auf Ein Mahl?

Theophranor.

Nicht dieſe Nacht. Aber noch drey Nächte wie dieſe, und wir werden, denke ich, eins ſeyn über unſern Glauben, wie wir eins geworden ſind über die Grenze unſrer Einſicht.

Die lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Achte Nacht.

„Mag die Philoſophie der Wahrheit den forſchenden Menſchengeiſt beſchränken und von der Nüzlichkeit dieſer Beſchränkung überzeugen ſo ſehr ſie will; das Bedürfniß, mehr zu wiſſen als Menſchen wiſſen können, tilgt ſie in den Tiefen der Seele nicht aus. Nur das, was wir nicht faſſen können, das Unendliche, würde uns genügen, wenn wir es faßten; denn auf Unendlichkeit deutet unſer ganzes Erkennen, Genießen und Wollen. Unendlichkeit umgiebt das Endliche in den anſchaulichen Vorſtellungen des Raums und der Zeit. Unendlichkeit im Genuſſe verlangt unſer Herz, ſo oft wir uns erinnern, daß wir Alles verlieren können, was unſer iſt. Unendlichkeit im Bewußtſeyn unſrer Kraft kön-

„nen wir nicht aufhören zu wünſchen, ſo lange noch irgend etwas Gutes zu thun iſt, das vielleicht durch uns gethan werden könnte. So heben uns Sinn, Verſtand und Vernunft über das Gefühl der Genüge hinaus, das wir in dieſer Welt finden zu müſſen eine Art von Anweiſung erhalten zu haben glauben. Verbiethen kann mir die Philoſophie der Wahrheit, nicht über das Körperliche hinaus zu forſchen; aber verwehren kann ſie mir's nicht. Denn nur der Glaube an eine Geiſterwelt kann mich mit der Unvollkommenheit alles Körperlichen verſöhnen; und einen *gedankenloſen* Glauben verſchmäht meine Vernunft." —

Daß Theophranor es ſeyn würde, der auf Ein Mahl von der Vernunft forderte, was ſie, nach ſeiner eignen Lehre, nicht leiſten konnte, hatte Septimius nicht erwartet. Und doch war es Theophranor, der nach den erſten Begrüßungen in der achten Nacht ſeinen jungen Freund durch jene Aeußerung in Erſtaunen ſezte.

Septimius.

Hör' ich einen andern in deiner Geſtalt reden, oder biſt du es wirklich, Vater?

Theophraner.

Was ich geſagt habe, hätte freylich jeder Vernünftige auſſer mir eben ſo gut ſagen können.

Septimius.

Aber auch du nach deiner Lehre?

Theophraner.

Meine Lehre hat doch meines Wiſſens nie ein Bedürfniß beſtritten; und auf ein Vernunftbedürfniß gründet ſich mein ganzer Glaube.

Septimius.

Und ein Glaube, der, wie du ſelbſt ſagſt, kein gedankenloſer Glaube ſeyn ſoll, wie ſtimmt der zuſammen mit deinen Beweiſen der Wahrheit, daß das Ueberſinnliche für die Vernunft unerreichbar iſt?

Theophraner.

So, mein Sohn, wie die Scheidung des Glaubens von der Einſicht mit jenen Beweiſen zuſammen ſtimmt. Erſt dann, wenn die Vernunft

nunft ſich bis zum Glauben erhoben hat, begreifen wir ganz die Nichtigkeit des menſchlichen Wiſſens. Denn gründet ſich nicht unſer ganzes Wiſſen auf die menſchliche Vorſtellung von Körperlichkeit?

Septimus.

Du haſt es bewieſen.

Theophranor.

Und iſt ein Körper als Körper nicht ein weſenloſes Werk unſrer Vorſtellungskraft?

Septimus.

Auch das haſt du bewieſen.

Theophranor.

Gilt daſſelbe vom Begriffe der Geiſtigkeit? Iſt auch er ein weſenloſes Werk unſrer Vorſtellungskraft?

Septimus.

Nur durch ihn iſt der Begriff von Vorſtellungskraft möglich.

Theophranor.

Er iſt alſo der Grundbegriff aller Begriffe. Aber kannſt du mir deßwegen ſagen, was Geiſtigkeit iſt?

Septimius.

Geiſtigkeit iſt Bewußtſeyn. Bewußtſeyn iſt Geiſtigkeit. Du haſt mich gelehrt, daß der Verſtand dieſen Begriff auffaſſen, aber nicht erklären kann.

Theophraner.

Das Unerklärbare iſt alſo der lezte Grund alles Erklärbaren. Sollte nun wohl ein Glaube, der von dieſem Unerklärbaren ausgeht und ſich feſt hält am Begriffe der Geiſtigkeit, vom Verſtande nicht nach eben den Regeln vollendet werden, wie alle Einſicht in der Einheit des Bewußtſeyns vollendet wird?

Septimius.

Vielleicht ſo, wie ich das Wirkliche immer als gegeben annehme, und nur ſein erkennbares Verhältniß zu meinem Bewußtſeyn beurtheile?

Theophranor.

Nicht anders, Lieber. Wenn ich die Welt auſſer mir zu beurtheilen mir einbilde, ſo beurtheile ich doch nur ihre Einwirkung auf meine Gefühlsfähigkeit. Eben ſo beurtheile ich die Geiſtigkeit meines Selbſt in der Art, wie meine Selbſtkraft auf meine Gefühlsfähigkeit wirkt. Meine Selbſtkraft iſt mein Wille. Von welchem Puncte müßte alſo eine mögliche Beurtheilung der Geiſtigkeit ausgehen?

Septimius.

Vom Begriffe des Willens.

Theophraner.

Iſt uns aber nicht zugleich mit dem Bewußtſeyn des Willens das unerforſchliche Vernunftgeſetz gegeben, dem der Wille ſich unterwerfen ſoll?

Septimius.

Sonderbar genug; aber gewiß.

Theophraner.

Wenn ich nun meinem Bewußtſeyn gemäß die Zuſammenwirkung eines *guten* Willens mit der Empfänglichkeit, durch die ich der Erkenntniß und des Genuſſes fähig bin, in Einem Gefühle beurtheile, und in dieſem Gefühle ein unwiderſprechliches Bedürfniß finde, an eine *beſſere Welt* zu glauben; iſt dann mein Glaube gedankenlos? und iſt keine Wahrheit in meinem Gefühle?

Septimius.

Ich beurtheile alſo, wenn ich an eine beſſere Welt glaube, die Gründe dieſes Glaubens, nicht die beſſere Welt ſelbſt?

Theophranor.

Sehr recht.

Septimius.

Und woher nehme ich den Beweis, daß Wahrheit iſt in dieſen Glaubensgründen? Wenn ich denke, was ich zur Befriedigung meiner Vernunft nicht umhin kann zu denken, folgt daraus, daß das Gedachte außer mir wirklich iſt?

Theophranor.

Gewiß nicht, wenn du das Weſen einer wirklichen Welt erkannt haſt, die der Idee einer ſolchen Welt, an die du glaubſt, widerſpricht. Aber was haſt du denn von der wirklichen Welt erkannt?

Septimius.

Freylich nur ihre Einwirkungen auf meine Sinne; ihr Weſen nicht.

Theophranor.

Die beſſere Welt, an die du glauben möchteſt, und die wirkliche Welt, die du nur in Gefühlen und Bildern erkennſt, können alſo gar wohl eine und dieſelbe Welt ſeyn?

Septimius.

Wie? die Unvollkommenheit des Wirklichen wäre bloß in meinem Gefühle und die wirkliche Welt wäre weſentlich vollkommen?

Theophranor.

Nicht zu ſchnell, mein Sohn! Wenn ich niemanden beweiſen kann, daß in meinem reinen Vernunftglauben Wahrheit iſt, ſo kann mir auch niemand beweiſen, daß reiner Vernunftglaube mich täuſcht. Täuſchung iſt über alles ein leerer Begriff, wenn ich nicht über mein Bewußtſeyn hinaus urtheile und der Phantaſie keinen Zutritt in den Kreis meiner Bedürfniſſe verſtatte. Mit dem innigſten Glauben dringt mein Verſtand nicht aus mir ſelbſt in das Weſen der Geiſterwelt. Wenn aber dieſer Glaube um ſo inniger wird, je beſſer mein Wille und je reiner mein Bewußtſeyn iſt, dann giebt er uns Alles, was wir in unſerm menſchlichen Daſeyn bedürfen, um ein künftiges und beſſeres Daſeyn zu erwarten: Beruhigung und Ermunterung.

Septimius.

So theile mir denn deinen Glauben mit; und ich will ſehen, ob er mir giebt, was ich bedarf.

Theophraner.

Erinnerſt du dich noch der Geſeztafel am Altare im Tempel der Wahrheit, den Orpheus im Traume ſah?

Septimius.

Sie ſchimmerte in einem Lichte, das mit den Strahlen zuſammen fiel, die von oben herab leuchteten. Vermuthlich bedeutete dieſer Schimmer den Glauben an eine beſſere Welt. Aber wie kann mich das Bewußtſeyn meiner Pflicht wirklich zu einem ſolchen Glauben auffordern?

Theophraner.

Du willſt fragen, ob du nicht eben ſo feſt verbunden biſt, dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns zu gehorchen, auch wenn du an keine beſſere Welt glaubſt?

Septimius.

Genau dieſes.

Theophranor.

Wäre das Geſez des Bewußtſeyns abhängig von unſerm Glauben, ſo wäre es nicht das nothwendige und höchſte Geſez, das unbedingte Unterwerfung fordert. Aber unſer Glaube kann ſehr wohl ausgehen von einem Geſeze, *das uns als das Geſez einer beſſern Welt gegeben iſt.*

Septimius.

Wohin ſoll das führen?

Theophranor.

Nicht weiter als zur Verdeutlichung der Wahrheit, die ich jezt ausſprach. Das Geſez des Bewußtſeyns, dem wir zu gehorchen ſchuldig ſind, iſt uns wirklich gegeben als das Geſez einer beſſern Welt. Nirgends in der ganzen Natur, die wir mit unſern Sinnen vernehmen und mit unſerm Verſtande beurtheilen, zeigt ſich eine Ordnung,

nung, die mit der Regel des Rechts und der Pflicht genau zuſammen ſtimmte. Was nach unſerer innigſten Ueberzeugung geſchehen ſoll, iſt, was am ſeltenſten geſchieht. Begebenheiten treiben Begebenheiten im Raume und in der Zeit, ohne daß wir Anfang und Ende, noch weniger Abſicht und Zweck der großen Bewegung erfahren. Bilder der Entſtehung und Bilder des Unterganges umgeben uns; und ob die Mücke um des Sonnenlichts willen tanzt, oder ob die Sonne leuchtet, damit die Mücke tanzen könne, iſt gleich unerforſchlich. Was iſt aber der Forderung des höchſten Geſezes mehr entgegen als Zweckloſigkeit und Zerſtörung? Das Geſez befiehlt mir, zu thun, was ich billigen würde, wenn es jedermann thäte. Das heißt, ich ſoll im Nahmen aller Weſen handeln, die Kraft zu handeln haben. Daſſelbe Geſez ſeze ich in allen dieſen Weſen voraus. Als einzigen lezten Zweck der Welt denke ich nun eine bleibende Harmonie im Wollen Aller. Ich mißbillige alſo, dem Geſeze meines Bewußtſeyns gemäß, die Ordnung

nung der erkennbaren Natur, die einem zweckloſen Geſeze der Disharmonie, des Wechſels und der Zerſtörung zu folgen ſcheint. Eine Welt, deren Daſeyn ich billigen ſoll, muß eine beſſere Welt ſeyn.

Septimius.

Dein Glaube an eine beſſere Welt geht alſo von einer Geſinnung aus, die der Weiſe der Stoa Empörung gegen die Natur nennen würde.

Theophranor.

Wenn ich ein Geſez, deſſen Heiligkeit mir mit meinem Bewußtſeyn gegeben iſt, höher achte als den Zuſammenhang von Erſcheinungen, die ich Natur nenne, iſt das Empörung gegen die Natur? Kann ich mich empören, wo ich nicht zu gehorchen ſchuldig bin?

Septimius.

Bin ich der Natur nicht ſchuldig zu gehorchen?

Theophranor.

Wenn du das biſt, ſo mußt du Alles billigen, was geſchieht, es ſey gut oder ſchlecht; denn Alles, was geſchieht, iſt natürlich. Dann magſt du auch Alles thun, was dich gelüſtet, wenn es dir nur nach der Berechnung des Wahrſcheinlichen keinen Schaden bringt. Glücklich ſeyn auf Koſten anderer iſt nicht unnatürlich. Was der Raubvogel inſtinctmäßig thut, dürfteſt du nur mit Verſtande thun, um zu verhüthen, daß kein Stärkerer auch gegen dich den Raubvogel ſpiele.

Septimius.

Um aller Götter willen, fahre ſo nicht fort! Wenn ich an einen Herrn und Urheber der Welt glauben ſoll, ſind dann die Geſeze der Welt nicht ſeine Geſeze? Empöre ich mich nicht gegen ſeinen Willen, wenn ich mich gegen die Ordnung der Natur auflehne?

Theophranor.

Ich glaube an einen Herrn und Regierer der Natur. Was aber ein Herr und Urheber der Welt heiſſen ſoll, iſt meiner Vernunft unerforſchlich. Ich ſehe die Ordnung der Natur wie ein Räthſel an, deſſen Verhältniß zur Ordnung

nung der Welt ich in einem künftigen Daſeyn zu verſtehen hoffe.

Septimius.

Natur und Welt, iſt denn das zweyerley?

Theophranor.

Iſt es denn einerley?

Septimius.

In ſo fern das, was ich erkenne, ein Theil des Ganzen iſt, in welchem Alles iſt, und in welchem auch ich bin. Den Theil der Welt, den ich als Sinnenwelt erkenne und beurtheile nach den Denkgeſezen, die du mir entdeckt haſt, nenne ich die Natur.

Theophranor.

Du beurtheilſt alſo zum Theil die Welt, wenn du die Natur beurtheilſt?

Septimius.

In ſo fern das, was dem Theile zukommt, dem Ganzen nicht widerſprechen kann. Oder was wäre denn das Unbekannte außer mir, das auf meine Sinne wirkt und mir Eindrücke giebt, wenn es nicht ein Theil des Ganzen iſt, das ich mir als eine Welt denken muß.

Theophranor.

Gewiß nichts anderes als was du ſagſt. Aber beurtheilſt du denn dieſes Unbekannte?

Septimius.

Wie? — Auf Ein Mahl wird mir die Dämmerung heller. — Die Natur iſt kein Theil der Welt. Sie iſt ganz etwas anderes als die Welt.

Theophranor.

So ſchnell beſinnſt du dich eines Andern? Was iſt denn die Natur?

Septimius.

Ein Nichts, dem Weſen nach. Woran dacht' ich denn? Natur iſt ja nichts mehr als die Summe von *Eindrücken*, die ich mit meinen Sinnen empfinde. Die Urſache dieſer Eindrücke, das Weſen der Welt, *dasjenige, was iſt, wie Ich bin*, bleibt mir verborgen und iſt gar nicht beurtheilbar.

Theophranor.

Nun gehen wir wieder Eines Weges. Zur Beurtheilung der Natur, das heißt, unſrer Vorſtellungen, die wir als ein Ganzes denken, iſt uns der Verſtand mit ſeinen Denkgeſezen gegeben. Aber was iſt denn die Welt?

Septimius.

Ihr Urheber weiß es, wenn ſie einen Urheber hat.

Theophranor.

Aber wenn wir eine Welt denken, die wir billigen könnten, ſo müſſen wir doch überhaupt eine Welt denken. Was denkſt du dir unter einer Welt, wenn du gleich nicht weißt, was die wirkliche Welt iſt?

Septimius.

Mir ſchwindelt. — Eine Welt, — und doch etwas anderes als die Natur, — alſo keine Körperwelt —! Alſo vielleicht eine Geiſterwelt?

Theophranor.

Hier laß uns Halt machen. Denn hier iſt der Punct, wo die Vernunft ſich mit der Natur entzweyet und, ohne daß wir es gewahr werden, den Verſtand in eine unabſehliche Weite von Verirrungen fortreißt, von denen uns nichts zurück bringen kann als die Ueberzeugung, daß — eine Körperwelt ein Nichts iſt.

Septimius.

Eine Körperwelt ein Nichts? Dieſe Erde, dieſe Sonne mit ihren Planeten, dieſe zahlloſen Sterne — ein Nichts?

Theophranor.

Für uns gewiß Etwas. Und wo etwas für uns iſt, iſt auch gewiß etwas an ſich. Aber iſt es deßwegen auch, was es uns zu ſeyn ſcheint, eine Erde, eine Sonne, ein Stern? Iſt nicht ein Körper als Körper ein Werk unſrer menſchlichen Vorſtellungsart, nach deren Geſezen wir Eindrücke erkennen als Etwas in der Zeit und im Raume? Körper und Welt, heben nicht dieſe Begriffe einander auf?

Septimius.

Ich kann mir doch ein All von Körpern, eine fühlbare Welt denken!

Theophranor.

Den Widerſpruch überſehen, der in der Zuſammenſetzung dieſer Begriffe liegt, das kann ich auch, wenn ich meinen Verſtand an der Grenze der Begreiflichkeit ſpielen laſſe. Aber wenn ich mich beſinne und genau wiſſen will, was ich denn eigentlich denke, dann finde ich, — was freylich dem Verſtande nicht ſchmeichelt —

Septimius.

Das iſt?

Theophranor.

Daß ich nicht einmahl den Begriff des Gegenſtandes, den ich zu beurtheilen glaube, wenn ich mir eine Körperwelt denke, zur Befriedigung der Vernunft vollenden, alſo noch weniger ihn beurtheilen kann.

Septimius.

Aber warum nicht? Ich ſehe noch immer die Unmöglichkeit nicht ein.

Theophranor.

Wenn du von einem Dinge, das du vernünftig beurtheilen willſt, nicht ſagen kannſt, ob es

Grenzen hat oder in's Unendliche ausgedehnt iſt; ob es einen Anfang genommen hat oder ewig iſt: nach welcher Regel willſt du ſo ein Ding beurtheilen?

Septimius.

Mich dünkt doch, ich kann die möglichen Eigenſchaften einer Körperwelt beurtheilen nach der Verſtandesregel der Möglichkeit, wenn ich es auch dahin geſtellt ſeyn laſſe, ob ſie begrenzt oder unendlich, entſtanden oder ewig iſt!

Theophranor.

Was ein Körper iſt, darüber wurden wir eins in der zweyten Nacht. Es kommt uns alſo jezt darauf an, zu beſtimmen, was wir uns unter einer Welt denken wollen. Wie kommt unſer Verſtand zu dieſem alles umfaſſenden Begriffe?

Septimius.

Unter einer Welt denke ich mir den Inbegriff alles deſſen, was iſt und ſeyn kann.

Theophranor.

Alſo mehr als unter dem Begriffe eines Ganzen?

Septimius.

Als ein Ganzes kann ich mir freylich jedes Ding denken, das ich in anderm Bezuge wieder als Theil eines größern Ganzen denke, ſo wie ein Blatt Theil eines Zweiges, und der Zweig Theil eines Baumes, und der Baum Theil eines Waldes, und der Wald Theil einer Landſchaft u. ſ. w. iſt. Auf dieſem Wege, wo ich zu dem Größern immer noch ein Größeres ſuche, finde ich zulezt den Begriff eines lezten und allumfaſſenden Ganzen, mit dem mein Verſtand endigt.

Theophranor.

Was berechtigt aber deinen Verſtand, irgend wo auf dieſe Art zu endigen? In der Erfahrung iſt doch noch niemand auf eine Grenze der Welt geſtoßen, hinter welcher, wenn ſie erkennbar wäre, das reine Nichts anheben müßte. Und um nach richtigen Denkgeſezen ein Ganzes zu denken, bedarf es nicht des Begriffs von einem vollendeten und alles umfaſſenden Ganzen.

Septimius.

Wäre denn dieſer Begriff erſonnen und nichtig?

Theophranor.

Erſonnen und nichtig? Ein Begriff, der der Vernunft unentbehrlich iſt? Aber aus der Erfahrung kann ihn der Verſtand nicht entwickelt haben. Denn eben in Beziehung auf dieſen Begriff erſcheint uns Alles, was wir in der Erfahrung erkennen, unvollendet. Auch kein Regelbegriff kann es ſeyn, den der Verſtand in ſich ſelbſt findet. Denn alle Regelbegriffe dienen uns nur zur Beurtheilung des Unvollendeten, das in unſern Gedanken noch immer einer Erweiterung fähig iſt. Was nöthigt alſo unſern Verſtand, einen Endbegriff zu ſuchen, der Alles umfaßt? Und wo findet er einen ſolchen Begriff?

Septimius.

Vielleicht im Innerſten der Vernunft und des Bewußtſeyns?

Theophranor.

Da allein kann er ihn finden. Denken wir uns nicht einen Zuſtand unſrer Empfänglichkeit, in dem wir als genießende Weſen Alles haben, was unſerm Selbſt gemäß iſt, und den wir Genüge nennen?

Septimius.

Das iſt der Zuſtand, den wir immer ahnden und nie erreichen!

Theophranor.

Alſo ein Zuſtand, den uns nur innigſtes Bedürfniß unſers beſchränkten Selbſt, keinesweges aber die Erfahrung kennen lehrt. Das Bedürfniß der Genüge iſt es, was die Vernunft zur Einheit und Vollendung beſtimmt. Das Bedürfniß der Einheit und Vollendung ſchließt ſich an den Begriff von einem Weſen; und ſo denken wir uns ein All von Weſen, das, in ſich ſelbſt vollendet, keines Zuſatzes in meinen Gedanken fähig iſt, — eine Welt.

Septimius.

So viel liegt in einem Begriffe, den der Sprachgebrauch oft auf unſern einzigen Erd-Planeten einſchränkt?

Theophranor.

Der Sprachgebrauch hält ſich an die Beſchränkung der menſchlichen Faſſungskraft. Unſer Verſtand ſucht eine erkennbare Welt; und weil er die nicht finden kann, denkt jeder ſich den Inbegriff ſeiner eignen Erfahrung als ſeine eigne Welt. Wer ſo denkt, überhebt ſich nicht, und bleibt der menſchlichen Schwäche getreu. Wenn aber unſre Philoſophen ſich vermeſſen, aus den Naturbildern, die uns als Etwas erſcheinen, eine Körperwelt zuſammen zu denken, dann iſt es Zeit, den Widerſpruch aufzudecken, der unſerm Glauben an eine beſſere Welt im Wege ſteht.

Septimius.

Aber wo liegt denn dieſer Widerſpruch? — Du haſt dich ſchon oft darauf berufen, aber ich begreife ihn noch nicht. Wenn eine Welt überhaupt ein vollendetes All von Weſen iſt, ſo wird eine Körperwelt ein vollendetes All von Körpern ſeyn. Was hindert mich, ſo etwas zu denken?

Theophranor.

Um etwas zu denken, mußt du doch den Begriff von dieſem Etwas an irgend einen andern Begriff ſchließen. *Geiſt* und *Körper* ſind die äußerſten Grenzbegriffe, die wir von Etwas haben. Ich muß alſo anfangen zu fragen: Denkſt du dir unter einer Körperwelt etwas Geiſtiges oder etwas Körperliches?

Septimius.

Du ſiehſt, ich lache. Eine Körperwelt etwas Geiſtiges? —

Theophranor.

Alſo etwas Körperliches? — Bedenke dich wohl, ehe du antworteſt!

Septimius.

Ich ſehe auch keinen Schatten von Veranlaſſung, mich zu bedenken.

Theophranor.

Es bleibt alſo dabey? Eine Körperwelt iſt nach deinen Begriffen etwas Körperliches?

Septimius.

Nichts anderes. Und nun?

Theophranor.

Wenn eine Körperwelt etwas Körperliches iſt, ſo müſſen denn doch die Merkmahle der Körperlichkeit, dasjenige, was den Begriff von einem Körper überhaupt beſtimmt, vereinbar ſeyn mit dem Begriffe von einer Welt?

Septimius.

Ohne allen Zweifel. Und nun?

Theophranor.

Wenn ein Körper nichts anderes iſt als ein in unſerer Vorſtellung begrenztes Etwas im Raume; was erkennſt du hinter der Grenze eines Körpers? den leeren Raum oder etwas anderes Körperliches, die Luft, oder was es denn iſt?

Septimius.

Begrenzung in der Körperwelt iſt *Berührung*. Ein Ding begrenzt das andere.

Theophranor.

Wenn der leere Raum Etwas begrenzen könnte, müßte denn nicht ein Nichts das wirkliche Etwas berühren?

Septimius.

— Jetzt hör' ich dich kommen. Der leere Raum iſt ein bloßes Nichts und nur in meiner Vorſtellung ein anſchauliches Etwas. Soll alſo der leere Raum die Welt begrenzen — — Aber nein! In's Unendliche kann doch die Reihe der körperlichen Dinge nicht fortgehen! —

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Ich weiß nicht, warum nicht. Aber es widerſpricht allen meinen Vorſtellungen, hinter dieſen Sternen andere Sterne, und hinter dieſen wieder andere in's Unendliche fortzudenken und der Körperwelt keine Grenzen zu geben. Die Welt *muß* Grenzen haben.

Theophranor.

Warum muß ſie?

Septimius.

Laß mich zurück fragen! Warum muß ſie *nicht*? Daß ein Nichts etwas berühre, heißt freylich nichts. Der leere Raum kann den Umfang der Welt nicht berühren. Aber iſt denn jede Begrenzung nothwendig Berührung? In der Welt iſt keine Lücke; und jeder Körper berührt etwas Körperliches. Aber die Welt als ein Ganzes begrenzt ſich ſelbſt. Den leeren Raum kann ich zwar nicht erkennen, aber doch mit der Begrenzung des Weltalls denken.

Theophranor.

Du nimmſt alſo an, daß deine Körperwelt irgend wo abgeſchnitten iſt, und denkſt dir als ihre Begrenzung ein Nichts, den leeren Raum. Kannſt du dir aber nicht dieſen leeren Raum auch als erfüllt denken?

Septimius.

Was ſollte mich daran hindern?

Theophranor.

Du kannſt alſo deine begrenzte Körperwelt in Gedanken nach Belieben vergrößern?

Septimius.

In Gedanken freylich. Aber ich nehme an, daß ſie in der Wirklichkeit in einer gegebenen Größe begrenzt iſt.

Theophranor.

Und was iſt das für eine Wirklichkeit, in welcher irgend etwas Körperlich-begrenztes vorhanden iſt?

Septimius.

Eine eingebildete Wirklichkeit, willſt du ſagen?

Theophranor.

Nichts anderes. Denn das in ſich Wirkliche erkennen wir ja nicht. Daß wir um uns der Körper erblicken und alles Erkennbare körperlich fühlen, iſt, wie du weißt, das Werk unſrer menſchlichen Vorſtellungsart, nicht eine Folge innerer Eigenſchaften des Weſentlichen außer uns. Wenn nun ein Körper als Körper nichts in ſich Wirkliches iſt, kann denn eine Körperwelt als etwas in ſich Wirkliches eine gegebene Größe haben?

Septimius.

Ich habe die innere Wirklichkeit der Körperwelt noch nicht behauptet; aber du haſt ſie geläugnet, und damit angefangen, daß du ſogar ihre re Möglichkeit angreifeſt. Das iſt's, wovon du mich noch nicht überzeugt haſt.

Theophranor.

Wir blieben ſtehen, wo wir, um die Möglichkeit einer Körperwelt anzunehmen, zwiſchen zwey Säzen nothwendig wählen mußten. Das All von Körpern, das du Welt nennſt, hat entweder Grenzen, oder es hat keine Grenzen. Nicht wahr?

Septimius.

Eins von Beyden muß ich freylich denken.

Theophranor.

Und ein Körper iſt als Körper weſentlich Nichts und nur in meiner Vorſtellung wirklich. Waren wir nicht auch darüber eins?

Septimius.

Auch darüber.

Theophranor.

Und daß du deine Körperwelt, wenn du ſie als begrenzt denken willſt, in deiner Vorſtellung willkührlich vergrößern kannſt, räumſt du auch ein?

Septimius.

Auch das.

Theophranor.

Was haſt du denn für eine Befugniß, der Möglichkeit der Vergrößerung deiner Welt Grenzen zu ſezen durch den Begriff von einer gegebenen Größe? Alles Körperliche iſt als etwas Körperliches nur in unſrer Vorſtellung wirklich. Was nur in unſrer Vorſtellung wirklich und in unſrer Vorſtellung immer einer Vergrößerung fähig iſt, hat das eine gegebene Größe?

Septimius.

Wie? Ich ſoll mir alſo die Welt als ausgedehnt in's Unendliche denken?

Theophranor.

Nicht als ausgedehnt in's Unendliche, und auch nicht als begrenzt im Unendlichen. Ergreife jede von beyden Vorſtellungsarten, welche du willſt! Die eine löſ't ſich wie die andere in ein Nichts auf, aus dem leicht begreiflichen Grunde, weil eine Körperwelt ein Nichts iſt. Hier, mein Guter, erſchrickt unſer Verſtand, wenn er mit ſeinen Irgend wo und Irgend wann durchdringen will, vor dem Ziele der menſchlichen Vorſtellungsart. Alles, was iſt, muß nach menſchlicher Vorſtellungsart irgend wo und irgend wann ſeyn, alſo entweder Grenzen haben oder den unendlichen Raum ausfüllen, entweder eine Zeit lang dauern oder ewig ſeyn. Iſt die Welt irgend wo und irgend wann, ſo muß ſie auch nothwendig entweder begrenzt oder in's Unendliche ausgedehnt, entweder entſtanden und vergänglich oder ewig ſeyn. Und wer wird ſeine Weltlehre mit der Behauptung anfangen, die Welt ſey nirgends und nie?

Septimus.

Nirgends und nie? Das könnte denn doch wohl heißen: unvereinbar mit den Vorſtellungen von Raum und Zeit, wie ich mir aus unſrer zweyten Nacht erinnere?

Theophranor.

Nicht wahr? Und doch ſezt uns die Schwäche unſrer Vorſtellungsart in die unvermeidliche Nothwendigkeit, allem Wirklichen eine Stelle im

Raume und einen Augenblick in der Zeit anzuweiſen. Daß wir eben deßwegen das Geiſtige nicht beurtheilen können, ſaheſt du ein in unſrer zweyten Nacht. Aber daß eben deßwegen auch der Begriff einer Welt ſich der menſchlichen Beurtheilung entzieht, leuchtet nicht ſo ſchnell ein, und kann Keinem einleuchten, der ſich die Welt als ein All der Natur denkt. Und doch iſt der Begriff eines vollendeten All als ein reiner Vernunftbegriff, der nicht von der Erfahrung ausgeht und dem kein Ding in der Erfahrung gemäß iſt, unvereinbar mit den Vorſtellungen von Raum und Zeit. Unſre zweifelnde Philoſophie iſt noch viel zu ſtolz, wenn ſie ſagt, es laſſe ſich nicht wohl ausmachen, ob die Welt begrenzt oder unendlich, entſtanden oder ewig ſey. Wer mag nur etwas ausmachen *wollen*, wo man nach Nichts fragt? Jede mögliche Antwort iſt eine Verſtandesverwirrung.

Septimus.

Weil die Vorſtellungen von Raum und Zeit den Begriff einer Körperwelt nach ſich ziehen, ſo bald wir den Umfang und die Dauer der Welt beurtheilen wollen?

Theophranor.

Sehr recht. Was wir als Körper beurtheilen, iſt als Körper nichts mehr als ein Etwas in unſrer Vorſtellung. Erſcheinungen, alle in geometriſchen Umriß gefaßt, kommen und ſchweben vorbey vor unſerm Sinne. Nach nothwendigen Verſtandesgeſezen denken wir, was wir nicht fühlen, ein Ganzes von Erſcheinungen, bleibend, zuſammen geordnet und verkettet durch Urſache und Wirkung. Dieſes gedachte Ganze iſt die Natur, die wir bildlich in jeder Erſcheinung beurtheilen. Wenn wir aber eine Welt denken, ein All der Weſentlichkeit, ſo ſoll doch mit dieſem überſchwenglichen Begriffe nicht eine Bilderwelt, ein All von Vorſtellungen gemeint ſeyn?

Septimius.

Ein All von Vorſtellungen? Das iſt Nichts. Denn zu jeder Zahl von Vorſtellungen kann ich mir eine neue denken. Und eine Körperwelt wäre n doch nichts mehr als ein All von Vorſtellungen, — eine Bilderwelt! Daraus folgt — —

Theophranor.

Was?

Septimius.

Endige du für mich!

Theophranor.

Wenn wir über die Dauer und den Umfang der Welt philoſophiren, ſo ſezen wir, ohne es zu wiſſen, den nichtigen Begriff einer Bilderwelt an die Stelle des Begriffs von einem All der Weſentlichkeit, und unſer Verſtand ſteht befangen zwiſchen zwey Geſichtspuncten, die er beyde nicht verfolgen kann.

Septimius.

Was für Geſichtspuncten?

Theophranor.

Auf der einen Seite die Einheit des Bewußteyns; auf der andern die Unendlichkeit des Raums und der Zeit. Einheit und Unendlichkeit widerſprechen einander im träumeriſchen Begriffe einer Körperwelt.

Septimius.

Noch verſtehe ich dich nicht.

Theophranor.

Die Einheit des Bewußtſeyns verlangt Vollendung in unſern Vorſtellungen von Allem, was iſt. Der Vollendung widerſpricht jede mögliche Vergrößerung. Jedes Bild, alſo auch eine Bilderwelt, kann ich in Gedanken vergrößern; denn was im Raume iſt, folgt in meiner Vorſtellung den Geſetzen des Raums. Eine Welt, die keiner Vergrößerung fähig ſeyn ſoll, muß unendlich ſeyn wie der Raum. Eine Welt, die unendlich iſt wie der Raum, iſt nicht *im* Raume und hebt den Begriff des Raums auf; das heißt in der Sprache der menſchlichen Beſchränkung: Sie iſt *nirgends*.

Septimius.

Wenn du nicht bald zur Sprache der menſchlichen Beſchränkung zurück kehrſt, ſo ſinkt meine Aufmerkſamkeit.

Theophranor.

So wende denn nur noch einen Augenblick

daran, um dich zu überzeugen, daß auch alles Philoſophiren über die Ewigkeit der Welt eitel iſt, wenn Welt und Natur für Eins genommen werden. Alles Erkennbar-wirkliche entſteht für uns in der Zeit, und aus Etwas. Aber eine entſtandene Welt, woraus wäre die entſtanden?

Septimius.

Aus Nichts.

Theophraner.

Daß das Nichts ſich in ein vollendetes Etwas verwandle, — was hältſt du davon?

Septimius.

Es iſt Widerſinn. Ich kann gar nicht denken, daß ein Mahl nichts geweſen ſeyn ſollte. Das Nichts ſelbſt wird in meinen Gedanken zu Etwas, wenn ich es im Begriffe des Seyns auffaſſen will, um zu denken: Es war ein Mahl Nichts.

Theophraner.

Und doch, wenn du annehmen wollteſt, der Inbegriff alles deſſen, was für uns kommt und verſchwindet, ſey immer und ewig geweſen, was wäre denn jemahls entſtanden?

Septimius.

Im Grunde nichts. Aber muß denn etwas entſtanden ſeyn?

Theophranor.

Was wir beurtheilen wollen, muß *für uns* entſtanden ſeyn. Jede Erſcheinung muß folgen auf eine Erſcheinung. Denke ich mir nun eine Welt als eine Erſcheinungs- oder Körperwelt, ſo entſteht jedem ſeine Welt, ſo wie ein Menſch ſich bewußt wird, daß etwas außer ihm iſt.

Septimius.

Aber das in ſich Wirkliche, die Welt jenſeits meiner Sinne, die ich nicht zu beurtheilen vermag, wäre denn auch die nicht ewig?

Theophranor.

Hier iſt, denke ich, der Augenblick, unſerm Gedankenſpiele ein Ende zu machen. Körper und Welt ſind unverträgliche Begriffe, weil die Vernunft nicht geſtattet, daß wir ein All der Weſentlichkeit mit einem nichtigen Werke unſrer Vorſtellungskraft verwechſeln. Und doch können wir uns dieſer Verwechſelung nicht enthalten, ſo bald wir das Werk unſrer Vorſtellungskraft zu Ende fordern wollen. Wir ſehen zum geſtirnten Himmel auf. Wir ſehen zahlloſe Sonnen ſich verlieren in unerreichbaren Fernen. Natürlich entſteht da die Frage: „Wie weit erſtreckt ſich dieſe Sonnenreihe? In's Unendliche? Oder hat ſie irgend wo ein Ende und hebt irgend wo das Nichts „im Unendlichen an?“ Die Phantaſie ſchwindelt vor beyden Vorſtellungen zurück; denn ſie kann das Unendliche nicht erreichen und das Nichts ſich nicht vergegenwärtigen. Die Vernunft verſucht nun, die Frage zu beantworten ohne Beyhülfe der Phantaſie. Aber ſie kommt nicht weiter; denn nur mit Beyhülfe der Phantaſie gewinnt der widerſprechende Begriff einer Körperwelt ein Anſehen von Wahrheit. Nur durch die Phantaſie vergegenwärtigen wir uns die Vorſtellung von Körpern. Und ſo erklärt es ſich, warum wir eine Körperwelt nicht als begrenzt denken können. Alle dieſe Sterne und Sonnen, zu denen wir hinauf ſtaunen, ſind als Sterne und Sonnen leere Bilder vor unſerer Vorſtellungskraft; als

Körper nur *für uns* etwas. Und wo wir keine Sonnen mehr erkennen, da müſſen wir doch etwas Körperliches, Luft oder Aether, kurz, irgend etwas denken, das den leeren Raum ausfüllt. Die Grenze der Körperwelt würde *die Grenze unſrer Vorſtellungen* ſeyn, und dieſe können wir nicht finden, ſo lange auf jede mögliche Vorſtellung eine neue folgt. Aus demſelben Grunde können wir uns ein All von Sternen und Sonnen nicht als urſprünglich entſtanden, ſondern durch die Zeit nur verändert denken. Der Begriff des *urſprünglichen* Entſtehens läßt ſich gar nicht zuſammen knüpfen mit dem Begriffe des Entſtehens in der Erfahrung, wo immer *Eins aus dem Andern* entſteht.

Septimius.

Und um ſo weniger läßt ſich die Ewigkeit der wirklichen Welt bezweifeln.

Theophranor.

Liegt dir die ſo ſehr am Herzen?

Septimius.

Ich kann nicht umhin, zu denken, daß immer Etwas geweſen ſeyn muß, Welt oder Geiſt, was es auch war; genug Etwas.

Theophranor.

Und was mich noch aufmerkſamer macht: ich kann mir ſogar die Ewigkeit einer Körperwelt ohne Widerſpruch denken!

Septimius.

Und wie ſtimmt das zu deiner Lehre?

Theophranor.

Wie der Begriff der Unendlichkeit zu meiner Vorſtellungsreihe ſtimmt. Was erkennbar ſeyn ſoll für mich, muß begrenzt und endlich ſeyn. Will ich aber den Begriff der Unendlichkeit in meinen Gedanken feſt halten, ſo verhält ſich die unendliche Zeit anders zum Begriffe der Körperlichkeit als der unendliche Raum. Ein Körper ohne Grenzen iſt kein Körper; eine unbegrenzte Körperwelt keine Körperwelt. Aber ein ewiger Körper könnte immerhin ein Körper ſeyn; wenn nur ein Ding, das nichts mehr als eine leere Vorſtellung iſt, überhaupt ewig ſeyn könnte.

Septimius.

Der Verſtand kann alſo ſein Spiel mit der Zeit weiter treiben als mit dem Raume; aber es iſt ein eben ſo eitles Spiel. — Und nun die Ewigkeit der wirklichen, weſentlichen und unerkennbaren Welt?

Theophraner.

Die möchte wohl mehr ſeyn als ein Spiel des Verſtandes mit der Zeit.

Septimius.

Wirklich?

Theophraner.

Wirklich und gewiß, wenn anders das Bewußtſeyn meiner eignen Weſentlichkeit mehr als ein Traum iſt, und das muß es doch wohl ſeyn, weil wenigſtens ich träume. Wir haben nun, mein Sohn, den nichtigen Begriff einer Körperwelt lange genug verfolgt. Es iſt Zeit, daß uns die reine Vernunft ſage, was eine wirkliche Welt ſeyn kann; und dann wird ſie uns auch ſagen, was wir in dieſer wirklichen Welt zu werden hoffen dürfen, und was uns beſtimmen muß, an einen Geiſt der Geiſter zu glauben. — Woher haſt du den Begriff von einer Weſentlichkeit, die mehr iſt als Begriff und Erſcheinung?

Septimius.

Aus dem Bewußtſeyn meines Selbſt.

Theophraner.

Woher haſt du den Begriff von einer weſentlichen und in ſich wirklichen Welt?

Septimius.

Auch aus dem Bewußtſeyn meines Selbſt im Verhältniſſe zu dem, was auf mich wirkt. Ich weiß, daß ich bin und daß etwas außer mir iſt. Ich weiß alſo, daß innere Weſentlichkeit mehr als eine Vorſtellung und daß ſie nicht auf mich allein eingeſchränkt iſt. Ein All in ſich wirklicher Weſen faſſe ich zuſammen im Begriffe einer Welt.

Theophraner.

Giebſt du dieſer Welt der Weſentlichkeit einen Umfang?

Septimius.

Einen Umfang? Dann müßte ſie eine Körverwelt ſeyn, eine Welt im Raume, die ich nicht faſſen kann und die weſentlich Nichts iſt.

Theophranor.

In der Frage: „wie groß die Welt iſt", wäre alſo kein Sinn?

Septimius.

So wenig wie in der: „welchen mathema„tiſchen Umriß ein Weſen hat, das ich mir als „vorhanden außer meiner Vorſtellung denke".

Theophranor.

Wir müſſen alſo bey dem Begriffe einer Welt jede Vorſtellung fahren laſſen, die ſich auf den Raum beziehe?

Septimius.

Nothwendig; oder wir verirren uns wieder in den Widerſpruch einer Bilderwelt.

Theophranor.

Wir können alſo von einer in ſich wirklichen Welt nichts ſagen als daß ſie iſt?

Septimius.

Was könnten wir mehr davon ſagen, da wir ſie nicht beurtheilen können?

Theophraner.

Wie beurtheilſt du denn die Geiſtigkeit deines Bewußtſeyns?

Septimius.

In ſeinen Verhältniſſen zu den Eindrücken, die ich körperlich fühle.

Theophraner.

Wenn du dieſe Eindrücke fühlſt, folgt daraus nicht, daß der unbekannte Grundſtoff der Natur auf dich *wirkt*?

Septimius.

Das freylich!

Theophraner.

Und wirkſt *du* nicht ſelbſt durch deinen Willen?

Septimius.

Auch das.

Theophraner.

Du weißt alſo, daß es *einwirkende und überſinnliche Weltkräfte* giebt?

Septimius.

Ich wüßte —? Was ſagſt du? — Ich glaube

es,

te, ich wüßte nichts, wo mich meine Sinne verlaſſen!

Theophranor.

Nichts, was dir nicht als unmittelbare Wahrheit des Bewußtſeyns gegeben iſt. Unmittelbare Wahrheit des Bewußtſeyns iſt es, daß wir ſind und daß etwas außer uns iſt; daß wir wirken und daß etwas auf uns wirkt. Kräfte, die aus uns und auf uns wirken, mußt du dir die nicht als Weltkräfte denken?

Septimius.

Nothwendig, wenn ich mich ſelbſt der Welt beyzähle.

Theophranor.

Wie vielerley mag es wohl ſolcher Weltkräfte geben?

Septimius.

Das ſoll ich im Ernſte ſagen?

Theophranor.

So weit es dir dein Bewußtſeyn verbürgt. Vom Zählen der Kräfte iſt die Rede nicht, wo das

Ueberſinnliche zur Frage kommt. Ueberhaupt kleiden ſich unſre Begriffe vom Ueberſinnlichen nur aus Noth in die Sprache der Sinnlichkeit. Aber gewiß iſt es doch, daß der Grund, warum mir die Roſe roth und die Lilie weiß erſcheint, nicht von meinem Willen, alſo nicht von meiner Kraft ausgeht. So feſt ich überzeugt bin, daß die cylindriſche Form dieſer Säule nichts als das Werk meiner Vorſtellungskraft iſt, ſo kann ich doch durch mein Wollen nicht möglich machen, daß ich den eckigen Fuß dieſer Bank cylindriſch fühle. Daraus folgt unwiderſprechlich —

Sextimius.

Was?

Theophranor.

Innere Mannigfaltigkeit der Welt und der überſinnlichen Weltkräfte. Von der Art der Einwirkung, die ich übrigens nicht ergründen kann, hängt es ab, wie mancherley Dinge mir anſchaulich werden, und in welche der nothwendigen geometriſchen Formen ein anſchauliches Ding ſich kleidet. — Damit iſt aber auch unſre ganze Weltlehre als Wiſſenſchaft zu Ende.

Septimius.

Und was habe ich damit gewonnen zur Begründung des Glaubens an eine beſſere Welt, deren Daſeyn, wie du ſagteſt, ich billigen könnte?

Theophranor.

Nach welchen Geſezen wirken die überſinnlichen Kräfte der Welt?

Septimius.

Ich weiß nichts von ſolchen Geſezen.

Theophranor.

Nichts von dem höchſten Geſeze, dem dein Wille gehorchen ſoll?

Septimius.

Dahin kommen wir wieder? Das höchſte Geſez meines Bewußtſeyns wäre ein überſinnliches Weltgeſez?

Theophranor.

Sage lieber: Der Begriff einer beſſern Welt liegt im höchſten Geſeze des Bewußtſeyns. Das iſt die Wahrheit, über die wir uns ſchon zu Anfang

fang unſers Geſprächs verſtändigten. Wir erkennen die Natur, und lieben ſie, weil ſie ſchön iſt. Aber gut iſt die Natur nicht. Was nach der Ordnung der Natur geſchieht, ſollte nach dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns öfter nicht geſchehen, als geſchehen. Aber die Natur iſt auch nichts mehr als die Summe unſrer Vorſtellungen; und alles Uebel in unſrer Vorſtellung kann vor dem höhern Gerichte des Bewußtſeyns nicht gemißbilligt werden, ſo bald ich es mir als nothwendig zur Uebung der Freyheit, und Freyheit als nothwendig zur einzigen und ewigen Welt denke, die die beſſere und die beſte iſt.

Septimius.

Die beſſere oder beſte Welt wäre alſo die überſinnliche, einzige und in ſich wirkliche Welt? Und dieſe wäre ewig?

Theophraner.

Die beſte Welt muß nothwendig eine Geiſterwelt ſeyn. Zweifelſt du daran?

Septimius.

Ich wünſchte, ich könnte es beweiſen.

Theophranor.

Was iſt denn der lezte Zweck alles Wollens, der unſrer Vernunft mit dem höchſten Geſeze gegeben iſt?

Septimius.

Bleibende Harmonie im Wollen Aller! Das muß, wie du es geſagt haſt, der lezte Zweck einer Welt ſeyn, deren Daſeyn ich billigen kann. Und deßwegen muß dieſe Welt eine Geiſterwelt ſeyn?

Theophranor.

Ein Weſen, das wollen ſoll, muß ſich ſeiner bewußt ſeyn. Ein Weſen, das ſich ſeiner bewußt iſt, nennen wir, unſerm eignen Bewußtſeyn gemäß, einen Geiſt. Eine Welt von Weſen, deren vereinigtes Wollen harmoniſch wirken ſoll, muß alſo eine Geiſterwelt ſeyn.

Septimius.

Aber wenn dieſe Geiſterwelt die wirkliche Welt iſt, wo bleibt denn die Erfüllung des lezten Zwecks?

Theophranor.

Weißt du denn, daß dieſer lezte und einzige Zweck jemahls nicht erfüllt iſt?

Septimius.

Wie? Er würde immer erfüllt und ſoll doch immer erfüllt werden?

Theophranor.

Er ſoll erfüllt werden durch jeden, der ſich des höchſten Geſezes bewußt iſt. Durch die *bleibende Möglichkeit der Erfüllung* aber wird er im All der wollenden Weſen wirklich erfüllt. Wären alle wollende Weſen, was ſie ſeyn ſollen, ſo müßten ſie aufhören zu wollen, und könnten nicht mehr gute Weſen ſeyn, weil nur der gut iſt, der beſſer werden will. Selbſt der höchſte und einzig-vollkommene Geiſt würde nicht vollkommen ſeyn, wenn er nicht wollen könnte, und er würde nicht wollen können, wenn Alles wäre, was es ſeyn ſoll. Nur durch bleibenden Widerſtreit iſt eine bleibende Harmonie wollender Weſen möglich.

Septimius.

Das hieße, däucht mich: „Das, was ge„ſchehen ſoll, geſchieht immer, indem es nicht ge„ſchieht!“ Und das ſoll ich faſſen?

Theophranor.

Wie das Geiſtige ſich faſſen läßt; menſchlich und im Bilde. Was einleuchtender Widerſpruch ſeyn würde, wenn es von der Natur gelten ſollte, in der Alles nach nothwendigen Geſezen zuſammen hängt, kann einleuchtende Wahrheit ſeyn, wenn wir eine Welt denken, deren lezter Zweck nur durch Freyheit möglich iſt. Vergiß nur nie, daß Alles, was für uns erkennbar geſchieht, *in der Natur* geſchieht! Auch die überſinnlichen Wirkungen der Willenskraft erkennen wir doch nur als *Wirkungen* in unſrer Vorſtellungsreihe. Die Welt, in welcher geſchieht, was geſchehen *ſoll*, iſt eine geiſtige Glaubenswelt, die ich mir ohne alle Begriffe des Zeitwechſels denken muß, alſo eine Welt, in welcher Alles *iſt*, und im Grunde gar nichts *geſchieht*. Dies zu faſſen, widerſpricht den erſten Geſezen der menſchlichen

chen Faſſungskraft. Aber faßlich iſt es denn doch, wenn wir einmahl das höchſte Geſez des Bewußtſeyns als ein heiliges Geſez anerkannt haben, daß eine Welt, deren Daſeyn wir billigen können, keine Welt ſeyn darf, in welcher Alles, was geſchehen ſoll, ſchon geſchehen iſt oder jemahls geſchieht.

Septimius.

Weil dann alles Sollen und alles gute Wollen wegfiele?

Theophranor.

Augenſcheinlich. Und ſo iſt es auch wahr, ſo unerhört es lauten mag, daß eine Welt, deren Daſeyn ich billigen kann, nur in ſo fern die *beſte* Welt ſeyn darf, als für die Einſicht jedes wollenden Weſens immer eine *beſſere* Welt möglich iſt. Unwirkſamkeit der Willenskraft wäre das verwerflichſte unter allen möglichen Uebeln.

Septimius.

Und ein Uebel, das aus dem Mißbrauche der Willenskraft entſpringt, wäre ein Gut?

Theophranor.

Uebel iſt immer Uebel, wie Schmerz immer Schmerz iſt. Glaube nicht, mein Sohn, daß ich die bekannten Lehren unſrer Welt- und Glückſeligkeitslehrer mit einem neuen Mantel bekleide. Sind Freude und Genuß der lezte Zweck der Welt, dann endigt ſich alle Philoſophie über die Nothwendigkeit des Uebels in nichtigen Begriffen. Dann mag mir ein metaphyſiſcher Naturvertheidiger noch ſo ſchulgerecht darthun, daß das vollkommene Weſen nur Eins ſeyn kann, folglich, wenn eine Gottheit das vollkommene Weſen iſt, die Welt unvollkommen ſeyn muß. Meine Vernunft beugt ſich nicht vor dem unbeſtimmten Begriffe der Unvollkommenheit; denn ich werde nun und nie begreifen, warum zu einer unvollkommenen Welt nothwendig tauſendfacher Schmerz fühlender Weſen gehört. Tauſend und Millionen Abſtufungen der Genußfähigkeit laſſen ſich denken, ohne daß ich nöthig habe, ein einziges Weſen als leidend zu denken. Oder wäre ein glücklicher Menſch nicht vollkommener, das heißt, dem einzig vollkommenen Weſen näher verwandt, als eine glückliche Schnecke?

Septimius.

O, wie oft habe ich unſern Grüblern daſſelbe geantwortet, und bin immer mit Worten überwältigt worden!

Theophranor.

Und was antworteteſt du ihnen, wenn ſie deine unbefangene Vernunft mit dem andern noch höher prunkenden Schulſatze überwältigen wollten, daß das Uebel des Einzelnen nothwendig ſey zum Wohl des Ganzen?

Septimius.

Ich habe nie etwas begriffen von einer ſolchen Nothwendigkeit.

Theophranor.

Du mußteſt alſo mit aller gedankenreichen Weisheit der Weltlehrer zu dem einfältigen Glauben umkehren. Du mußteſt annehmen, was noch nie ein Menſch begriffen hat, daß dieſe Welt die beſte iſt, weil der Geiſt, dem ein gutes Herz vertraut, ſonſt für eine beſſere geſorgt haben würde. Ließ ſich aber durch dieſen einfältigen Glauben, um deſſen willen es gar keiner metaphyſiſchen Zurüſtung bedurfte, deine Vernunft das Recht nehmen, eine Welt, in welcher der Geiſt alles Guten ſeine Abſichten ohne Beyhülfe des Uebels erreichte, ſo bald ſie nur möglich war, für vorzüglicher zu halten als eine ſich ſelbſt widerſprechende Welt, wo das Gute nur durch das Uebel möglich iſt?

Septimius.

Jene erwünſchte Welt ſey unmöglich, ſagten dann unſre Weiſen; und darum ſollte ich ſie nicht wünſchen.

Theophranor.

Und dein Herz beugte ſich vor dem leeren Begriffe der Unmöglichkeit?

Septimius.

Ich ſah damahls noch nicht ein, was ich von dir gelernt habe, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit leere Begriffe ſind; und unſre Weiſen hütheten ſich wohl, mir zu geſtehen, das es unmögmöglich ſey, von einer *innern* Möglichkeit der Welt etwas zu wiſſen.

Theophranor.

Aber wenn du meines Glaubens biſt und annimmſt, daß Freude und Genuß, oder was wir unter dem unbeſtimmten Begriffe der Glückſeligkeit denken, zwar Zweck der Welt ſind, aber nur in ſo fern, als die Erreichung eines höhern und lezten Zwecks damit zuſammen trifft; wenn du dieſes annimmſt, wird dir dann nicht die Nothwendigkeit des Uebels wenigſtens zum Theil begreiflich?

Septimius.

Weil dann, wie du ſagteſt, eine Welt, deren Daſeyn ich billigen kann, nur in ſo fern die beſte Welt ſeyn darf, als für die Einſicht jedes wollenden Weſens immer eine beſſere Welt möglich iſt?

Theophranor.

So iſt es, mein Sohn. Dem guten Willen wird ehrwürdig, was das Herz nicht befriedigen kann. Vor dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns beugt ſich meine Vernunft, wenn ſie der Schulübungen des vernünftelnden Verſtandes nicht achtet. Ich kann, ſo lange ich menſchlich fühle, nicht aufhören zu wünſchen, daß es möglich ſeyn möchte, die Welt wäre, was ſie ſeyn ſoll, ohne das Leiden eines einzigen Weſens. Aber ich kann auch, wenn ich dem höchſten Geſeze nicht widerſtrebe, nicht umhin, das Daſeyn einer Welt zu billigen, in welcher Harmonie im Wollen aller Weſen nur durch freye Wirkung des Willens, und freye Wirkung des Willens nur durch möglichen Mißbrauch der Willenskraft und nur durch Widerſtand möglich iſt.

Septimius.

Ein unbegreifliches Machtgeboth der Vernunft kann ſolche Beruhigung wirken?

Theophranor.

Du fühlſt alſo die Beruhigung?

Septimius.

Was wäre ich werth, wenn ich ſie nicht fühlte? — Und daß Unglück den Menſchen beſſer machen kann, weiß und begreife ich. Aber leidet denn nur der Menſch? Was vergütet dem Thiere, das von Recht und Unrecht und einer Harmonie wollender Weſen nichts weiß, alle die Schmerzen, denen es nicht entgehen kann? Warum gehört es zur Ordnung der Welt, daß ganze Gattungen von Geſchöpfen eigentlich angewieſen ſind, andere Geſchöpfe zu plagen? Oder wenn zum Beyſpiele das Raubthier, um zu leben, ein mörderiſches Thier ſeyn muß, warum gehört es zur Natur mehrerer Raubthiere, die gefangene Beute zu martern, ehe ſie verſchlungen wird? Aus dieſen Dornen der vernünftigen Neugier zieht mich weder dein noch mein Glaube.

Theophranor.

Auch nicht, wenn du annimmſt, daß Alles lebt, was iſt, und daß Alles, was lebt, zum ewigen Reiche der wollenden Weſen gehört?

Septimius.

Das Thier, das nicht wollen kann, weil Wollen, wie du ſelbſt gelehrt haſt, nur durch Vernunft möglich iſt, ſoll doch zum Reiche der wollenden Weſen gehören?

Theophranor.

Wenn das Thier als Thier nicht wollen kann, wird es nicht in einer andern Art des Seyns wollen können? Wenn die Kraft des Willens ſich nicht äußert, iſt ſie darum nicht da?

Septimius.

Ich muß alſo, um meinem Glauben getreu zu ſeyn, eine Seelenwanderung annehmen?

Theophranor.

Davon in unſrer nächſten Nacht. Jetzt denken wir uns die Welt nur im Ganzen, nicht im beſondern Bezuge auf die Beſtimmung einzelner Weſen; und mit dieſen Gedanken gewinnen wir die Wahrheit: daß eine Körperwelt ein Unding, eine Geiſterwelt aber vernünftig-denkbar iſt, und daß uns das höchſte Geſetz des Bewußtſeyns zum Glauben an eine Geiſterwelt auffordert. Was dieſem Glauben gemäß iſt, iſt Wahrheit, wenn gleich nicht erkannte Wahrheit. Und was die Sinne dagegen einzuwenden ſcheinen, iſt keine Einwendung, wenn man nur aufhört, ſtatt mit der Vernunft mit den Sinnen zu philoſophiren.

Mit den Sinnen philoſophirt man, ſo bald man Körper als in ſich wirkliche Weſen beurtheilt. Und nur wenn man ſich dieſer Verirrung überläßt, kann man die Lehre widerſinnig finden, daß Alles lebt, was iſt.

Septimius.

Alſo auch die Pflanze und der Stein, Sonne, Mond und Sterne, und Alles, was uns körperlich erſcheint, wäre nach deiner Glaubens-Philoſophie belebt und gehörte zum All der wollenden Weſen?

Theophranor.

Wo uns etwas erſcheint, da muß etwas ſeyn, unabhängig und in ſich wirklich. Wie es kommt, daß uns einiges als lebend, anderes als unbelebt erſcheint, wiſſen wir nicht. Im Grunde erſcheint uns auch nichts als belebt. Wir ſchließen nur auf Leben, wo wir Körper entdecken, die mehr oder minder unſerm Körper gleichen und wo wir Bewegung wahrnehmen, die wir mit unſrer freyen Selbſtbewegung zu vergleichen durch jene Aehnlichkeit der Form uns veranlaßt finden. Wir entdecken eine Scheidung zwiſchen dem Steine und der Pflanze, und eben ſo zwiſchen der Pflanze und dem Thiere. Aber auch dieſe Scheidung hält ſich nur an Eindruck und Körperlichkeit. Zerlegen und zerſtören wir die Körper, ſo beſteht die künſtliche Pflanze und der noch künſtlichere Bau des Thieres aus eben den Theilchen, die wir Elemente nennen. Aus Elementen die Welt zuſammen zu ſezen, iſt ein Einfall, auf den man auch nur dann gerathen kann, wenn man mit den Sinnen philoſophirt; denn ein einfaches Element, ein Atom, iſt ein nichtiges Gedankending. Auch das Atom würde, wenn es eine Stelle im Raume einnehmen ſoll, einen geometriſchen Umriß haben müſſen und ein Körper ſeyn. Meine Vorſtellungskraft ſpielt mit dem Anſchaulichen, bis ihr die Bilder zu klein oder zu groß werden. Eine Welt als das größte, und ein Atom als das kleinſte Bild ſind aus gleichen Gründen Undinge. Zerlegung und Zuſammenſezung des Körperlichen haben kein nothwendiges Ende; denn alle Zerlegung und Zuſammenſezung berühren das in ſich Wirkliche nicht. Wie es übrigens möglich iſt, daß durch die fortwährenden Einwirkungskräfte geiſtiger

Weſen das Bild einer fühlbaren Natur unſern Sinnen gegenwärtig wird, und daß wir, ſo oft wir uns dem Gefühle des Eindrucks überlaſſen, die Natur als etwas in ſich Wirkliches denken; begreifen wir ſo wenig, als warum unſre menſchliche Faſſungskraft eine Kraft der Anſchauung iſt.

Septimius.

So lebte ich denn, während ich die Natur zu beobachten mir einbilde, in einem fortwährenden Umgange mit Geiſtern?

Theophranor.

In einem fortwährenden Einwirkungsverhältniſſe zur Geiſterwelt, der einzigen Welt der Wirklichkeit. Eben deßwegen aber mußt du Verzicht thun auf die Hoffnung, jemahls ein Geiſterſeher zu werden. Ein ſichtbarer Geiſt iſt ein Körper.

Septimius.

Und dieſe Geiſterwelt wäre dann vielleicht ewig? Oder darf ich ſie mir als entſtanden denken?

Theophranor.

Kann etwas entſtehen, was außer aller Zeit iſt?

Septimius.

Was entſtehen ſoll, muß eine Zeit ausfüllen, die es vorher nicht ausfüllte.

Theophranor.

Kannſt du billigen, daß das, was gut iſt, jemahls nicht geweſen ſeyn ſollte?

Septimius.

Der Zweck des höchſten Geſetzes iſt *bleibende* Harmonie.

Theophranor.

Unſre Einſichts- und Glaubens-Philoſophie vereinigt ſich alſo in der Wahrheit: *Die in ſich wirkliche Welt war nie und wird nie ſeyn; ſie iſt nur; ſie iſt ewig.* — Und nun, Lieber, laß uns ausruhen. Ich denke, mein Glaube an eine beſſere Welt wird durch die Träume nicht widerlegt werden, die mir und dir der Schlaf bringen wird.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Neunte Nacht.

Glauben an eine beſſere Welt, das allein genügt der Vernunft, die im dürftigen Erkennen eines geordneten Sinnenſpiels keine Befriedigung, in den Geiſterlehren metaphyſiſcher Gedankenkünſtler keine Wahrheit, und in dumpfem Entſagen keine Beruhigung findet. *Es muß beſſer werden als es jezt iſt!* Dieſer Grundgedanke vereinigt alle Bedürfniſſe unſers erkennenden, fühlenden und wollenden Weſens. Er iſt die lezte Stüze des Ermüdeten. Er erhält den Muthigen fröhlich in den Verwirrungen der Welt. Er wirft ein Licht, daß bald ſchwächer, bald heller glänzt, nie aber ganz erliſcht, auf die nächtlichen Wege des Schickſals. Nicht erſonnen vom klügelnden Verſtande, nicht erträumt von einem ungeduldigen Herzen, gehört der Troſt des reinen Vernunftglaubens jedem zu, wer ſeiner bedarf und nicht durch unſelige Halbphiloſophie mit ſich ſelbſt entzweyet iſt. Ehe noch das höchſte Geſez des Bewußtſeyns als das Geſez einer beſſern Welt in Begriffen verdeutlicht iſt, wirkt es, ſo wie es durch Gefühle gebiethet, auch die Hoffnung eines beſſern Daſeyns durch Gefühl; und jeder Blick, den das Auge der Uneigennüzigkeit auf eben die Natur wirft, deren unbegreifliche Ordnung wir, ſo lange wir das Ganze aus den Theilen zu erkennen ſtreben, unmöglich billigen können, derſelbe Blick erfüllt uns mit einer herzlichen Liebe zu der Natur, indem der Glaube in unſerm Bewußtſeyn das Bild der ſcheinbaren Wirklichkeit mit den Farben des höhern Gefühls einer beſſern Ordnung verſchönert.

Was jeder fühlt, wer ſich eines reinen Sinnes und guten Willens bewußt iſt, mußte in der Seele eines neubekehrten Schülers der Wahrheit wie eine Flamme leuchten und wärmen. Der Zweifler Septimius war nicht mehr, was er geweſen

weſen war. Die Lehre von der beſſern Welt, ſo wie ſie ihm Theophranor verdeutlicht hatte, war ſeinem Herzen eine ſo nothwendige und ſeinem Verſtande eine ſo unwiderlegbare Lehre, daß es ihm, in den erſten Tagen wenigſtens, genügte, was jedem, wer glauben will, genügen muß, Unwiderlegbarkeit in dieſem Falle für Gewißheit gelten zu laſſen. Aber wie ſollte er mit ordnender Genauigkeit das ganze Gebäude aufführen, deſſen Grund jezt gelegt war? „Wenn,“ dachte er, „die Welt der Weſentlichkeit dadurch die beſte Welt iſt, daß wir eine beſſere, unſrer Einſicht nach, denken können, was ſoll mich denn veranlaſſen, zu glauben, daß ich für mich ein beſſeres Daſeyn zu erwarten habe? Wo ich Gutes wollen und fördern kann, da muß ich mich ja meiner Beſchränkung beſcheiden! Und doch iſt es gewiß, daß ich ſchon in dieſem körperlichen Daſeyn morgen nicht bleibe, was ich im Verhältniſſe zur Welt heute bin! Jeder Eindruck, deſſen ich mir bewußt werde, macht mich vertrauter mit der Welt. Er macht mich vollkommner, würde ich ſagen, wenn alle Eindrücke ſo auf mich wirkten, wie ich es billigen kann; und ich kann keine Welt billigen, in der nicht jedes wollende Weſen vollkommner wird, denn nur durch Fortſchreitung iſt Erreichung des Weltzwecks möglich, der immer auf den Begriff einer beſſern Welt gegründet bleibt. Und doch kann ich nun wieder fragen: Was bedarf es im Einzelnen der Fortſchreitung, wenn der lezte Weltzweck im Ganzen immer erreicht wird? Und was würde aus dieſem Weltzwecke, wenn er durch Fortſchreitung Aller endlich ein Mahl ſo erreicht würde, daß nichts mehr zu wünſchen übrig bliebe? Dann wäre der Stillſtand der Weltkräfte da, der nie da ſeyn darf! — Aus dieſen Widerſprüchen muß mich Theophranor ziehen, wenn ich mit freyer Beſonnenheit ein Leben nach dem Tode erwarten ſoll.“ —

Die neunte Nacht war gekommen. Die Widerſprüche, die Septimius nicht hatte ausgleichen können, hatten das Geſpräch zwiſchen Lehrer und Schüler wieder angeknüpft.

Theo=

Theophranor.

Aber, mein Guter, warum willſt du in deiner Sinnenform die Idee einer beſſern Welt durchaus bildlich faſſen?

Septimius.

Will ich denn das?

Theophranor.

Du weißt, daß alle Verſuche, das Ueberſinnliche in die Form der Zeit zu kleiden, menſchlich-nothwendige, aber eitle Verſuche ſind. Wir denken Vervollkommnerung als *Annäherung* zur Vollkommenheit; und können menſchlich nicht anders denken. Annäherung iſt nur in der Zeit möglich; und wenn ich mich in der Zeit einer Sache immer nähere, ſo iſt es nothwendig, daß ich ſie endlich ein Mahl wirklich erreiche. Nehme ich nun an, daß Vollkommenheit in irgend einem Daſeyn wirklich ein Mahl erreicht wird, ſo folgt daraus ein unausbleiblicher Stillſtand aller Kräfte, der, was das ſchlimmſte iſt, ewig dauern muß, ſo bald er ein Mahl erreicht iſt.

Septimius.

Und wenn ich annehme, daß Vollkommenheit in keinem Daſeyn erreicht wird, was folgt dann?

Theophranor.

Daß keine fortwährende Vervollkommnerung möglich iſt. Denn Vervollkommnerung iſt ja Annäherung zur Vollkommenheit. Durch fortwährende Annäherung müßte ich endlich das Ziel erreichen.

Septimius.

Ich kann alſo geiſtiges Daſeyn als einen Zuſtand fortwährender Vervollkommnerung nicht ohne Widerſpruch denken?

Theophranor.

Gewiß nicht, ſo bald du dich nicht entſchließen kannſt alle Verſuche, das Geiſtige in der Form der Körperlichkeit zu beurtheilen, Ein für alle Mahl aufzugeben. Es folgen aus dieſen Verſuchen der Widerſprüche noch mehrere. Vollkommenheit iſt ein Vollendungsbegriff, der keine Erweiterung annimmt. Nur Ein Weſen kann vollkommen ſeyn, oder keines iſt vollkommen für ſich, und nur Alle ſind es. Kann oder muß ſogar jedes Weſen zuletzt vollkommen werden durch fortwährende Annäherung zur Vollkommenheit, ſo gäbe es zuletzt der vollkommenen Weſen ſo viele als es Weſen überhaupt giebt. Denn wenn wir etwas in ſeiner Art vollkommen nennen, ſpielen wir nur mit dem Begriffe der Vollendung.

Septimius.

Wie beruhige ich denn aber meinen Verſtand? Denn einen Stillſtand der Weltkräfte kann ich ſo wenig billigen als fortwährende Vervollkommnerung ohne einen Stillſtand zum Beſchluſſe denken.

Theophranor.

Und wollteſt du deine Zuflucht zu dem Gedankenſpiele nehmen, jedes Weſen zum Beſchluſſe als vollkommen in ſeiner Art zu denken, ſo käme ein noch troſtloſerer Stillſtand heraus, ein Stillſtand, wo jedes Weſen ſogar auf die Hoffnung Verzicht thun müßte, ſich der höchſten und einzigen Grundvollkommenheit noch weiter zu nähern. Oder willſt du eine bleibende Möglichkeit der Vervollkommnerung nicht annehmen, ſo mußt du den wollenden Weſen auch die Freyheit nehmen, immer beſſer zu werden. Denn die einzige wahre Vollkommenheit iſt ja nur der lezte Zweck des höchſten Geſezes, der immer erreicht werden ſoll, bleibende Harmonie im Wollen Aller. — Du beſinnſt dich auf etwas?

Septimius.

Ich habe Mühe, mich beſonnen zu erhalten. Widerſpruch folgt auf Widerſpruch, wenn ich den Begriff der Vollkommenheit verfolge.

Theophranor.

Was bleibt uns alſo, ſo lange wir Menſchen ſind, zu glauben und zu hoffen übrig, als — bleibende Vervollkommnerung im Unendlichen?

Septimius.

Das? — Und das iſt —?

Theophranor.

Eine Verkettung von Begriffen, die ſich nicht weiter erklären läßt, aber aus dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns unwiderleglich folgt. Der Begriff der Unendlichkeit entreißt dem Verſtande alle Zeitbegriffe in der Bedeutung, wie ſie ſich auf die Reihe der Naturerſcheinungen beziehen. Wir können nun nicht weiter fragen: „Was iſt Vervollkommnerung im Unendlichen?“ Wir nehmen an, was wir als Menſchen nicht faſſen, aber auch nicht widerlegen können, daß, den lezten Zweck des höchſten Geſezes zu erreichen, jedes gute Weſen beſſer werden kann und, ſo wie es beſſer wird, auch glücklicher zu werden verdient. Die ewige Weltharmonie, die nur dadurch möglich iſt, daß ſie immer erreicht werden ſoll, enthält das ewige Schickſal jedes wollenden Weſens. Das Schickſal des menſchlich-wollenden Weſens iſt verdientes und unverdientes Glück, verdientes und unverdientes Unglück, wie es, nach unſrer Einſicht, der Zufall austheilt. Unverdientes Unglück zu billigen in einer Welt, deren lezter Zweck Harmonie des Wollens Aller ſeyn ſoll, iſt unmöglich. Ich muß alſo entweder den Glauben an eine beſſere Welt aufgeben, oder das Schickſal jedes leidenden Weſens hinaus rücken in ein voriges und in ein künftiges Daſeyn.

Septimius.

In einem künftigen Daſeyn ſollen alſo jedem fühlenden Weſen die Schmerzen vergütet werden, die es in dieſem nicht verdient hat?

Theophranor.

Vergütet? Legſt du aus einem andern Grunde den Ton ſo ſtark auf dieſes Wort, oder verſtehen wir uns?

Septimius.

Wenn ich dich verſtehe, ſo kann ich dir ohne Vorrede ſagen, daß dieſes Vergüten eines unverdienten Leidens meiner Vernunft nie genügt hat, und auch jezt nach deiner Lehre nicht genügt. Kannſt du nach deiner Lehre das Daſeyn einer Welt billigen, in welcher jemahls ein Weſen unſchuldig leidet?

Theophranor.

Warum nicht, wenn ihm dieſes Leiden künftig durch ein Glück über ſein Verdienſt vergütet wird? Kannſt du Anſpruch machen auf unverdientes Glück?

Septimius.

Gewiß nicht. Aber was folgt daraus?

Theophranor.

Daß dir kein Unrecht geſchehen wird, wenn du in dieſem Daſeyn unglücklicher und dafür in einem künftigen glücklicher ſeyn wirſt als du es verdienteſt.

Septimius.

Die Welt wäre alſo die beſte, in welcher im All ſeines ewigen Schickſals jedes Weſen gerade ſo glücklich würde als es zu werden verdiente? Dann, lieber Vater, weiß ich nicht, was ich aus dem Schickſale der Leidenden in dieſem Leben für ſichere Hoffnung eines künftigen und frohern Daſeyns ſchöpfen ſoll. Wie wenig kommt von dem, was wir wirklich Gutes thun, auf die Rechnung des freyen Willens! Die Gaben des gütigen Zufalls rein abzuverdienen, möchte wohl der Beſte nicht genug thun. Ehe Socrates den Giftbecher trank, war ihm gewiß viel Gutes widerfahren, was er ſich nicht rühmen konnte verdient zu haben. Und ſo bleibt es immer möglich, wenn ſtrenge Abrechnung entſcheiden ſoll, daß auch der Unglücklichſte noch zu glücklich geweſen iſt. Mich dünkt, man muß nicht fragen: Wodurch hat Dieſer oder Jener verdient, glücklich zu ſeyn? ſondern: Womit hat ein Weſen, das gar nichts verdient hat, ſein Unglück verſchuldet? Nicht nur der Menſch tritt hier vor dem Schickſale auf; auch die leidenden Weſen, die nichts verſchulden konnten, die Thiere, ſo viel ihrer jemahls vom Zufalle oder von Menſchen oder von ihres gleichen gemißhandelt wurden, gehören als Partey zu der großen Rechtsſache. Und wenn dieſe gewiß unſchuldigen Weſen in einem künftigen Daſeyn auch noch ſo glücklich werden ſollten, ſo iſt ihnen der Schmerz, den ſie vorher dulden mußten, doch nicht vergütet. Denn wo kein Verdienſt und keine Abrechnung möglich iſt, da iſt auch keine Vergütung möglich.

Theophraner.

Du biſt ein ſtrenger Rechner; und gewiß ein un-

unparteyiſcher, denn du rechneſt nicht für dich. Aber du wirſt mit aller deiner Beredtſamkeit den Prozeß vor dem Gerichte des höchſten Geſezes verloren haben, wenn du annimmſt: es giebt in der ewigen Geiſterwelt kein unverſchuldetes Unglück.“

Septimius.

Wenn ich das annehme? Wie kann ich das annehmen? Jeder kleine Vogel, der im Neſte nach Futter ſchreyet, würde mich widerlegen; und wenn er ſchwiege, weil ihm ſeine Mutter einen Wurm zur Speiſe bringt, ſo würde dieſer ſtumme Wurm, der ſich nur krümmen kann, die Widerlegung fortſezen.

Theophranor.

Du weißt alſo gewiß, daß der Vogel und der Wurm nichts waren, eh' jener in ſeinem Neſte und dieſer im Schooße der Erde lebendig wurden?

Septimius.

So habe ich doch richtig vermuthet? Pythagoras muß uns zu Hülfe kommen mit ſeiner Lehre von der Wanderung der Seelen.

Theophranor.

Nicht Pythagoras und nicht die Indiſchen und Aegyptiſchen Prieſter, von denen Pythagoras ſeine Lehre mitbrachte. Aber was wahr iſt in dieſer Lehre, muß auch für uns wahr ſeyn. Wer mit den meiſten unſrer philoſophiſchen Schulen Freudengenuß für den lezten Zweck der Welt, den Willen für die Wirkung eines Triebes, und Willensfreyheit für Selbſtbetrug hält, für den kann ich die Glaubenswahrheit der Seelenwanderung nicht beweiſen. Wer aber mit mir Ein höchſtes Geſez im Bewußtſeyn ſeiner Freyheit anerkennt und an eine beſſere Welt glaubt, deren Daſeyn ich billigen kann, der muß auch mit mir als Glaubenswahrheit annehmen, was zur Idee einer beſſern Welt nothwendig gehört. Eine Welt, in welcher irgend ein Weſen unſchuldig leidet, widerſpricht unwiderleglich der Idee einer Welt, deren Daſeyn ich billigen kann. Ich muß alſo entweder dieſe Idee aufgeben, — und das erlaubt mir mein Bewußtſeyn nicht, — oder ich muß die nothwendige Bedingung mitdenken, ohin welche mein Glaube der Vernunft nicht genügt. Ich muß annehmen, daß überall kein Weſen unſchuldig leidet.

Septimius.

Alſo wohl gar, daß das vernunftloſe leidende Weſen in einem vorigen Zuſtande der Vernünftigkeit die Strafe verdient hat, die es jezt dem Anſcheine nach unſchuldig leidet? Ich ſoll kein Mitleid fühlen mit dem zertretenen Wurme? Ich ſoll annehmen, daß er ein Mahl vielleicht ein Tyrann war, der Nationen zertrat?

Theophranor.

Mitleid fühlt ein menſchlich-gutes Herz auch mit dem Verbrecher, wenn wir gleich verdiente Strafe nicht mißbilligen können. Um ſo mehr bin ich den Geſchöpfen, deren Strafwürdigkeit ich nicht einſehe, milde Theilnahme und Erleichterung ihres Schickſals ſchuldig. Aber tröſtend iſt es für mein Gefühl, wenn ich denke, daß der arme Wurm, der einem andern Geſchöpfe zur Speiſe dient, vielleicht ein Mahl eben dieſes Geſchöpf gemißhandelt hat. Und dieſer Troſt iſt auf die

Glaubenswahrheit gegründet, daß in der Welt, deren Daſeyn ich billige, kein Weſen unſchuldig leidet.

Septimius.

Welche Art der Seelenwanderung beſtünde denn mit deiner Glaubenswahrheit? Soll ich annehmen, daß aus dem Menſchen wieder ein Thier werden kann, oder daß das Thier ein Mahl als vernünftiges Weſen auf einem andern Planeten ſündigte? Iſt in der Welt, deren Daſeyn ich billigen kann, ein Zirkelgang der Entwickelung möglich?

Theophranor.

Daß wir uns ja nicht in Pythagoräiſche Träume verirren und Seelen der Unſern in den Feldbohnen ſuchen! Für unſre *Einſicht* iſt nichts, wo wir nichts fühlen, und was iſt, könnte anders und beſſer ſeyn als es iſt. Wie iſt eine Seelenwanderung möglich? Nach welchen Geſezen iſt ſie möglich? Mit ſolchen Fragen findet die menſchliche Neugier kein Gehör. Aber in der Welt, deren Wirklichkeit ich *glaube*, iſt alles Geiſt,

was

das iſt: alles, was Geiſt iſt, iſt ewig; und im ewigen Seyn der Geiſterwelt iſt ewige Regſamkeit durch Freyheit. Nothwendig iſt nur Freyheit und Widerſtand zur Uebung der Freyheit. Alles Uebel iſt verdiente Strafe; und daß jeder Uebertretung des höchſten Geſezes ihre angemeſſene Strafe und jedem wirklich durch Freyheit errungenen Verdienſte ſeine Belohnung folgt, iſt die ewige Sorge des höchſten Geiſtes, mit deſſen Verehrung mein Glaube endigt. —

Septimius.

Deiner Glaubenswahrheiten ſind viele!

Theophranor.

Viele? Eine beſte Welt; ein ewiges Daſeyn; ein höchſter Geiſt der Gerechtigkeit und Güte, das ſind die drey Wahrheiten, die mir mein Vernunftglaube mit dem Bewußtſeyn des höchſten Geſezes durch ſich ſelbſt giebt. Ich habe ſie nicht erſonnen und niemand kann ſie mir durch Beweisgründe entwenden. Die Gründe des vernünftigen Glaubens an eine beſte Welt im Ganzen haben uns in unſrer lezten Nacht beſchäftigt. Von dieſen Gründen gehen wir nun über zum beſondern Verhältniſſe der lezten Welt zu jedem einzelnen Weſen. Wir fragen nun: Was veranlaßt in uns den vernünftigen Glauben an unſre Unſterblichkeit?

Septimius.

Da wird denn wohl keiner von den Beweisgründen wiederhohlt werden, die Plato ſeinen Socrates im Phädon vortragen läßt?

Theophranor.

Keiner, mein Sohn, als Beweisgrund. Alle Verſuche, in das Weſen der Geiſterwelt durch Begriffe einzudringen, wie es Plato verſuchte, ſind eitel, wenn unſre Vernunftprüfung wahr iſt. Aber manchen Gedanken, den Plato zur Begründung ſeiner Geiſterlehre aufſtellt, wirſt du benuzen können, um unſern Glauben gegen alle Unſterblichkeitsläugner zu ſichern, die von Geiſtern und einer Geiſterwelt gar nichts hören wollen. Alle angebliche Beweisgründe der Nichtigkeit unſers Glaubens gehören zur Zahl der Mißverſtändniſſe, in die ſich die Philoſophen verwickeln,

wickeln, wenn ſie — du weißt, was ich ſagen will?

Septimius.

Wenn ſie, wie du es nennſt, mit den Einzen philoſophiren. Nicht wahr?

Theophranor.

Völlig wahr. Nur der, wer Körper als Körper für etwas in ſich Wirkliches hält, kann die Frage aufwerfen, ob nicht das denkende Weſen, das wir Geiſt oder Seele nennen, vielleicht eine Entwickelung des Körperſtoffs ſey. Als ob die Erſcheinungen der Geburt und des Todes ein inneres Entſtehen und Vergehen irgend eines Weſens bedeuteten!

Septimius.

Aber wir werden doch wirklich geboren und ſterben wirklich! Wir entſtehen in unſerm Bewußtſeyn, wenn unſer Sinnengefühl erwacht. Wir vergehen in unſerm Bewußtſeyn, wenn Zerrüttung und Erſchlaffung der Gefühls-Organe die nahe Auflöſung unſers Körpers ankündigen.

Theophranor.

Du ſagſt immer **Wir.** Biſt du denn in deinem Bewußtſeyn ſchon jemahls geſtorben?

Septimius.

Ich bin geboren, und erinnere mich nicht, Etwas geweſen zu ſeyn, ehe ich geboren wurde. Ich ſehe alſo auch nicht ein, warum ich nicht denken könnte, ich werde aufhören zu ſeyn, wenn alle die Wirkungen aufhören, durch die ſich ſeit meiner Geburt mein Körper entwickelt und erhalten hat.

Theophranor.

Wenn du nicht einſiehſt, warum du etwas nicht denken könnteſt, haſt du deßwegen einen Grund, für in ſich möglich zu halten, was du denken kannſt? Kannſt du nicht denken, du wäreſt überhaupt nicht?

Septimius.

Gewiß. Ich ſehe die Nothwendigkeit meines Daſeyns nicht ein.

Theophranor.

Siehſt du denn ein, daß du möglicher

Weiſe fehlen konnteſt in der Ordnung der Weſen?

Septimius.

Möglicher Weiſe nach meinen Begriffen vom Möglichen.

Theophranor.

Und daß dieſe Begriffe nur das Menſchlich-erkennbare, nicht das in ſich Mögliche bedeuten, darüber ſind wir eins geworden. Haſt du einen einzigen Grund, anzunehmen, daß, ohne das Daſeyn der ganzen Welt aufzuheben, das Daſeyn irgend eines in ſich wirklichen Weſens aufgehoben werden kann?

Septimius.

Möglich iſt es freylich auch, daß Alles, was iſt, nothwendig und ewig iſt.

Theophranor.

Da ſchweben wir alſo wieder in den Weiten der Gedankenträumerey, nach welcher am Ende Alles und Nichts möglich iſt. Ich kann ohne Widerſpruch denken: „Ich werde nicht mehr ſeyn!“ daraus aber folgt nicht, daß ich im innern All der Weſen fehlen kann. Ich kann eine Zeit denken, wo ich nicht war, ſo viel ich weiß; daraus aber folgt nicht, daß ich im innern All der Weſen jemahls gefehlt habe.

Septimius.

Und das Zeugniß des Bewußtſeyns, auf das du dich ſonſt immer berufſt, ſoll hier für gar nichts gelten? Oder ſoll ich dem Platoniſchen Einfalle beypflichten, daß unſre menſchliche Weisheit nur Erinnerung an ein voriges geiſtiges Daſeyn iſt?

Theophranor.

Jede Erinnerung hat ihren Grund in irgend einer Erfahrung. Was Plato phantaſirte, geht unſern Glauben nichts an. Ob nicht manches unerklärbare Gefühl wirklich Nachklang eines vormenſchlichen Lebens iſt, werden alle Platone und Ariſtotele nicht ergründen. Für unſre Einſicht war nichts, ehe unſre Sinne das Bild von Etwas empfingen. Für unſre Einſicht waren wir ſelbſt nicht, ehe wir menſchlich fühlten und lebten. Aber daraus, daß wir uns keines vormenſchlichen Lebens

Lebens *erinnern*, folgt nicht, daß wir nicht ſchon ein Mahl mit Bewußtſeyn lebten.

Septimius.

Mit Bewußtſeyn?

Theophranor.

Seit dem Augenblicke, da ich ein Menſch wurde, bin ich in meinem Bewußtſeyn nichts anderes als ein Menſch. An die Bedingungen der Menſchlichkeit iſt das ganze Spiel meiner ſo genannten Seelenkräfte gebunden. Ich kann mich an nichts erinnern als im Bilde oder im Begriffe. Bild und Begriff ſchweben vor meinem Bewußtſeyn vorüber *in der Zeit*. Das Ueberſinnliche paßt nicht in die Form der Zeit. Ich kann mich alſo, ſeitdem ich menſchlich erkenne, an kein Daſeyn erinnern, das nicht *zeitlich* mit meinem menſchlichen Daſeyn zuſammen hängt. Daraus aber folgt nicht, daß ich mich nicht eines vormenſchlichen Daſeyns wieder werde erinnern, das heißt, es mit Bewußtſeyn faſſen können, ſo bald ich aller Zeitbedingungen entledigt

digt bin und ſtatt alles Geſtern und Morgen nur ein ewiges Heute erkenne.

Septimius.

Und was würde dann aus meinen menſchlichen Erinnerungen, die an die Bedingung der Zeit gebunden ſind?

Theophranor.

Was im Gefühle wirklich bleibt, auch wenn wir die Zeit wegdenken, in der wir fühlten, — ewige Wirklichkeit und nicht mehr Erinnerung. Davon nachher noch ein Wort. Es iſt nicht jedem gegeben, ſeine Begriffe ſo zu entſinnlichen, wie man muß, wenn man ſich über menſchliches Daſeyn hinaus denken will. Aber wer Kraft hat, mit Wahrheit und Beſonnenheit den Begriff des geiſtigen Seyns zu verfolgen, für den verſchwinden die Erſcheinungen der Geburt und des Todes mit den übrigen Bildern der Eindruckswelt. Geboren werden heißt ihm nichts weiter, als, niemand begreift wie, anfangen ein Menſch zu ſeyn, und ſterben, aufhören ein Menſch zu ſeyn, wovon eben ſo wenig ein Menſch das Wie begreift.

Septimius.

— Es iſt wahr; wenn Entſtehen und Vergehen nichts mehr als Begriffe ſind, die das Verſchwinden der Eindrücke in der Zeit für den Verſtand bezeichnen, ſo kann ich unmöglich wiſſen, ob jemahls im innern All der Weſen etwas entſtanden oder vergangen iſt!

Theophraner.

Siehſt du nun den Gewinn, den uns unſre ſtrenge Verſtandesprüfung bringt? Unter Geboren werden und Sterben denken wir uns ein Entſtehen und Vergehen. Daß aber ein geiſtiges Weſen wirklich entſtehen oder vergehen könne, davon ſagen uns Vernunft und Erfahrung nichts. Unſerm Glauben ſteht alſo keine mögliche Einſicht entgegen.

Septimius.

Keine mögliche Einſicht? Wie nennſt du denn die wirkliche Erfahrung, daß wir von dem Augenblicke an, da wir uns erinnern, geweſen zu ſeyn, körperlich fühlten? Du haſt mir bewieſen, daß ein Körper als Körper ein Nichts iſt.

Aber ſoll das auch von meinem Körper gelten? Fühle ich nicht durch dieſen Körper? Und ohne auf das Gefühl zu achten, das meine Glieder belebt, ſoll ich mit dir annehmen, daß dieſe meine Glieder Einwirkungen geiſtiger Weſen außer mir ſind? Und dieſe Glieder ſind entſtanden und werden vergehen wie alles Körperliche entſteht und vergeht!

Theophranor.

Es muß doch wohl ſchwer ſeyn, zu philoſophiren, ohne ſich irre machen zu laſſen durch die Sinne, wenn man ſich über ſie erheben ſoll. Wenn es möglich wäre, mein Guter, die Erſcheinungen der Geburt, des Lebens und des Todes zu erklären, dann hätten wir in's Innere der Weſen durchgeblickt. Wie kommt es, daß ich dieſen Körper als meinen Körper fühle? Ich lebe in ihm. Und was iſt Leben? Ein Zuſtand, deſſen ich mir bewußt bin mit meinem Gefühle in dieſer Körperform. In der Meinung, dieſe Körperform ſey etwas in ſich Wirkliches, fragt der neugierige Menſch: „Wo, in welchem Theile meines Kör-

„pers, hat der Grund des Lebens, das Weſen, „das wir Seele nennen, ſeinen Siz?“ Man findet leicht, daß da, wo unſre Sinne ſich vereinigen, ein körperliches Gefühl ſelbſt das angeſtrengte Denken begleitet. Man weiſet alſo der ſo genannten Seele ihre Wohnung im Kopfe an, und nicht zufrieden, auf dieſe Art ihr Haus gefunden zu haben, muthet man der Anatomie zu, im Gehirne ſelbſt das Kämmerchen zu entdecken, wo ſie ſich verborgen hält. Nun philoſophirt man muthig weiter und möchte auch gern die Möglichkeit einer Verbindung zwiſchen Körper und Seele begreifen; und das Alles, indem man ſich die Seele, die man dem Körper entgegen ſtellt, ſelbſt als einen Körper denkt.

Septimius.

Wie? Einer ſolchen Verirrung haben ſich denn doch nur wenige von unſern Philoſophen ſchuldig gemacht.

Theophranor.

Wenige? Mich dünkt doch, Alle, die den Siz der Seele im Körper aufſuchen. Hat die

Seele im Körper ihren Siz, ſo iſt ſie von dem Körper eingeſchloſſen wie ein Kern von der Schale. Was eingeſchloſſen iſt, muß in dem Raume vorhanden ſeyn, den ihm der umſchließende Körper offen läßt. Was im Raume vorhanden iſt, muß der drey geometriſchen Ausmeſſungen fähig ſeyn, ohne welche nichts im Raume vorhanden ſeyn kann. Was der drey geometriſchen Ausmeſſungen fähig iſt, iſt ein Körper. Den Siz der Seele im Körper aufſuchen, heißt alſo, voraus ſezen, daß die Seele rund oder eckig, und auf jeden Fall ſelbſt ein Körper iſt.

Septimius.

— Sollte denn die Philoſophie hier keinen Ausweg finden?

Theophranor.

Um den Schluß herum zu beugen, dem ſie nicht ausweichen kann, wenn ſie der Wahrheit Gehör geben will? Dazu, Lieber, giebt es hundert Auswege für Einen. Du darfſt nur die Seele ein einfaches Weſen nennen, und den Körper ein zuſammen geſeztes: dann haſt du ſogleich zwey

Worte, mit denen du lange ſpielen kannſt, ohne die entſcheidende Frage zu berühren: ob nicht Alles, was eine Stelle im Raume einnimmt, ein Körper, und als Körper einer Zerlegung in's Unendliche fähig iſt.

Septimius.

Unſre Philoſophen, die von Einfachheit der Seele reden und den Siz dieſes einfachen Weſens im Körper ſuchen, behaupteten alſo, daß es einfache Körper gebe?

Theophranor.

Nichts anderes, wenn ſie es gleich nicht Wort haben wollen. Sie füllen den Raum der Welt mit einigen Weſen aus, die, als Atome, einfach in ſich, das zuſammen Geſezte, den Körper, durch Vereinigung bilden ſollen, und mit andern Weſen, die immer einfach, als Seelen, troz ihrer Einfachheit in das zuſammen Geſezte, den Körper, eingeſperrt werden können. — Ich denke, ich habe genug geſagt.

Septimius.

Um mich auf die Widerſprüche unſrer hadernden

den Metaphyſiker aufmerkſam zu machen! — Laß uns kein Wort mehr darüber verlieren. Daß es mir ſo vorkommt, als wäre ich eingeſchloſſen in einen Kerker, den meine Kraft zu durchbrechen ſtrebt, iſt mir gewiß genug. Daß dieſes Gefühl eine Täuſchung iſt, habe ich von dir gelernt; denn was geiſtig iſt, wie mein Bewußtſeyn, nimmt keinen Raum ein und kann nicht eingeſchloſſen werden. Aber ich fühle doch nun einmahl, was ich fühle. Ich fühle in meinem Arme, in meinem Fuße, in allen Theilen meines Körpers, die mit Nerven durchwebt ſind. Wie kann ich fühlen in dem, was außer mir iſt?

Theophranor.

Dieſes Gefühl, mein Sohn, iſt eben das, was die Erſcheinung des Sinnenlebens möglich macht und was wir unmöglich ergründen können, weil wir uns, um es zu können, über das Sinnenleben erheben müßten. Ein Trieb, der ſich mit unſerm Körper entwickelt, wird die Veranlaſſung, daß ein vernünftiges Weſen menſchliches Daſeyn gewinnt. Wie iſt das möglich? Alle

Wunder der Fabelwelt verſchwinden vor dieſem Wunder. Jene ſind nur Verwandlungen; dieſes iſt Vereinigung des Weſentlichen mit dem Nichtigen, der Geiſteskraft mit körperlicher Erſcheinung. Kein Naturgeſez giebt uns den Aufſchluß, denn kein Naturgeſez erläutert die Möglichkeit des Bewußtſeyns; und unſre Naturkunde mag ſich erweitern bis in Ewigkeit, das Räthſel des Lebens wird ſie nie löſen. Alles, was wir davon wiſſen und wiſſen können, iſt, daß durch eine Zuſammenwirkung unergründlicher Kräfte außer uns unſer Selbſt Eindrücke empfängt, mit denen uns ein Gefühl der Körperlichkeit und eine Folge von Vorſtellungen nach gewiſſen Geſezen gegeben wird. Als wir uns dieſes Zuſtandes bewußt wurden, war er ſchon unſer Zuſtand. Daß er ein Mahl für uns aufhören wird, vermuthen wir mit Grunde, weil wir ſehen, daß er in dieſer ſichtbaren Welt aufhört für Weſen, die uns als unſers Gleichen erſcheinen. Aber Alles, was uns die Erfahrung von Geburt und Tod ſagt, iſt nichts mehr als ein Traum, der kommt und verſchwindet. So wenig wir uns eines Augenblicks erinnern, da wir entſtanden wären, ſo wenig Urſache haben wir, einen Augenblick für möglich zu halten, da wir aufhören könnten, zu ſeyn.

Septimius.

Du wiegſt meine Zweifel in Schlummer; aber ich befürchte, der Wunſch, mehr zu wiſſen, ſchüttelt ſie wieder wach. Ich habe keine Urſache, einen Augenblick für möglich zu halten, da ich aufhören könnte, zu ſeyn? Wer verbürgt mir denn die Hoffnung, daß mein Bewußtſeyn nicht verſchwinden wird mit meinem Sinnenleben, ſo wie ich mich nicht erinnere, vor meinem Sinnenleben geweſen zu ſeyn?

Theophranor.

Biſt du nicht überzeugt, daß du biſt?

Septimius.

Was ſoll mir dieſe Frage?

Theophranor.

Das ganze Gefühl deines Daſeyns in dir beleben.

leben. Ich bin! Und ich ſollte aufhören zu ſeyn? Wie denn? Nach welchen Geſezen? Ich weiß von keinem Geſeze, nach dem etwas, das in ſich wirklich iſt, aufhören könnte zu ſeyn. Tod iſt ein Begriff, der alle Erfahrung überſteigt. Die Weſen um mich her, die ich für mehr als Steine und Pflanzen hielt, als ich die Wirkungen ihrer Lebenskraft mit dem Bewußtſeyn der meinen verglich, und deren Körper ich nachher wie Steine zerbröckeln und wie Pflanzen verweſen ſah, dieſe Weſen habe ich in ihrem geiſtigen Selbſt nie erkannt. Was ſie geworden ſind, als ſie meine Sinne nicht mehr von ihrem Daſeyn benachrichtigten, weiß ich nicht. Daß ſie aber mit ihren Körpern zerbröckelt und verweſet ſeyn ſollten, kann ich nicht denken, wenn ich ſie für Weſen halte wie ich bin. Denn jede Art der Zerſtörung, von der ich einen Begriff habe, iſt Trennung des zuſammen Geſezten in der Körperwelt; und ich ſelbſt bin immer nur Ich in meinem Bewußtſeyn. Daraus folgt nun freylich noch nicht, daß mein Bewußtſeyn nicht verſchwinden könnte. Aber ich habe keine Urſache, für möglich zu halten, daß es verſchwinden kann.

Septimius.

Nicht? Wo bleibt es denn, das Bewußtſeyn, wenn Ohnmacht das Sinnengefühl unterdrückt? Haſt du nie von Ohnmächtigen gehört, die mit einem halbausgeſprochenen Worte niederſanken, und die andere Hälfte des Worts ausſprachen, als ſie wieder zur Beſonnenheit erwachten?

Theophranor.

Waren denn dieſe Ohnmächtigen geſtorben?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

So lange ſie lebten und nicht ohne die Beſchränkung des Sinnengefühls lebten, waren ſie allen Zuſtänden unterworfen, die eine Folge der Beſchränkung des Sinnengefühls ſind. Unterdrückung der Beſonnenheit iſt, wie die Erfahrung beweiſet, eine Folge von jeder unnatürlichen oder überſpannten Bewegung der Lebenskräfte. Der Zuſtand der Körperlichkeit, durch die unſer Ich mit Blut und Nerven in Verbindung tritt und in dieſer Verbindung mit unſerm Körper leidet, dieſer Zuſtand macht die Unterdrückung der Beſonnenheit möglich. Langſam entwickelte ſich mit unſrer Geburt die Ordnung in der Zuſammenwirkung unſrer Lebenskräfte, durch die wir mit Bewußtſeyn Eindrücke empfangen; und ſelbſt wenn ſie ſich entwickelt hat, und wir nun wiſſen, daß wir ſind, bedarf es oft nur einer kleinen Erſchütterung, und die Beſonnenheit verſchwindet wieder auf Augenblicke und Stunden. Aber unſer Ich hört unterdeß nicht auf zu ſeyn, und entſteht nicht von neuen, wenn wir uns wieder beſinnen.

Septimius.

Wäre ich alſo Geiſt ohne Körper, ſo könnte mein Bewußtſeyn nicht unterdrückt werden, und ich würde immer wiſſen, daß ich bin und wie ich bin?

Theophranor.

Darauf muß uns der Tod die Antwort geben. Eine Ohnmacht war es vermuthlich, die uns in dieſes Leben geleitete. Eine Ohnmacht wird uns in ein beſſeres geleiten.

Septimius.

Das glaubſt du! Das hoffſt du! Aber kann denn mein Verſtand, der nach Einſicht ſich ſehnt, aus den mancherley Lehren von der Einfachheit und Unzerſtörbarkeit denkender Weſen gar keinen Hoffnungsgrund ſchöpfen?

Theophranor.

War es denn nicht der Beſchluß unſrer Verſtandesprüfung: „Wo uns die Sinne verlaſſen, „hat, ſo lange wir nicht anders als menſchlich „denken können, alle mögliche Einſicht ein Ende“? — Was wiſſen wir doch von einfachen und unzerſtörbaren Weſen? Mit der Einfachheit unſers Bewußtſeyns iſt uns keinesweges die Lehre gegeben, daß alle denkende Weſen einfache Weſen ſind. Wenn ich denke, weiß ich gewiß, daß kein anderes Weſen denkt als ich. Daraus aber folgt nicht, daß dieſer Zuſtand der Einheit eine nothwendige Folge von weſentlicher Einfachheit und Unzerſtörbarkeit iſt. Wellen wir anfangen über das Mögliche und Unmögliche im All der Weſen zu ſtreiten, ſo kann ich ſo wenig beweiſen, daß der Zuſtand der Einheit, das Bewußtſeyn eines denkenden Weſens, nothwendig und ewig, als daß er zufällig und vorüber gehend iſt. Aber es bedarf auch dieſer dialectiſchen Gefechte nicht, um den Glauben an die Unzerſtörbarkeit meines Weſens vor der Vernunft zu ſichern. Ich weiß, daß ich bin. Ich weiß, daß Körperlichkeit nur ein Zuſtand meiner Vorſtellungskraft und ein Körper als Körper weſentlich Nichts iſt. Ich weiß alſo, daß der verirrte Kopf Widerſinn auf Widerſinn bauet, der mich durch eine träumeriſche Atomen-Lehre überzeugen möchte, daß die Einfachheit meines Bewußtſeyns eine Wirkung vereinigter Kräfte der Körperwelt ſeyn kann. Mein Glaube an eine beſſere Welt, in welcher Alles, was iſt, Geiſt und ewig iſt, überſchwebt alſo ohne Hinderniß die Umſchränkung meiner Einſicht. Je vertrauter ich mit der Ueberzeugung werde, daß Alles nichtig iſt, was mir als weſentlich erſcheint, dieſes ganze All von Bildern, die wir das All der Natur nennen, deſto ruhiger erwarte ich den Augenblick, da ich mir zum lezten Mahle einbilden werde, daß im Sinnengefühle überſinnliche Wahrheit ſey.

Septimius.

Ich ſoll alſo glauben, was ich nicht begreife, im Bewußtſeyn des höchſten Geſezes, das mir als das Geſez einer beſſern Welt gegeben iſt? — Ach! wenn ich nur etwas wüßte von dieſer beſſern Welt! nur etwas!

Theophranor.

Biſt du durch deine vorige Philoſophie ſo ganz von der Genügſamkeit entwöhnt? Wenn du nun, mein Guter, den Zuſtand, worin du ſo glücklich ſeyn wirſt, wie du zu ſeyn verdienſt, im hellen Bilde voraus ſäheſt, würdeſt du noch Wohlgefallen finden am Bilde der Natur in dieſem Leben, wo du auch das Gute genießen ſollſt, das dir gebothen wird? Das höchſte Geſez unſers Bewußtſeyns fordert uneigennüzigen Gehorſam. Würden wir uns jemahls zur Uneigennüzigkeit erheben können, wenn die gewiſſe Ausgleichung zwiſchen Verdienſt und Belohnung lebendig wie ein Sinnengefühl auf uns wirkte? Wer den Blick nicht wegwenden kann von der beſſern Welt, der kann nicht an die beſſere Welt ſo glauben, wie es das höchſte Geſez erlaubt.

Septimius.

— Sonderbarer als ſonderbar! Und doch zuverläſſig!

Theophranor.

Fühlſt du nun auf Ein Mahl, was reiner Vernunftglaube iſt? — Berauſchen kann er das Herz nicht; auch die Phantaſie kann er nicht in das Reich Platoniſcher Träume entzücken und die Belohnung erhaſchen laſſen vor dem Verdienſte. Aber erheben kann er unſer innigſtes Gefühl zum Wohlgefallen am Guten in dieſem Leben und zur ruhigen Erwärtung des künftigen.

Septimius.

Die Ausgleichung zwiſchen Verdienſt und Belohnung iſt es alſo, was ich erwarten ſoll. Aber ſagteſt du mir nicht, daß in der beſten Welt deines Glaubens kein Weſen unſchuldig leidet? Wie kann ich denn, wenn mir nie unrecht geſchieht, auf künftige Entſchädigung rechnen?

Theophranor.

Iſt denn Belohnung und Entſchädigung Eins?

Septimius.

Der Unterſchied iſt bemerklich genug. Aber was gewinn' ich damit?

Theophranor.

Einen neuen Glaubensgrund, auf eine ſolche Fortdauer meines Weſens zu rechnen, wie ſie mit dem Geſeze der Welt, die ich billige, übereinſtimmt. Entſchädigung für unverdientes Leiden zu fordern, habe ich ein Recht. Eine Welt, in der es Entſchädigungen bedürfte, wäre eine Welt, in welcher unverdientes Leiden Statt fände. Das Daſeyn einer ſolchen Welt kann ich nicht billigen, und glaube alſo, daß alles Uebel, das mir begegnet, verſchuldetes Uebel iſt. Ich klage, als Menſch; aber ich darf mich nicht beſchweren. Dem höchſten Geſeze meines Bewußtſeyns unterwirft ſich ſelbſt das Gefühl meiner Menſchlichkeit. Aber daſſelbe Geſez richtet mich auf, wie es mich nie-

derverbeugt. Da ich als handelndes Weſen auch ein fühlendes Weſen bin, ſo mißbillige ich nicht nur eine Welt, in welcher unverſchuldetes Uebel iſt; ich mißbillige auch eine Welt, in welcher dem Verdienſte, das heißt, der freyen Befolgung des höchſten Geſezes, keine Belohnung folgt. Nicht in meinem eignen Nahmen fordere ich Lohn. Ich verdiene ihn nicht einmahl, wenn ich ihn bey der Erfüllung meiner Pflicht mit Bewußtſeyn in Rechnung bringe. Aber ich fordere Lohn überhaupt, im Nahmen aller Weſen, die dem höchſten Geſeze gehorchen, ſo wie ich Handlungen als Handlungen überhaupt billige oder mißbillige und, wenn ich geſezmäßig handle, im Nahmen aller handelnden Weſen handle.

Septimius.

Ach! Wenn ich keine andere Hoffnung habe, glücklicher zu werden, als die ſich auf mein Verdienſt gründen ſoll —

Theophranor.

Sollſt du denn keine andere haben? Soll der Geiſt der höchſten Güte, an den uns das höchſte

Geſez glauben lehrt, für dich nicht da ſeyn? — Aber laß uns die Sicherung unſers Glaubens an den, ohne welchen die beſſere Welt nicht die beſte wäre, auf unſre lezte Nacht verſparen. Die Sinnen-Philoſophie, die Schein und Weſen verwechſelt, übt ſo viel verborgene Anfälle gegen den Glauben an unſre ewige Dauer überhaupt aus, daß es der Mühe werth iſt, zu fragen, was wir denn eigentlich ohne Widerſpruch mit der Erfahrung dieſes Lebens von einem künftigen hoffen dürfen.

Septimius.

Und wie willſt du dieſes ergründen?

Theophranor.

Wie es mein Bewußtſeyn ausſagt. Was mir weſentlich iſt, davon darf ich hoffen, das es mir bleiben wird. Was zufällig, das heißt, körperlich in meinem Zuſtande iſt, muß mit dem Gefühle der Körperlichkeit verſchwinden.

Septimius.

Woher weißt du denn aber, daß das Gefühl der Körperlichkeit zufällig iſt?

Theophranor.

Nicht aus einer Kunde vom innern All der Weſen, das jenſeits aller menſchlichen Einſicht liegt. Aber ich weiß in meinem Bewußtſeyn, daß das Gefühl der Körperlichkeit von einer Einwirkung fremder Kräfte, nicht von mir ſelbſt ausgeht. Ich weiß alſo, daß es aufhören kann, ohne daß Ich aufhöre. Von andern Gefühlen aber bin ich mir bewußt, daß ſie von mir ſelbſt ausgehen, und von dieſen hoffe ich, daß ſie mir ewig bleiben werden.

Septimius.

Du hebſt mich wieder in ein Empyreum hinauf. Dein Glaube iſt eine zweyte Wiſſenſchaft.

Theophranor.

Durchaus keine Wiſſenſchaft, mein Sohn. Ich weiß nichts von Allem, was jenſeits der Erfahrung iſt und ſeyn muß. Ich weiß nur, was mich das höchſte Geſez meines Bewußtſeyns zu glauben auffordert und die Vernunft zu hoffen erlaubt. Ich hoffe mit Grunde, daß die *Aeußerungen meiner Selbſtkraft* nicht an die Form der Körperlichkeit gebunden ſeyn werden. Aber zu hoffen, daß meine menſchliche Vorſtellungsart länger als mein menſchliches Leben dauern werde, giebt mir die Vernunft keine Anweiſung.

Septimius.

So wäre denn Alles, was zu meiner menſchlichen Vorſtellungsart gehört, alſo auch mein menſchliches Denken, vergänglich? Und kenne ich ein anderes als ein menſchliches Denken?

Theophranor.

Du möchteſt, wo möglich, nichts miſſen von Allem, was dir jezt Freude bringt. Aber iſt denn menſchliche Vorſtellungsart wirklich ſo etwas Wünſchenswerthes, daß man ſich nicht entſchließen könnte, ſie zu vertauſchen mit einer beſtimmtern, innigern und mehr umfaſſenden? Aller Irrthum, alles Mißverſtändniß, alles Zweifeln, iſt es nicht das Werk dieſer Vorſtellungsart?

Septimius.

Wohl wahr, lieber Vater. Aber ſoll ich denn gleichgültig ſeyn bey dem Verluſte meiner Vernunft?

nunft? Und iſt meine Vernunft nicht an meine menſchliche Vorſtellungsart gebunden?

Theophraner.

Deine menſchliche Vernunft.

Septimius.

Giebt es denn eine andere? Bin ich nicht Menſch, das heißt, mit allen Empfindungen der thieriſchen Natur dennoch mehr als Thier, dadurch, daß ich vernünftig bin?

Theophraner.

Ich hätte geglaubt, mein Guter, ſolche Fragen würden dich nicht mehr irre machen. Aber die anmaßliche Weisheit der Seelenlehrer, auf die du ſonſt hörteſt, hat es zu verantworten. Die Seele, heißt es nach den Ausſprüchen dieſer ſonſt verſtändigen Männer, iſt ein Weſen, das denkt. Nun kennen wir kein anderes als menſchliches Denken, das, wie wir wiſſen, nichts weiter iſt als eine Entwickelung und Verknüpfung von Begriffen. Alle unſre Begriffe ſind entwickelt aus menſchlichen Empfindungen oder aus menſchlicher Vorſtellungsart; und ſelbſt die Wirkungen unſrer

Selbſtkraft im Bewußtſeyn müſſen Empfindungen werden und in die menſchliche Vorſtellungsart eingreifen, wenn der Verſtand ſie auffaſſen ſoll. Iſt es nun wahr, wie es unſre Verſtandesprüfung bewieſen hat, daß wir zwar nicht durch Erfahrung denken, aber doch ohne Erfahrung nicht denken können, was wird aus unſrer Denkkraft, mithin auch aus der Vernunft werden, wenn mit dem Sinnengefühle die Erfahrung verſchwindet? War es das, was du ſagen wollteſt?

Septimius.

Es war es. Jezt errathe ich freylich deine Antwort. Du wirſt den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand zurück rufen. Aber bin ich denn nicht eben dadurch ein vernünftiges Weſen, daß ich mir durch Verſtand bewußt bin, daß ich bin?

Theophranor.

Wir müſſen uns, wie ich ſehe, noch ein Mahl verſtändigen über das große Wort Vernunft. Durch Vernunft ſind wir das Höchſte und Beſte, was wir ſeyn können. Verzicht thun auf die Vernunft in einem künftigen Daſeyn, würde heißen, Verzicht thun auf die Art von Bewußtſeyn, wodurch wir allein eines künftigen Daſeyns würdig ſind. Aber was iſt denn das Weſen der Vernunft? Nicht die Denkkraft, ſondern die Unterſcheidungskraft, die in unſerm menſchlichen Daſeyn mit dem Verſtande erwacht, aber nicht im Verſtande ihren Grund hat. Beſonnenheit, durch die wir uns ſelbſt von der Natur, unſre Selbſtwirkungen von Naturwirkungen und das Wirkliche in unſrer Vorſtellung von unſrer Vorſtellungsart unterſcheiden, das iſt das Weſen der Vernunft. Dieſe Beſonnenheit wird durch die Verkörperung unſers geiſtigen Weſens gehemmt. Das Thier und das Kind wiſſen wenig oder nichts von ſich. Mit dem Verſtande geht ein neues Licht der Selbſtunterſcheidung im Bewußtſeyn auf. Der Menſch wird vernünftig durch Verſtand. Aber iſt darum dieſes menſchliche Licht der Selbſtunterſcheidung das einzig = mögliche Licht?

Sey=

Septimius.

Du berauſcheſt mich mit neuen Ideen. Es wäre alſo wohl gar möglich, daß Verſtand nur eine mindere Erkenntnißart wäre, über die ich mich in einem beſſern Daſeyn vielleicht ſo hoch erheben werde, wie ich mich als Menſch durch Verſtand über das Thier erhebe?

Theophraner.

Es iſt nicht nur möglich, mein Sohn; ich hoffe es ſogar mit Zuverſicht. Das höchſte Geſez meines Bewußtſeyns erlaubt mir nicht, zu glauben, daß ich zu einem niedrigern Daſeyn hinab ſinken werde, wenn ich eines höhern nicht unwürdig bin. Von meinem Verſtande aber weiß ich, daß er gebunden iſt an die Vorſtellung der Zeit. Die Vorſtellung der Zeit iſt das nichtige Werk meiner menſchlichen Vorſtellungsart. Ich habe alſo keinen Grund, die Denkgeſeze, nach denen ich als Menſch Begriffe bilde und Urtheile fälle, für nothwendiger zu halten, als die Geſeze der Anſchauung, nach denen ich Sinneneindrücke empfange.

Septimius.

Aber was könnte mir ungefähr dafür werden? Was könnte das für eine Erkenntnißart ſeyn, die mehr iſt als Verſtand?

Theophranor.

Was für eine? Dieſes nur ahnden zu können, müßten wir mehr haben als menſchliche Vernunft. Der höchſte Schwung, den menſchliche Vernunft durch den Verſtand nehmen kann, iſt, daß ſie ſich über menſchliche Vorſtellungsart *hinaus denkt*. Aber ſich in eine übermenſchliche Vorſtellungsart *hinein zu denken*, iſt ihr ſo unmöglich, als einen neuen Sinn zu entdecken.

Septimius.

So wäre denn auch alle Kenntniß, die ich mir in dieſem Leben durch Sinn und Verſtand erwerbe, ſo gut wie verloren?

Theophranor.

Wie folgt das? Etwas Anderes iſt denn doch meine Vorſtellungsart, etwas Anderes der Eindruck der Wirklichkeit, den ich in dieſer Vorſtellungsart empfange. Alle mathematiſche Wahrheit muß freylich verſchwinden, wenn der Tod die Formen der Körperlichkeit zerſchlägt. Aber kann uns denn die Freude des Rechnens und Meſſens nicht tauſendfältig erſezt werden durch höhere Freuden? Wahrheit in Begriffen und Urtheilen erkennen werden wir freylich nicht mehr, wenn unſer geiſtiges Weſen ſich von der zeitlichen Beſchränkung losreißt; aber ſollte eine höhere Erkenntnißregel, die dem Irrthume nicht unterworfen iſt, kein Gewinn ſeyn gegen die menſchlichen zwölf Denkgeſeze, durch die wir eben ſo leicht irren als Wahrheit finden?

Septimius.

So müßte ſich denn doch unſre menſchlich-erworbene Kenntniß auf eine mögliche Art an die neue übermenſchliche anſchließen?

Theophranor.

Das müßte ſie; und daß ſie es nicht könnte, lehrt uns keine Erfahrung. Ohne Erinnerung, wie wir es in unſrer Menſchenſprache nennen, würde unſer voriges Daſeyn verloren ſeyn. Aber was in dieſem Leben Erinnerung heißt, warum ſoll es in einem künftigen ſich nicht vereinigen in einem bleibenden Gefühle der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft? Anders muß uns der Eindruck dieſes Lebens erneuert werden als in der Sinnenform; aber verloren iſt darum kein Gefühl, das in unſerm Bewußtſeyn unſer und Eins mit uns wurde.

Septimius.

Dann möchten alſo wohl die Vorzüge, wodurch ein Menſch ſich vor dem andern in dieſem Leben geltend macht, Scharfſinn, Klugheit, Talent und alle ſo genannte Geiſtesfähigkeiten, auch mit uns zu Grabe getragen werden?

Theophraner.

Vergängliche Vorzüge ſind darum nicht minder Vorzüge. Die Blüthen des Geiſtes werden wie die Blüthen der Schönheit gebrochen von der Zeit; aber der Duft, der von ihnen ausſtrömte, dauert fort im Gefühle derer, die ihn genoſſen. Alle Freude, die ein Günſtling der Natur ſich und Andern bereitet, iſt ewig mitwirkend in der Ordnung des Schickſals. Nur darf der Künſtler nicht hoffen, in der Geiſterwelt ewig ein Künſtler, der Erfinder ein Erfinder, und jeder ſinnreiche Kopf etwa überſchwenglich an guten Einfällen zu ſeyn. Alle Geiſtesfähigkeiten ſind Wirkungen der Art, wie die Welt auſſer uns durch Sinnesverſchiedenheit auf die Vernunft wirkt. Nicht der Vernunft, nicht einmahl den Denkgeſezen, die für alle vernünftige Menſchen dieſelben ſind, nur einer eigenthümlichen Faſſungs- und Gefühlsart, die durch Organiſation, Blut, Nerven und die Miſchung der Lebensgeiſter beſtimmt wurde, verdankte Homer, daß er Homer, Plato, daß er Plato wurde. Ein Schlag auf den Kopf kann den Klugen zum Einfältigen machen. Ein Fieber weckt oft Fähigkeiten in dem Einfältigen auf, die verſchwinden ſo wie er wieder geſund wird. Der Dichter kann ſich Begeiſterung trinken. Die Phantaſie, die Quelle aller Geiſtesfähigkeit, wird belebt durch einen milden Himmel, und niedergedrückt durch feuchte Dünſte eines unerfreulichen Clima. Das Gedächtniß ſelbſt erliegt dem Drucke der Jahre. Der Greis wird kindiſch, weil er ſich nicht mehr beſinnen kann. Und ſo ſtreiten Zufall und Zeit im Reiche der Körperlichkeit um das Licht des Geiſtes. Aber wenn im Tode das Bewußtſeyn des kindiſch gewordenen Greiſes nicht mehr durch körperliche Einflüſſe gehemmt wird, dann kann ihm wieder gegenwärtig werden, was er erlebte. Nicht Talent und Fähigkeit, nur den Schaz von Einſicht, Gefühl und Güte, den jeder nach ſeiner Art ſich als Menſch in den Tiefen ſeines Bewußtſeyns innig erworben hat, darf er hoffen in ein übermenſchliches Daſeyn mit hinüber zu nehmen.

Septimius.

Da nimmt denn doch aber jeder etwas Anderes, und der Günſtling der Natur mehr als derjenige hinüber, der nur ſo viel Menſch war, als er ſeyn mußte, um kein Thier zu ſeyn.

Theophranor.

Wenn das nicht wäre, mein Sohn, wie wäre dann perſönlich-eigenthümliche Fortdauer möglich? Jeder iſt, was er iſt, und ſoll ſo gut ſeyn als er es ſeyn kann. Warum jeder noch außer ſeiner ſelbſterworbenen Eigenheit etwas Eignes iſt, weiß nur der Geiſt des Ganzen. Aber ſo wird der Lauf des Schickſals fortgehen durch die Ewigkeit der Geiſterwelt, wenn die Kraft der Selbſtentwickelung nicht ſtill ſteht.

Septimius.

So bleiben mir alſo doch in meinem Bewußtſeyn die Wirkungen, wenn die Kräfte des Sinnengefühls verſchwinden?

Theophraner.

Keine Wirkung der Welt auf uns, kein Gefühl darf weſentlich verloren gehen, wenn gleich keines als Sinnengefühl dem Geiſte körperlich als außer ihm, z. B. im Fuße oder in der Hand, gegenwärtig bleiben kann. Gefühl iſt das menſchliche Wort für jede Einwirkung einer fremden Kraft auf uns, oder jede Rückwirkung einer Kraft, die urſprünglich von uns ſelbſt ausgeht. Aber das, was wir als entkörperte Weſen fühlen werden, wie ganz etwas anderes kann es ſeyn, als was wir im Stande der Verkörperung fühlen! vielleicht noch unendlich mehr verſchieden von dieſem, als jezt das Gefühl, das den Gehorſam gegen das höchſte Geſez begleitet, vom roheſten Sinnengefühle verſchieden iſt!

Septimius.

Und meine Neigungen, meine Wünſche, ſoll ich die für vergänglich oder unvergänglich halten?

Theophranor.

Biſt du dir keiner weſentlichen Verſchiedenheit in deinen Neigungen und Wünſchen bewußt? Gehen ſie alle von einem Grundtriebe aus?

Septimius.

Von einem erſonnenen Begriffe unſrer Glückſeligkeits-Philoſophen? — Ich habe deine Belehrung nicht vergeſſen. Dichte ich einen Grundtrieb, einen allgemeinen und unbeſtimmten Glückſeligkeitshunger in mein Weſen hinein, dann muß ich freylich annehmen, daß ich nicht fortdauern kann, ohne immer nach neuem Genuſſe zu hungern. Aber ich weiß, was ich von dieſer Dichtung zu halten habe. Nur möchte ich auch wiſſen, was aus den Wünſchen und Neigungen, die in dieſem Leben mein geworden ſind, nach dem

Tode werden wird. Was ich liebe, ſoll ich das nicht länger lieben als ich athme? Den, der mein wurde durch geiſtige Einigung, meinen Freund, meinen Wohlthäter, — dich, mein Vater, ſoll ich nicht ewig lieben?

Theophranor.

So gewiß, hoffe ich, wie deine Hand jezt in der meinen liegt. — Aber möchteſt du den Philoſophen, deinen vormahligen Lehrern, zugeſtehen, daß die Liebe, mit der du dich in reiner Uneigennüzigkeit an ein anderes fühlendes Weſen ſchließeſt, aus eigennüzigem Verlangen hervor geht?

Septimius.

Wenn ich nur wüßte, was ich ſo gern glauben möchte, daß reine und uneigennüzige Liebe möglich ſey!

Theophranor.

Du haſt denn doch den Begriff von reiner und uneigennüziger Liebe. Woher haſt du ihn?

Septimius.

Woher? Nicht durch Ergrübelung. Das weiß ich, ſo gewiß mich mein innigſtes Bewußtſeyn nicht trägt. Aber woher kann ich ihn haben?

Theophranor.

Aus eben der Tiefe, wo dein Verſtand den Begriff von reiner Uneigennüzigkeit überhaupt gefunden hat. So wenig in dieſem Leben ganz uneigennüzige Güte möglich iſt, ſo wenig möchte auch ganz uneigennüzige Liebe möglich ſeyn. Aber ſo wie Güte nur in ſo fern Güte, ſo iſt auch Liebe nur in ſo fern Liebe, als ſie uneigennüzig iſt. Der verſtand, wenn er eines Menſchen wahrhaftiger Freund zu ſeyn fähig war, ſein eignes Herz ſehr ſchlecht, der Liebe für ein auszeichnendes Wohlgefallen an etwas erklärte.

Septimius.

Aber was iſt ſie denn? Doch nicht Eins mit dem Gehorſam gegen das höchſte Geſez?

Theophranor.

So wenig wie Freyheit mit Neigung Eins iſt. Laß uns, Lieber, zum Beſchluſſe dieſer Nacht noch einen lezten entſcheidenden Blick auf die mancherley Aeußerungen unſrer Kraft und Empfänglichkeit werfen. Wollen wir mit der Sprache fortphiloſophiren, die das Ungleichartigſte oft mit gleichem Nahmen bezeichnet, ſo wird uns nie klar werden, was unſer und was körperlich iſt, als auch nie, was wir hoffen dürfen in ein beſſeres Daſeyn mit hinüber zu nehmen. Die große Verwirrung, deren ſich der rohe Verſtand ſchuldig gemacht hat und aus der die Philoſophie erwachſen iſt, die in den Fußtapfen des rohen Verſtandes methodiſch wandelt, dieſe Verwirrung iſt die Verwechſelung unſrer Selbſtkraft mit unſrer Empfänglichkeit und dem Spiele der ſo genannten Seelenkräfte. Alle ſo genannte Seelenkräfte ſind Zuſtände, nicht Kräfte unſers Selbſt; Fortwirkungen des Natureindrucks in der menſchlichen Erkenntnißregel, nicht Aeußerungen des reinen Geiſtes. Daß das Spiel dieſer Fortwirkungen dauern werde, wenn das Gefühl der Körperlichkeit verſchwindet, haben wir keinen Grund zu hoffen; denn unſre ganze menſchliche Erkenntnißregel iſt gebunden an das Gefühl der Körperlichkeit. Eben das gilt von den Leidenſchaften oder

Zuſtänden des Begehrens, die man, ſeltſam genug, unter dem Nahmen der niedern Seelenkräfte in der Philoſophie aufführt. Jede Leidenſchaft geht aus von einem Triebe, jeder Trieb von einem Bedürfniſſe, jedes Bedürfniß von einem Schmerze, jeder Schmerz von einer Einwirkung der Natur auf unſer Bewußtſeyn, in dem kein Schmerz iſt. Schmerz betäubt das Bewußtſeyn; Leidenſchaft betäubt das Bewußtſeyn. Jeder Schmerz und jede Leidenſchaft iſt alſo Folge der Unterdrückung unſers Selbſt durch die Einwirkungen von außen, durch die in uns das Gefühl der Körperlichkeit erregt wird. Schmerz und Leidenſchaft fallen alſo mit dem Körper in den Schooß der Erde zurück und hemmen nicht ewig die Reinheit des Geiſtes.

Septimius.

Vater, du biſt ein Prophet aus der beſſern Welt!

Theophranor.

Nur zweyerley gehört mir ſelbſt in meinem Bewußtſeyn als unverlierbar an. Nur zweyerley hoffe ich gewiß dem Tode zu entreißen: meine Freyheit und meine Liebe. Der Freyheit bin ich mir in den Tiefen meines Weſens bewußt, um durch ſie der beſſern Welt anzugehören. Prüfe ich das Geſez, dem ich als freyes Weſen gehorchen ſoll, ſeinem Zwecke nach, ſo iſt es ein Geſez der Einigung. Die reine Geiſterwelt ſoll durch mein Wollen immer mehr eins werden, indem ich im Nahmen aller wollenden Weſen handle. Einigung und nichts als Einigung iſt es auch, was uneigennüzige Liebe will. Ein Streben, deſſen Grund ſo unerklärbar als mein Daſeyn iſt, geht aus dem Innerſten meines Bewußtſeyns als Gefühl, als Trieb der Uneigennüzigkeit, wenn du willſt, aber nicht als Streben nach Glück hervor. Statt Genuß zu ſuchen, ſucht es Aufopferung. Hingebung iſt ſein Weſen, nicht Erwerbung. Dieſes Streben nenne ich Liebe. Daß dieſes urſprünglich-uneigennüzige Streben im Zuſtande des menſchlichen Bedürfens mit eigennüzigen Trieben zuſammen wirkt, macht mich in ſeinem Weſen nicht irre. Eben ſo wenig verwechſele ich die Liebe ſelbſt mit dem Wohlgefallen an dem Geliebten. Und noch weniger achte ich darauf, daß der rohe Sprachgebrauch etwas lieben und etwas gern haben für Eins nimmt. Hält man doch auch Nützlich und Gut für gleich bedeutende Begriffe. Was mir Freude macht, habe ich gern, es ſey, was es ſey; aber lieben kann ich nur ein fühlendes Weſen, dem an ſeinem Daſeyn gelegen iſt und deſſen Daſeyn ich erhalten möchte ſelbſt auf Koſten des meinen.

Septimius.

Das iſt es! Wahrhaftig, Vater, das iſt das Weſen der Liebe, das unſre Philoſophen mißdeuten. O! rede noch, wenn es dich nicht zu ſehr beſchwert! So ſpracheſt du noch nie.

Theophranor.

Spreche ich lebhafter als es einem Manne von meinen Jahren und meinem Alter ziemt? — Ich hatte ein Mahl einen einzigen Sohn. Du wäreſt ſein Freund geworden. Er ſtarb mir. Ich hatte einen Freund. Ich liebte ihn mehr als mich ſelbſt. Mißverſtand, den ich nicht ausgleichen konnte, machte ihn irre in mir. Er ſtarb, ohne Vertrauen auf mich. — Da lernte ich die Geſichte des Orpheus verſtehen.

Septimius.

Guter, guter Vater! Ich will weinen mit dir. Du erträgſt das Reden nicht mehr. Oder ſoll ich dich verlaſſen?

Theophranor.

Bleib ruhig, Lieber. Ein alter Mann hat ſich bald ausgeweint. — Ich ſagte, daß Liebe ein Trieb der Uneigennüzigkeit ſey, der uns des Wunſches fähig macht, unſer Glück und unſer Daſeyn hinzugeben für das Glück und das Daſeyn des fühlenden Weſens, das wir lieben. Liebe kann alſo nicht in mir erwachen, wenn ich nicht vorher ein Weſen kennen gelernt habe, das mein Herz durch Achtung, oder Dankbarkeit, oder Wohlgefallen und Bewunderung an ſich zieht. Aber Achtung, Dankbarkeit und Wohlgefallen an dem Geliebten ſind nur die Veranlaſſungen zur

Liebe, nicht die Liebe ſelbſt. Das, was die Liebe ſelbſt iſt, wirkt hervor aus dem Innerſten meines Selbſt. Ich habe es mir nicht erworben. Ich bin ſogar ſchuldig, die Wünſche, die es in mir erregt, dem höchſten Geſeze zu unterwerfen. Aber vom Gefühle der Körperlichkeit iſt es ſo weſentlich verſchieden wie das Gefühl der Freyheit von den Naturgeſezen in meiner Vorſtellung. Und ſo darf ich denn wohl fragen: „Was wird ſeyn, „wenn dieſes geiſtige Einigungsgefühl nicht mehr „durch das Gefühl der Körperlichkeit gehemmt ſeyn „wird? wenn Weſen ſich in Weſen verlieren kann „im Reiche der Unendlichkeit, wo die Geſeze des „Raums und der Undurchdringlichkeit nicht gelten?“ — Und wenn ich dann die wiedererkenne, — wiederſehe, ſagen wir in der Sprache der Menſchlichkeit, — die Geliebten, die ich zunächſt mein nennen durfte, und wenn keine Irrung mir ihre Liebe entwenden kann —

Septimius.

Das hoffſt du? Aber ich ſollte jezt nicht fragen!

Theophranor.

Jezt oder wenn du willſt. So lange ich nicht Eins bin mit dieſen Nerven und Adern; ſo lange der unendliche Sternenraum mich umgiebt, und ein fühlendes Weſen meinen Sinnen vernehmlich wird, und ich mir des Geſezes der beſſern Welt bewußt bin: ſo lange, mein zweyter Sohn, wird mir keine Sinnen-Philoſophie die Hoffnung nehmen, daß das einmahl Vereinigte Eins bleiben wird, daß ich nicht fortdauern werde, ohne die wiederzufinden, deren Verluſt mir keine Welt erſezen kann. Jezt verlaß mich, wenn du willſt.

Die lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Zehnte Nacht.

„Schwärmerey? — Wenn ich für wahr halte, „was einem Gefühle gemäß iſt, das aus den Tiefen meines Bewußtſeyns mit dem höchſten Vernunftgeſeze hervor geht, das wäre Schwärmerey? „— Aber dein Gefühl iſt doch keine Erkenntniß! „rufen die erklärungsſüchtigen Ontologen, Kosmologen, Pneumatologen und Theologen. Und, „was man kaum glauben ſollte, die Allesbezweifler ſtimmen in denſelben Ruf ein. — Erkenntniß? Iſt denn das All der Wirklichkeit begrenzt „durch menſchliche Erkenntniß? So anmaſend „war denn doch wohl der Stolzeſte unter den „Klüglern nicht, zu lehren, daß da, wo er „nichts erkenne, gewiß nichts ſey. Und überſinnliche Wirklichkeit mit den Sinnen erkannt

„zu haben, hat auch noch keiner ſich nachgerühmt,
„der andern zumuthete, ihm ſeiner Vernunft
„wegen zu rühmen. Durch Urtheile und Schlüſſe
„ſoll alſo ausgemacht werden, was jenſeits des
„Sinnengefühls ſich ereignet. Aber was haben
„denn Urtheile und Schlüſſe, wenn die Rede iſt
„von der Welt außer mir, vor einem Gefühle
„voraus? Iſt denn mein Urtheil eins mit der
„Welt? Sind denn meine Schlüſſe mehr als ein
„Werk meiner Vernunft, die immer nur etwas
„in mir iſt? O Weisheit! Weisheit! auch du
„biſt nur etwas in uns! Einſicht, die ich
„durch Urtheile und Schlüſſe nach den Denkgeſezen
„der Möglichkeit und Nothwendigkeit gewinnen
„könnte, auch die würde, wenn ſie mehr als
„ein Gedankenſpiel wäre, doch nichts mehr als
„Glaube ſeyn, Glaube, daß ſich in der Welt außer
„mir Alles wirklich ſo verhalte, wie es meine
„Vernunft in mir ausſagt. Ich habe alſo an allen
„euern dürren Beweisgründen und Schlüſſen,
„ihr Ontologen, Kosmologen, Pneumatologen
„und Theologen, gar nichts verloren. Ich würde

„nichts mit ihnen gewinnen, wenn ſie mich auch „überzeugten. Und ihr, Allesbezweifler, könnt, „wenn ihr wollt, wie alle Gefühle, ſo auch das „Gefühl des Glaubens bezweifeln. Wer ſagt: „„Ich kann nicht glauben!“ dem kann ich ſo „wenig ſein Bewußtſeyn öffnen, wie der Aſtronom dem Blinden, für den Sonne, Mond und „Sterne weder auf- noch untergehen, durch ſeine „Rechnungen die Augen öffnen kann. Aber mir „leuchtet darum die Sonne nicht minder hell auf „den Weg dieſes Lebens und das Licht des Bewußtſeyns auf die Ordnung der beſſern Welt. „Sinnenwahrheit und Glaubenswahrheit, die allein erkenne ich mit Ueberzeugung an. Was „zwiſchen beyden liegt, iſt ein nöthiges und nüzliches, aber in ſich weſenloſes Gedankenwerk; „eine Schattenwelt, die nur durch Sinn und Bewußtſeyn den Schein der Wirklichkeit gewinnt; „ein erweiſliches Nichts, das ſchon im Begriffe „ſich ſelbſt aufhebt, ſo bald ich den Widerſinn des „Verſuches verſtehe, das Unermeßliche, gleich „viel ob mit dem Zirkel Euklids oder mit den

„Gedankenformeln des Ariſtoteles, zu ermeſſen.“ —

Was Septimius jezt vor dem Anfange der zehnten Belehrungsnacht dachte, hatte er zum Theil ſchon nach der vierten gedacht. Nur war ſeinem Verſtande damahls erſt die Seite der Einſicht klar, und die Seite des Glaubens lag noch im Dunkel. Jezt fühlte er, was er in den Eleuſiniſchen Geheimniſſen umſonſt geſucht hatte, die Ruhe der Eingeweihten; keine todte Ruhe, die mit einem freudenloſen Gleichviel in Ungewißheit aller menſchlichen Dinge hinſtaunt. Er fühlte eine neue Milde, eine neue Entſchloſſenheit, eine neue Zuverſicht in ſeiner ganzen Sinnes- und Denkungsart. Der Stand der Menſchlichkeit erſchien ihm nicht mehr wie mit einem trüben Nebel bedeckt. Die Dämmerung, in der er die Welt um ſich her ſah, war das Wallen einer Opferwolke, die den Himmel verhüllt, während das Gebeth der guten Herzen in ihr gen Himmel ſteigt. Nie war, ſo lange er denken und grübeln konnte, ſeine Vernunft ſo eins mit ſich ſelbſt, ſein Herz ſo wohlwollend, und ſein innerſtes Daſeyn ſo heiter geweſen, als in den zehn Tagen zwiſchen der vorleztern und leztern Belehrungsnacht. Mit dieſem Gefühle kam er zu dem Oberprieſter, um nun noch zu lernen, was der Altar bedeute, den Orpheus im Tempel der Wahrheit ſah.

Theophranor.

Was werde ich dir noch Neues ſagen können, mein Sohn? Die Philoſophie, mit der ich dich bekannt gemacht habe, iſt nur der Weg zum Ziele. Das Ziel ſelbſt, den Glauben an eine beſſere Welt, mußt du in deinem Bewußtſeyn anerkennen, wenn dein Verſtand vor metaphyſiſchen Verirrungen geſichert iſt.

Septimius.

Aber daß er endlich vor dieſen Verirrungen geſichert iſt, das iſt das Verdienſt deiner Lehre. Und noch kann ich's allein nicht finden, wie dieſe Lehre mit dem Glauben an eine Gottheit ſchließt.

Theophranor.

Anfangen konnte ſie doch nicht damit. Denn wir mußten ja erſt die Gründe dieſes Glaubens vorbereiten. Und in der Mitte der übrigen Begriffe konnte der höchſte Begriff nicht eingeſchaltet werden. Selbſt die Ueberzeugung von unſrer Fortdauer nach dieſem Leben mußte als Glaubensgrund aller Forſchung über den Geiſt der Geiſter voran gehen.

Septimius.

Und warum?

Theophranor.

Wenn es dir gleichgültig iſt, ob du dein vernünftiges Daſeyn mit dem Tode beſchließeſt oder über das Grab fortſezeſt, was kann dir dann am Daſeyn einer Gottheit gelegen ſeyn? Denn in dieſem Leben geſchieht Alles, was geſchieht, natürlich; und die Ordnung der Natur bleibt unverändert dieſelbe, du magſt ſie dir als ein Werk blinder Nothwendigkeit, oder als einen Gedanken des höchſten Geiſtes denken. Keine Natureinſicht oder Erfahrung kann dich zu der Erwarwartung berechtigen, daß jedes Verdienſt in dieſem Leben gewiß belohnt, und jedes Verbrechen gewiß beſtraft werde. Das Gegentheil erleben wir vielleicht deſto öfter.

Septimius.

Ich muß alſo Unſterblichkeit wünſchen, wenn mir am Daſeyn einer Gottheit etwas gelegen ſeyn ſoll. Aber dieſen Wunſch und dieſes Intereſſe wirſt du doch nicht als Beweisgründe aufſtellen, um mich von dem wirklichen Daſeyn des Weſens zu überzeugen, von dem ich wünſche, es wäre da?

Theophraner.

Den Wunſch, es wäre da, dieſes Weſen, das wir Gottheit nennen, fühlſt du denn doch gewiß?

Septimius.

So gewiß als manchen ähnlichen, der deßwegen nicht aufhört ein eitler Wunſch zu ſeyn.

Theophranor.

Hat dieſer Wunſch wirklich mit deinen übrigen Wünſchen eine Aehnlichkeit?

Septimius.

Und wenn er auch keine hätte, ſo iſt er deßwegen immer noch nicht mehr als ein Wunſch.

Theophranor.

Du entſcheideſt ſchon. Und doch haſt du mir noch nicht geſagt, warum dieſer Wunſch mit allen deinen übrigen Wünſchen keine Aehnlichkeit hat. Wie nun? wenn in dieſem Warum der Grund läge, weßwegen er mehr als Wunſch iſt?

Septimius.

Ich weiß nicht, worauf du deuteſt. Ich glaubte nicht, daß du deinen Beweis auf dieſem Wege einleiten würdeſt.

Theophranor.

Und auf welchem andern Wege ſollte ich ihn einleiten als auf dem Wege des innern Lichts, das den Altar und die Inſchrift im Tempel der Wahrheit erleuchtet? Was denkſt du dir unter dem höchſten Geiſte, deſſen Daſeyn du wünſcheſt? Einen mächtigen Dämon, der wie ein König des Morgenlandes nach Gunſt und Laune mit dem

Weltall ſchaltet? oder einen Geiſt der höchſten und unwandelbaren Gerechtigkeit und Güte?

Septimius.

Du weißt, was ich denke und denken muß, wenn ich eine Gottheit denke.

Theophranor.

Woher haſt du denn den Begriff von höchſter und unwandelbarer Gerechtigkeit und Güte?

Septimius.

Aus mir ſelbſt; aus meinem Bewußtſeyn.

Theophranor.

Biſt du dir höchſter und unwandelbarer Gerechtigkeit und Güte bewußt?

Septimius.

Nicht ich in meinem Nahmen. Aber ich bin mir des höchſten Geſezes bewußt, und weiß, was es fordert.

Theophranor.

Warum ſezeſt du nicht hinzu: „Und was es „giebt“? Denn daß ein beſchränktes Weſen, wie der Menſch, die Stelle der Gottheit einnehmen und durch ſeine Kraft die Ordnung der beſten

ſten Welt vollenden ſoll, fordert doch das höchſte Geſez nicht. Und wenn du mit deinem guten Willen es wirklich dahin brächteſt, auch nicht die kleinſte Ungerechtigkeit zu begehen, und nie an dein eignes Glück zu denken, ſo lange du mit deiner Kraft und deinem Eigenthume einem Hülfsbedürftigen helfen kannſt; würde darum alle Ungerechtigkeit in der Welt verhüthet, alles Uebel wieder gut gemacht, alles Verdienſt belohnt werden?

Septimius.

Und damit dieſes geſchehe, willſt du ſagen, bedarf es einer Gottheit!

Theophranor.

So nothwendig als es der Vernunft und Freyheit bedarf, um ein höchſtes Geſez zu erkennen und zu erfüllen. Die Idee der beſten Welt iſt es, die mir durch das höchſte Geſez gegeben wird; und dieſe Idee vernichtet ſich ſelbſt, wenn ich eine Gottheit wegdenke. In ſo fern du das Daſeyn einer Gottheit nur um deiner ſelbſt willen wünſcheſt, damit es dir überhaupt nach Wunſch gehe, iſt freylich dein Wünſchen eitel.

Auch frommt es dir nicht. Denn die Welt bleibt, was ſie iſt; und wenn es zu deinem Schickſale gehört, noch heute z. B. krank zu werden, ſo wird die Krankheit nicht ausbleiben, du magſt ſie für eine Schickung des höchſten Geiſtes oder für eine Wirkung des Zufalls halten. Aber wenn du, dem Glauben an eine beſſere Welt getreu, das Daſeyn eines Geiſtes der höchſten Gerechtigkeit und Güte wünſcheſt, weil du es *zur Vollendung deines uneigennützigen Glaubens* bedarfſt, dann iſt dir dein Wunſch mit deiner geiſtigen Wirklichkeit gegeben.

Septimius.

Und iſt *deßwegen* mehr als ein eitler Wunſch?

Theophranor.

Frage dein Bewußtſeyn, nicht mich.

Septimius.

Mein Bewußtſeyn kann den Glauben an eine Gottheit nicht entbehren. Mit wiſſentlicher Täuſchung nahm ich ihn in die Reihe meiner Gefühle ſogar damahls auf, als ich an Allem zweifelte, ſelte, was ich dachte und fühlte. Aber es gab doch auch Zeiten in meinem Leben, da ich mich ſelbſt dieſer Täuſchung entſchlagen konnte. Und wie viele vernünftige Menſchen, ganze Secten ſcharfſinniger Denker, läugnen, was ich glaube! Wäre der Glaube an eine Gottheit unmittelbare Eingebung der Vernunft, ſo könnte er nie aus dem Bewußtſeyn eines vernünftigen Weſens verſchwinden und nie geläugnet werden, ſo wenig wie das Ein Mahl Eins und die Geſeze der Denkkraft. — Du mußt mir's anſehen, Vater, daß ich jezt gegen mein Gefühl zweifle. Aber um ſo mehr liegt mir an deiner Antwort.

Theophranor.

Deine Art zu zweifeln iſt die ſchönſte Ehre der Wahrheit. Aber iſt denn nur das wahr, was nie bezweifelt und nie geläugnet worden iſt?

Septimius.

Wenn die Rede iſt von Wahrheit, die mir mit meiner Vernunft ſelbſt gegeben iſt, dann, denke ich, kann ſie niemand bezweifeln, ohne die Vernunft ſelbſt zu bezweifeln.

Theophraner.

Gewiß nicht, wenn die Vernunft durch das Vermögen zu zweifeln, durch den Verſtand wirkt.

Septimius.

Wie? Was hat der Verſtand hier wieder verbrochen?

Theophraner.

Nichts verbrochen, guter Sohn. Er ſezt uns, als Kraft, möglicher Weiſe zu irren, auch jezt in den Stand, Wahrheit vom Irrthume zu ſcheiden. Es iſt unmöglich, die Grundſäze der Mathematik und die Geſeze der Denkkraft zu bezweifeln, weil ſie ſich bewähren, ſelbſt im Augenblicke, da wir zweifeln, und dieſes nothwendig, weil ſie mit menſchlicher Vorſtellungsart Eins ſind. Aber ich kann doch die Uebereinſtimmung der menſchlichen Vorſtellungsart mit dem Weſen der Welt, und ſo die ganze Mathematik und die ganze inhaltsleere Logik bezweifeln. Ich kann alſo, wenn es auf's Zweifeln angeſehen iſt, Alles bezweifeln, was ich denken kann, nur nicht —

Septimius.

Nur nicht — ?

Theophranor.

Du weißt es.

Septimius.

Mein Gefühl und mein Bewußtſeyn?

Theophranor.

Jezt verſtehen wir uns wieder. Deine Skepſis hat dich zulezt noch ein Mahl im Begriffe der Wahrheit irre gemacht. Sonſt hätteſt du die Einwendungen, die du jezt findeſt, ſchon in der lezten Nacht gefunden. Wie leicht, wie leicht, mein Guter, iſt in unſerm Sinnenleben die Stimme des reinen Bewußtſeyns überhört! Das höchſte Geſez ſelbſt und die Kraft der Freyheit, durch die wir handelnde Weſen ſind, hat der verirrte Verſtand aus den Köpfen der Philoſophen wegvernünfteln können, wenn er ſie ihrem Bewußtſeyn nicht entwenden konnte. Daß alſo manche übrigens vernünftige Menſchen bezweifeln oder läugnen, was ich glaube, beweiſet nichts gegen die Wahrheit meines Glaubens.

Septimius.

Ich kann nicht mehr ſtreiten. Aber noch eine Frage kann ich doch nicht zurück halten. Wenn mir der Glaube an eine Gottheit mit dem Bewußtſeyn des höchſten Geſezes gegeben iſt, wie kommt es denn, daß ſo Mancher ein guter Menſch iſt und doch nicht glaubt?

Theophranor.

Wie kommt es, daß wir das Ein Mahl Eins als Kinder auswendig lernen mußten, da es uns doch mit der Vernunft gegeben iſt?

Septimius.

Wie ſchneidend du fragſt!

Theophranor.

Sage: „Wie einfältig und natürlich!“ Denn Glaube iſt kein unmittelbares Gefühl, ſo wenig wie Ueberzeugung. So wie der Verſtand die Wahrheiten der Mathematik aus den Geſezen der menſchlichen Vorſtellungsart *entwickeln* muß, ehe wir von dieſen Wahrheiten überzeugt ſeyn können, ſo muß er auch die Idee der beſten Welt aus dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns entwickeln, ehe wir glauben können, was dieſer Idee gemäß iſt. Die Belebung dieſer rein-geiſtigen Idee in Augenblicken des Widerſtreits zwiſchen Verdienſt und Schickſal, das iſt die Probe der Wahrheit unſers Glaubens.

Septimius.

Ich habe keinen Einwurf mehr. Du erſchöpfeſt ſie alle. Aber wie ſchließt nun dein Verſtand den Glauben an eine Gottheit deutlich und beſtimmt an die Idee der beſſern und die Wahrheit der wirklichen Welt?

Theophranor.

Wie es mein Bewußtſeyn verlangt, indem ich die wirkliche und die beſſere Welt als die *beſte* denke. Ohne Unterſcheidung habe ich die wirkliche Welt, deren Daſeyn ich billigen kann, bis jezt bald die beſſere, bald die beſte Welt genannt. Beydes iſt Eins im Verhältniſſe zu jedem *einzelnen* wollenden Weſen, deſſen Kräfte ruhen müßten, wenn jemahls Alles geſchehen wäre, was geſchehen ſoll. Aber im Verhältniſſe zum geiſtigen All der wollenden Weſen kann ich das

Daſeyn der wirklichen Welt, die für jedes einzelne Weſen immer beſſer werden ſoll, nur dann billigen, wenn ich an eine Gottheit glaube, die das Reich der Freyheit zu einem Reiche des belohnten Verdienſtes erhebt.

Septimius.

Und die Welt, die du ein Reich des belohnten Verdienſtes nennſt, wäre denn die beſte Welt?

Theophranor.

Dieſe! Und dieſe iſt die einzig-wirkliche Welt, wenn das Geſez, das mir unbedingte Ehrfurcht abnöthigt, nicht ſich ſelbſt Lügen ſtraft. Wenn ich, dieſem Geſeze gemäß, die Idee einer beſſern Welt vor meinem Bewußtſeyn rechtfertigen will, ſo muß ich ſie mir denken als ein Reich der höchſten Gerechtigkeit und Güte; denn Gerechtigkeit und Güte ſind die Grundbegriffe der einzigen Geſezmäßigkeit, die ich anerkenne. In dieſem Reiche oder geiſtigem Weltall iſt jedes wirkliche Weſen ewig und frey. Folge der Freyheit jedes Einzelnen iſt nothwendige Beſchränkung der Freyheit

Aller. Denn wenn kein innerer Zwang den Einzelnen abhält, gegen die Ordnung der Gerechtigkeit und Güte zu handeln, ſo leidet durch jeden Ungehorſam gegen dieſe Ordnung die Harmonie des Ganzen, die jeder Einzelne befördern ſoll. Der Zweck des höchſten Geſezes, Harmonie des Ganzen, iſt alſo eine leere Idee, wenn es im All der wirklichen und geiſtigen Welt nicht Ein Weſen giebt, das durch ewige Einwirkung auf das Ganze wieder gut macht, was durch ewige Einwirkung der Einzelnen bald mehr, bald minder Uebles geſchieht. Eine Welt, in welcher das höchſte Geſez nicht im Ganzen ewig befolgt würde, wäre nicht die Welt, deren Daſeyn ich billige, ſo wenig wie eine Welt, in welcher jedem Einzelnen die Möglichkeit benommen wäre, das höchſte Geſez ewig zu übertreten. Unbeſchadet der Freyheit der Einzelnen wird das höchſte Geſez im Ganzen ewig befolgt durch einen höchſten Geiſt, der ewig will, und ewig thut, was er will, und nichts will als ewige Harmonie durch Freyheit. Der höchſte Geiſt iſt der einzige gute

Geiſt. Er kann nicht beſſer werden. Denn könnte er beſſer werden, ſo müßte er ſelbſt das höchſte Geſez übertreten können, und der beſchränkte Geiſt, der auf ihn vertrauet, würde den Fall als möglich denken müſſen, daß die Welt ein Mahl aufhöre und vielleicht ſchon mehr als Ein Mahl aufgehört habe, die beſte Welt zu ſeyn. Der höchſte Geiſt, durch den die wirkliche Welt ewig die beſte iſt, iſt alſo nicht frey, ſondern heilig oder ewig gut. So wie alle beſchränkte Geiſter in ihren unendlichen Abſtufungen ewig thätig ſind durch Freyheit, ſo iſt der höchſte Geiſt ewig thätig durch Ausgleichung der Wirkungen der Freyheit mit der Ordnung des höchſten Geſezes. — Merkſt du noch auf, Lieber?

Septimius.

Mit allen Sinnen. Dein Glaube giebt mir Alles, was den meinen befriedigen kann. Du denkſt dir alſo, — denn denken müſſen wir doch nun einmahl, — den höchſten Geiſt als ein Weſen, das, wie wir, geiſtig iſt im Bewußtſeyn ſeiner Selbſtkraft?

Theophranor.

Geiſtig, wie Alles, was iſt. Wie könnte ich ſonſt ſein Daſeyn billigen? Aber doch, unendlich erhaben über Alles, was außer ihm iſt, iſt er der allein *Selbſtſtändige*.

Septimius.

Warum der *allein* Selbſtſtändige?

Theophranor.

Jede Wirkung der Freyheit eines Weſens iſt Hemmung der Freyheit eines andern. Selbſtſtändigkeit eines Weſens, das durch Freyheit ewig thätig iſt, wäre nur dann möglich, wenn ein ſolches Weſen jemahls einer *unbeſchränkten* Freyheit genöſſe. Einer unbeſchränkten Freyheit würde es aber nur dann genießen, wenn es nicht den Einwirkungen anderer Weſen unterworfen wäre. Und ſollte es dieſen nicht unterworfen ſeyn, ſo müßte kein anderes Weſen frey ſeyn, und der Zweck des höchſten Geſezes, Harmonie im Wollen Aller, wäre unmöglich. Das ewige Wirken und Gegenwirken aller wollenden Weſen, die nicht Gott ſind, macht es alſo unmöglich, daß jemahls ein Weſen Gott gleich werden kann. Nur der Geiſt, der ewig gut iſt, nie beſſer war als er iſt, und nie beſſer werden kann, leidet nicht durch die Freyheit aller wollenden Weſen, die eins durch das andere leiden.

Septimius.

Und daß ſie alle, eins durch das andere, leiden; ſoll ich auch das billigen?

Theophraner.

Du mußt es billigen oder dich auflehnen gegen das höchſte Geſez. Denn die Erfüllung des höchſten Geſezes iſt nur durch Freyheit, und Freyheit nur durch Mißbrauch möglich. Oder würdeſt du billigen können, wenn Gott allein wäre und die Welt nicht?

Septimius.

Gott iſt nur Gott durch die Welt, willſt du ſagen, ſo wie die Welt nur durch Gott die beſte Welt iſt. Aber dann mußt du wenigſtens dem

Glauben derer widerſprechen, die den höchſten Geiſt als Weltſchöpfer verehren.

Theophraner.

Warum? Kann ich nicht menſchlich mitdenken, was nach dem Geſetze der reinen Geiſtigkeit freylich im übermenſchlichen Sinne nicht gelten darf? Schöpfung iſt Entſtehung, und nichts kann entſtehen außer der Zeit. Himmel und Erde hat der höchſte Geiſt erſchaffen; denn ohne ſein Wollen iſt nichts, ſo weit unſre Sinne reichen. Aber das Reich der höchſten Gerechtigkeit und Güte iſt ewig. Gott iſt nur Gott dadurch, daß er in ſeinem Reiche ewig thätig iſt, die beſte Welt zu erhalten.

Septimius.

Aber iſt er auch empfänglich? aufmerkend auf mich?

Theophranor.

Ein Weſen ohne Empfänglichkeit wäre kein geiſtiges Weſen, wenigſtens kein ſolches, das das Daſeyn der beſſern Welt erhalten kann. Entweder iſt mein Glaube das Werk einer leeren Idee, oder der höchſte Geiſt, an den ich glaube, umfaßt mit ewiger Beſonnenheit Alles, was iſt, um ewig jedes Verdienſt zu belohnen und ewig zu verhüthen, daß kein Weſen unſchuldig leide. Nenne dieſe Alles umfaſſende Empfänglichkeit mit menſchlichen Nahmen Allwiſſenheit; nenne die vollendete Erfüllung des höchſten Geſetzes Allweisheit: aber daß der höchſte Geiſt deßwegen ein höchſter Verſtand ſey, der, wie wir arme Anhänger des Sinnengefühls, das Alphabet der Natur nach allgemeinen Begriffen zuſammen buchſtabiert, ſprich keinem unſerer Weiſen nach, die uns Naturgeſchichten der Gottheit unter dem Nahmen natürlicher Theologien aufſtellen.

Septimius.

Und die Macht dieſes höchſten Geiſtes, darf ich ſie unbeſchränkt nennen?

Theophraner.

Unbeſchränkt als ſeine Macht. Ein Weſen, das alles wirklich machen kann, was dem Zwecke des höchſten Geſetzes gemäß iſt, iſt eine allmächtige Gottheit. Seine Macht iſt eins mit ſeiner Güte, und ſeine Güte eins mit dem Zwecke ſeiner Welt. So viel Glück und Genuß im Ganzen da ſeyn kann, ſo viel iſt im Ganzen wirklich und ewig da. Kein Uebel, das Wirkung der Freyheit jedes Einzelnen iſt, darf fehlen im Ganzen. Das ewige Wunder des allmächtigen Geiſtes iſt, daß dennoch kein Weſen unverſchuldetes Uebel leidet, und jedes, wenn es ſich dem höchſten Geſeze unterwirft, dem Geiſte vertrauen darf, der dieſes Geſez in ſeinem ganzen Umfange erfüllt. Gerechtigkeit und Güte iſt der Inhalt dieſes Geſezes. Wer ſelbſt gerecht und gütig iſt, und wenn es auch noch ſo wenig wäre, darf rechnen auf die Alles umfaſſende Weisheit und Macht der höchſten Gerechtigkeit und der höchſten Güte.

Septimus.

Nun ehre ich auch den Prieſter in dir, Vater, nicht bloß den Lehrer. Aber ſollten denn alle die Verſuche unſrer Philoſophen, das Daſeyn des höchſten Geiſtes aus Begriffen und aus der Natur zu beweiſen, eitle Gedankenſpiele ſeyn?

Theophranor.

Eitel, mein Guter, wenn ſie mehr ſeyn ſollen als Glaubensbeweiſe, oder wenn ſie einen Glauben begründen ſollen, der nicht vom Bewußtſeyn des höchſten Geſezes ausgeht. Die Neugier findet nirgends einen Gott, auch dann nicht, wenn ſie den ſchönern Nahmen der Wißbegier führt. Dem guten Herzen allein iſt es vorbehalten, Wahrheit zu glauben, deren es werth iſt. Für menſchliche Einſicht iſt Alles, was außer uns iſt, Natur. Wo wir etwas erkennen ſollen, muß etwas natürlich auf uns wirken. Ein menſchlich-erkennbarer Gott würde Eins mit der Natur ſeyn und uns wie die Natur körperlich erſcheinen. Vergebliche Erſcheinungen der höhern Weſen, die der Volksglaube Götter oder Dämonen nennt, haben die mancherley Religionen gegründet; und man hat ſehr unrecht, wenn man dieſe Art von Ueberzeugung, die ſich an den Begriff der hiſtoriſchen Wahrheit hält, für unphiloſophiſcher erklärt als die ſpeculative, die das Daſeyn eines höchſten Geiſtes aus den Regelbegriffen der Möglichkeit und Nothwendigkeit ſchöpfen will. Eine Theologie aus Begriffen iſt mit der menſchlichen Erkenntnißart weniger verträglich als eine Theologie aus Sinnengefühlen. Denn ſo wie mich der Eindruck der Menſchlichkeit überzeugt, daß ein Weſen, von dem ich doch eigentlich nur den Körper erkenne, ein vernünftiges und geiſtiges Weſen, ein Menſch, iſt, ſo iſt auch nicht einzuſehen, warum mir nicht einmahl ein Weſen, das mehr als ein Menſch iſt, körperlich erſcheinen und durch übermenſchliche Wirkungen mich von ſeinem höhern Geiſterrange überzeugen ſollte. Ob das Weſen des höchſten Geiſtes eine Erſcheinung werden kann, weiß ich nicht; aber daß es keine Erſcheinung werden könne, habe ich nicht die entfernteſte Veranlaſſung zu behaupten.

Septimius.

Behaupten aber kann ich, daß ſich das Daſeyn eines höchſten Geiſtes nicht aus Begriffen erkennen läßt. Nicht wahr?

Theophranor.

So zuverſichtlich wie du behaupten kannſt, daß ein Begriff kein Weſen iſt. Nur zweyerley Erkenntnißbegriffe ſind in unſerm Verſtande: Erfahrungsbegriffe und Verhältniß- oder Regelbegriffe. Jene ſind nichts als Dolmetſchungen des Sinnengefühls; dieſe das Mittel der vernünftigen Dolmetſchung. Wo ich etwas durch Sinnengefühl erkannt habe, da kann ich durch den Verſtand beurtheilen, *was* es iſt. Aber *daß* etwas iſt, wo nichts auf meine Sinne wirkt, kann mir der Verſtand allein nimmermehr ſagen.

Septimius.

Und die *Schlüſſe*, durch die man aus Begriffen beweiſen will, daß etwas iſt, wo nichts auf uns wirkt, wären dann, ſo viel ihrer ſind, Fehlſchlüſſe?

Theophranor.

Jeder Schluß, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt eben deßwegen ein Fehlſchluß. Der Glaube an eine beſſere Welt, der vom höchſten Geſetze des Bewußtſeyns ausgeht, iſt eben deßwegen Glaube und nicht Wiſſenſchaft, weil er dem nicht bewieſen werden kann, in deſſen ſey Bewußtſeyn er ſich nicht mit dem höchſten Geſeze entwickelt und als Wirkung der reinen Geiſtigkeit die Stelle eines Sinnengefühls vertritt. Wenn aber ein Philoſoph die Stelle eines Geſandten Gottes vertreten und aus der Natur der Dinge beweiſen will, daß nothwendig außer der Natur ein Weſen, das wir als Gottheit denken, vorhanden ſeyn müſſe, daß die Welt unmöglich durch ſich ſelbſt beſtehen könne, u. ſ. w.; — woher wird ein ſolcher gotteskundiger Mann den Stoff der Wahrheit nehmen können, aus dem er ſeine Schlüſſe ſpinnt? Aus der Natur? Oder aus der Vernunft?

Septimius.

Aus beyden, wird er dir antworten.

Theophranor.

Aber die Vernunft kann doch keine Schlüſſe aus der Natur ziehen, als ſolche, die ſich auf erkannte Naturgeſeze gründen. Naturgeſeze aber ſind nichts anderes als eine Verkettung erkannter Wirkungen der Natur. Ich komme alſo mit keiner möglichen Natur-Philoſophie aus dem Reiche der Natur hinaus, wenn ich nicht die Begriffe der Weſentlichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit zu Hülfe nehme, aus denen denn auch die ganze Theologie der Neugierigen zuſammen gekünſtelt iſt. Was ſind aber jene drey Begriffe?

Septimius.

Leere Regelbegriffe, die mir dienen, ein erkanntes Weſen zu beurtheilen, aber nicht, ein Weſen zu erkennen.

Theophraner.

Um alſo aus dem Begriffe der Nothwendigkeit zu beweiſen, daß die Welt unmöglich ohne Gottheit durch ſich ſelbſt beſtehen kann; was für Kenntniſſe müßte ich mir da vorher erworben haben?

Septimius.

Vollſtändige Kenntniß vom innern Weſen der Welt.

Theophraner.

Um aus dem Begriffe der Urſache und Wirkung zu beweiſen, daß Alles, was geſchieht, ſeinen Grund in einem höchſten Geiſte als einer

lezten

ſezten und ewigen Grundurſache haben muß; was müßte ich da vorher bewieſen haben?

Septimius.

Daß ich durch die Regelbegriffe der Urſache und Wirkung nicht nur die Naturbegebenheiten erklären, ſondern in das innere All der Weſen durchdringen und dort erkennen kann, daß die Natur nicht ewig durch ſich ſelbſt wirkt.

Theophranor.

Und ſo, mein Sohn, ſezen alle Verſuche, das Daſeyn eines höchſten Geiſtes aus der Natur zu beweiſen, Kenntniſſe vom innern Weſen der Welt und dem Grundſtoffe der Natur voraus, Kenntniſſe, die ſich möglicher Weiſe kein Menſch erwerben kann. Der höchſte Geiſt ſelbſt müßte ich ſeyn, um durch vollendete Kenntniß des Alls der Welt und aller Urſachen und Kräfte zu beweiſen, daß die Welt nicht ohne einen höchſten Geiſt ſeyn kann.

Septimius.

Aber wenn ich nun beſcheidnere Schlüſſe wage; wenn ich nicht mehr finden will, was in ſich nothwendig, nur was vernünftig und glaublich iſt?

Theophranor.

Dann, Lieber, biethen Forſchung und guter Wille einander die Hand, um vor der Vernunft Einen Glauben zu ſichern. Die Forſchung ſagt mir nicht nur, daß es unmöglich iſt, mit irgend einem haltbaren Grunde das Nichtſeyn einer Gottheit zu beweiſen; ſie weckt vielmehr, wenn ich die Grenzen aller möglichen Einſicht erkannt habe, noch ein anderes Ueberzeugungsgefühl in mir, als ob ich die Gottheit, die ich aus der Natur nicht erkennen kann, in der Natur erkennete.

Septimius.

Das läugneſt du alſo nicht? Wahrhaftig nicht?

Theophranor.

Was hätte ich dir denn ſonſt zum Beſchluſſe unſerer fünften Nacht von der Vereinigung der drey Gefühle des Wahren, Guten und Schönen in Einem Bewußtſeyn geſagt? Nur das Gefühl des Guten iſt Wirkung der reinen Geiſtigkeit.

Aber auch die Gefühle des Wahren und Schönen ſind, in ſo fern ſie im Bezuge auf alle mögliche Erfahrung nur durch Vernunft gewirkt werden, geiſtige Gefühle. Die Zuſammenwirkung dieſer drey Gefühle iſt der Brennpunct, aus welchem das Vernunftlicht der Anbethung auf die erkannte Natur zurück ſtrahlt. Wir verehren in der Natur den Geiſt, deſſen Daſeyn wir voraus ſezen müſſen, wenn unſre Vernunft mit ſich ſelbſt eins ſeyn ſoll.

Septimius.

Auch dieſes Gefühl, ohne welches ich die Natur nicht lieben kann, giebſt du mir wieder?

Theophraner.

Wäre es nicht ſo unmittelbar durch Vernunft gewirkt, wie es wirklich iſt, was veranlaßte denn die Philoſophen, die den Glauben an eine Gottheit als Träumerey verſchmähen, mit mehr als thörichter Träumerey die Natur ſelbſt zu vergöttern? ihr Hymnen zu ſingen? ihre Weisheit und Güte zu erheben? mit tiefer Ehrfurcht von ihren Geſezen zu reden? Noch hat kein Menſch, der nicht an Sinn und Seele verwahrloſet war, die Alles erzeugende, Alles ernährende, Alles beglückende Natur wie ein todtes Spiel blinder Kräfte anſehen können, wenn er ſie auch nach ſeiner Einſicht für nichts mehr hielt. Im Anſchauen der Natur vergeſſe ich die Welt und fühle das Daſeyn der Gottheit.

Septimius.

Prophet und Prieſter! Ich muß jetzt Alles mit dir glauben, was ich mit unzähligen Zweifeln angefochten haben würde, wenn du nicht die Feſte meines Verſtandes erobert hätteſt.

Theophranor.

Glauben ohne zu ſchwärmen iſt die einzig mögliche Weisheit. Der forſchende Verſtand, der ſich ſelbſt nicht befriedigen kann, unterſtützt die Befriedigung des Bewußtſeyns. Ich weiß, daß ich bin und daß Etwas iſt. Dem Etwas entgegen ſtelle ich in meinen Gedanken das Nichts. Wollte ich denken, daß je ein Mahl überall nichts, weder Welt noch Gottheit war, ſo müßte ich denken, daß aus dem Nichts durch Nichts ein Mahl

Etwas wurde. Mein Daſeyn vermag ich eher wegzudenken als dieſen Widerſinn zu faſſen. Ich muß alſo denken und annehmen, daß Etwas, was es auch ſey, nothwendig und ewig iſt. Iſt vielleicht, frage ich nun weiter, die Körperwelt nothwendig und ewig? Die Körperwelt iſt ein Unding, ſagt der geläuterte Verſtand. Eine Geiſterwelt iſt die einzige, deren innere Wirklichkeit ich mit Grunde annehmen kann, weil ich ſelbſt in meinem Bewußtſeyn wirklich bin und andere Weſen für meines Gleichen anzuerkennen nicht umhin kann. Dieſe ewige Geiſterwelt kann ich nicht anders beurtheilen als nach dem einzigen Geſeze der Geiſtigkeit, deſſen ich mir bewußt bin. Nach dieſem Geſeze iſt ſie die beſte Welt, deren Daſeyn ich zur Befriedigung der Vernunft annehmen muß, und nicht annehmen kann, wenn ich nicht an das Daſeyn eines Geiſtes der höchſten Gerechtigkeit glaube. Den Geiſt der höchſten Gerechtigkeit kann ich nicht als einen Geiſt denken, der ſelbſt das Geſez nur halb erfüllte, um deſſen willen ich an ihn glaube. Er iſt alſo auch ein Geiſt der höchſten Güte; und ſeine Güte fühle ich in der Natur, wenn mir ſeine Gerechtigkeit ewig verborgen bleibt. Denn ob er im Ganzen wirklich gerecht iſt, um das zu beurtheilen müßte ich, wie er ſelbſt, allwiſſend ſeyn. Daß er gegen mich gerecht iſt, das ſogar werde ich immer glauben müſſen. Denn um zu wiſſen, wie groß mein Verdienſt iſt, müßte ich mit Rückſicht auf Verdienſt, alſo eigennützig, alſo ohne alles Verdienſt handeln. Aber den gütigen Geiſt darf ich hoffen beſſer kennen zu lernen in einem künftigen Daſeyn, und liebe ihn jezt ſchon in der Natur.

Septimius.

Und ich müßte dich lieben um dieſes Glaubens willen, wenn du dir auch nicht ewige Rechte auf mich erworben hätteſt. Die Bewunderung der Schönheit und Ordnung der Natur iſt alſo nicht ein leeres Spiel meiner Denkkraft?

Theophranor.

Alle erkannte Ordnung iſt als Ordnung bloß das Werk unſrer Vorſtellungsart. Die Naturbegebenheiten mögen auf einander folgen, wie ſie wollen: die Eindrücke ſich ſo oder anders zuſammen geſellen; ſo lange nur irgend eine Aehnlichkeit unter ihnen iſt, — und die iſt, da alle Eindrücke auf die Sinne wirken, unvermeidlich, — ſo lange ſammelt der Verſtand das Aehnliche zuſammen nach einem Geſeze der Einheit; und wo Einheit iſt, iſt Ordnung. Daß wir alſo Ordnung in der Natur erkennen, beweiſet nicht das Daſeyn eines ordnenden Geiſtes außer uns, und wirklich erkennen wir da, wo wir noch kein Geſez der Einheit aufgefunden haben, z. B. in der Abwechſelung des Regens und Sonnenſcheins, oder in den Verhältniſſen des Standes der Fixſterne, nur Verwirrung. Ob es der Natur mehr Mühe macht, einen unregelmäßigen Sandhaufen oder ein Planeten-Syſtem zu bilden, kann uns die Vergleichung des Sandhaufens mit dem Planeten-Syſteme nicht lehren; denn Alles, was in der Natur geſchieht, muß nach Geſezen geſchehen, ohne die wir überhaupt keine Natur denken können.

Septimius.

Vater, du zerſtörſt, ſtatt zu bauen. Wenn ich keinen Grund habe, Ordnung für bewundernswürdiger zu halten als Unordnung, was ſoll mich denn veranlaſſen, den höchſten Geiſt in der Natur zu bewundern?

Theophranor.

Deine Vernunft, nicht die Natur.

Septimius.

Wie? Die Natur muß doch der Vernunft den Stoff geben, den ich vernunftmäßig bewundere?

Theophranor.

Den **Stoff**, aber nicht den **Grund** der Bewunderung. Eindrücke erkennen wir, und nichts als Eindrücke. Alle Eindrücke, alle gegenwärtige, vergangene und künftige, denken wir uns nothwendig nach dem Erklärungsgeſeze der Urſache und Wirkung verbunden in Einer Natur. In dieſer Einen Natur iſt Eine Ordnung. Was iſt, muß ſeyn; was geſchieht, muß geſchehen, wenn überall etwas ſeyn und geſchehen ſoll: denn ich kann mir die Natur nicht als zerriſſen oder zerſtückelt denken, und jede einzelne ihrer Wirkungen iſt nothwendig durch die Zuſammenwirkung des Ganzen. Aber Alles, was ich da denke und nicht umhin kann zu denken, iſt nothwendige Folge menſchlicher Denkart, nicht des Eindrucks, den ich erkenne. Der Eindruck aber, oder die Reihe von Eindrücken und Erſcheinungen, die mir ein Bild der Wirklichkeit geben, iſt dasjenige, was ich in der Natur bewundere. Denn meine menſchliche Denkart in der Natur zu bewundern, iſt doch nicht meine Meinung. Was will alſo eigentlich meine Bewunderung? Was finde ich Außerordentliches in der Reihe von Eindrücken, die mir die Ueberzeugung abzwingen, das könne ſo, wie es iſt, nicht das Werk einer blinden Nothwendigkeit ſeyn?

Septimius.

Du machſt mich zulezt noch ein Mahl ganz irre in meinem Glauben. Nothwendigkeit ſelbſt iſt ja, wie du bewieſen haſt, nichts mehr als ein Regelbegriff, mit dem ich nicht weiter komme, als

als zu beurtheilen, was ich nach menſchlicher Vorſtellungsart *denken* muß.

Theophranor.

Eben deßwegen, mein Guter, iſt kein Sinn in der Behauptung der Natur-Philoſophen, die unſern Glauben an einen Geiſt der Natur mit dem Lehrſaze angreifen, daß wir am Ende in der Natur nichts erkennen als Nothwendigkeit.

Septimius.

So wendeſt du deine Zweifel!

Theophranor.

So entſcheidet ſie die Verſtandesprüfung, die der Schlüſſel zu allen Naturerklärungen iſt. Was du Zweifel nennſt, ſind neue Gründe des Glaubens, von dem ich nicht laſſe. Wir denken Geſeze der Nothwendigkeit in die Ordnung der Welt hinein. Innere Nothwendigkeit im All der Weſen iſt ein erſonnener Begriff ohne alle Bedeutung. Das Geſez der einzigen Welt, die wir für die wirkliche und in ſich weſentliche Welt zu halten befugt ſind, iſt ein Geſez der Freyheit. Mein Glaube an einen höchſten Geiſt, der auch in den

Einwirkungen anderer Weſen auf mich durch Eindrücke, das heißt, in der Natur, mich an ſein Daſeyn erinnert, läßt ſich durch keinen leeren Begriff der Nothwendigkeit beſchränken.

Septimius.

Aber wenn dem ſo iſt, ſo kann ich doch nicht das Daſeyn des Geiſtes, an den die Natur mich nur erinnert, aus der Natur beweiſen.

Theophranor.

Unmöglich. Denn um das zu können, müßten wir über die Natur, die wir erkennen, hinaus in den unbekannten Grund der Natureindrücke durchdringen, wo uns Verſtand und Sinne verlaſſen. Unmöglich können wir durch Natureinſicht beweiſen, was wir voraus ſezen, wenn wir über die Natur hinaus urtheilen. Wir erkennen nichts weiter als daß etwas geſchieht; und was geſchieht, muß für uns nach nothwendigen Geſezen unſrer Vorſtellungsart geſchehen, ohne die wir nichts zu erkennen vermögen.

Septimius.

Woran ſoll ſich denn aber die Vernunft halten, [illegible], wenn ſie mich veranlaßt, einen höchſten Geiſt in der Natur zu erkennen?

Theophranor.

An ſich ſelbſt; an die Art, wie die Natur, ſo wie ſie nun einmahl Natur iſt, nach einem Geſeze der Wahrheit und Schönheit auf mein Bewußtſeyn wirkt. Je vertrauter ich mit der Ordnung der ſcheinbaren Wirklichkeit werde, deſto weniger kann ich umhin, etwas in der Natur anzunehmen, was ich nicht erkenne, — *Zweckmäßigkeit und Abſicht*.

Septimius.

Aber warum? Ich muß noch ein Mahl fragen, als ob ich zweifelte. Warum ſoll ich Zweckmäßigkeit und Abſicht annehmen, wo ich nichts als Nothwendigkeit erkenne?

Theophranor.

Erkennſt du denn Nothwendigkeit?

Septimius.

Ich habe im Ausdrucke gefehlt. Ich wollte ſagen: „wo ich nichts als — Etwas erkenne.“

Theophranor.

Die Vereinigung des Eindrucks, ſo wie ihn dein Verſtand geordnet hat, mit deinem Bewußtſeyn, wirkt den Glauben, daß das, was dir als Etwas erſcheint, entſtehe und ſich erhalte nach Abſichten, die du billigſt.

Septimius.

Die ich billige?

Theophranor.

Warum wundert dich das? Aller Glaube geht von Billigung aus und ſchließt ſich deßwegen unmittelbar an das höchſte Geſez des Bewußtſeyns. Wollen wir uns bloß an den Begriff der Ordnung überhaupt halten, ohne zu fragen, welche Ordnung wir billigen können, ſo giebt uns alle Natur-Philoſophie zum Glauben an einen gütigen Geiſt der Natur keine Veranlaſſung. Denn irgend eine Ordnung müſſen wir überall erkennen, wo es uns glückt, mehrere Natureiſcheinungen unter ein Geſez der Einheit zuſammen zu faſſen. Prüfen wir aber die erkannte Ordnung nach dem Begriffe der Abſicht, und zwar einer guten Abſicht, dann erſcheint uns die wirkliche Ordnung der Natur in einem andern Lichte, das vom Bewußtſeyn unſrer eignen guten Abſicht ausſtrahlt. Die Ordnung der Natur im Ganzen können wir nach unſrer Einſicht nicht billigen; denn alles, unſrer Einſicht nach, unverſchuldete Uebel iſt Folge der erkennbaren Ordnung des Ganzen. Aber in dieſer Ordnung, die im Ganzen dem höchſten Geſeze widerſpricht, entdecken wir im Einzelnen ſo viel Uebereinſtimmung mit dieſem Geſeze, daß wir deßwegen nicht umhin können, Abſichten eines guten Geiſtes in der Natur anzunehmen.

Septimius.

Und wie hängt dieſer Glaube zuſammen mit der erkannten Schönheit der Natur?

Theophranor.

Wie Schönheit mit Erkenntniß überhaupt zuſammen hängt. Schönheit iſt fühlbare Harmonie der Theile eines Ganzen, das ich mir denke als ein abſichtlich zur Erregung eines beſtimmten Eindrucks geordnetes Ganzes. Ich kann nicht um-

hin,

bin, wenn ich mit ungetrübtem Sinne und Verſtande mich dem Eindrucke eines Naturbildes überlaſſe, mir dieſes Bild als das Werk eines Künſtlers zu denken, der dieſen beſtimmten Eindruck in mir erregen wollte. Auch dieſer Gedanke iſt an ſich kein Beweis des Daſeyns eines ſolchen Künſtlers. Aber in ſeiner Zuſammenwirkung mit den höhern Glaubensgründen, die vom Gefühle der Billigung ausgehen, wird auch er ein Glaubensgrund, dem eine wohlwollende Seele ſich willig ergiebt. Auf jedem Blatte einer Blume, die ich aufmerkſam vor mein Auge halte, leſe ich den Nahmen des Geiſtes der Geiſter.

Septimius.

Alſo nicht die gleichförmige Bewegung der Himmelskörper nach gewiſſen Geſezen, nicht die Regelmäßigkeit der Bildung organiſcher Weſen, können für einen Beweisgrund des Daſeyns eines Weltbaumeiſters gelten?

Theophranor.

Wenn Körper ſich überhaupt bewegen, ſo müſſen ſie ſich nach gewiſſen Geſezen bewegen.

Daß die Erde, wenn wir annehmen, daß auch ſie ein Planet iſt, ſich täglich um ihre Achſe dreht, iſt nicht wunderbarer als daß uns der Mond immer dieſelbe Seite zeigt. Gegen Einen Himmelskörper, deſſen Bewegung wir für regelmäßig erkennen, giebt es hunderte, die Kometen zum Beyſpiele, in deren Umlaufskreiſen wir Regelmäßigkeit vorausſezen, die wir nicht erkennen; und dieſe Vorausſezung iſt nothwendig, weil alle mögliche Bewegung nach unwandelbaren Regeln erfolgt. Aber den Glauben an einen höchſten Geiſt weckt der Anblick des Himmels in uns durch ſeine Unermeßlichkeit und durch den Gedanken, daß jeder Stern die Sonne eines Planeten-Syſtems und jeder Planet vielleicht ein Aufenthalt fühlender und beſonnener Weſen iſt. Eben ſo iſt es nicht wunderbarer, daß eine Zuſammenwirkung feſter und flüſſiger Theile einen Baum oder einen thieriſchen Körper bildet, als daß ein Salzkörnchen nach Kryſtalliſations-Geſezen anſchießt. Aber daß durch eine Organiſation, wie die thieriſche iſt, ſo mancherley fühlende, und zulezt gar vernünftige Weſen ein körperlich-lebendiges Daſeyn gewinnen, das iſt das Wunder, vor welchem alle Natur-Philoſophie verſtummt. Daß dieſes ohne Abſicht eines höhern Geiſtes, der durch die Natur wirkt, ſich ſo fügen könne, kann ich mit Einſtimmung der Vernunft ſo wenig annehmen, als daß ein Zweck der Geiſtigkeit durch ein blindes Spiel körperlicher Kräfte erreicht werde, die ohnehin als körperliche Kräfte nichts ſind.

Septimius.

Mich dünkt doch, ich erkenne noch etwas in der Ordnung der Natur, das mir wie ein fortwährendes Wunder erſcheint.

Theophranor.

Das wäre?

Septimius.

Die Geſeze der Erhaltung und Fortpflanzung in der Thier- und Pflanzenwelt. Das Thier, das von Vernichtung nichts weiß, ſträubt ſich gegen jeden Angriff und vertheidigt bis auf den lezten Augenblick ſein thieriſches Daſeyn. Die Pflanze bückt und neigt ſich nach der Luft, ohne die ſie nicht wachſen und gedeihen kann. Ueberall, wo etwas lebt, ſehe ich Veranſtaltungen, einem lebenden Weſen Daſeyn durch Triebe zu geben, durch die gerade ein ſolches Weſen entſtehen und ſich erhalten kann. Wenn das, habe ich immer denken müſſen, ein Werk der blinden Nothwendigkeit iſt —

Theophranor.

So müßteſt du ſelbſt im Bewußtſeyn deiner Vernunft und Freyheit ein Werk der blinden Nothwendigkeit ſeyn. Nicht wahr?

Septimius.

Wie du es ſagſt. Und im Begriffe eines viereckigen Zirkels liegt für meine Ueberzeugung kein ungeheurerer Widerſinn.

Theophranor.

Die Natur als das einzige Bild der Gottheit, wie der menſchliche Körper das Bild des Menſchen iſt, ſoll uns alſo ehrwürdig ſeyn und bleiben. Aber vergeſſen wollen wir nie, daß unſer Glaube an den Geiſt, den wir in dieſem Bilde erkennen, immer nur Glaube und nicht Einſicht iſt. So, mein Sohn, nehme ich auch dein geiſtiges Daſeyn im Grunde nur auf Glauben an; denn die Unmöglichkeit, mich durch ein Automat ſo zu täuſchen, daß ich mir nur einbildete, du ſeyeſt ein vernünftiges Weſen wie ich, kann ich der Natur nicht beweiſen.

Septimius.

So ſollte ich an dem Daſeyn des Geiſtes, den ich ſuche, ſo wenig zweifeln dürfen als an deinem Daſeyn?

Theophranor.

Zweifle, wenn du kannſt und ſo viel du kannſt. Es hat Philoſophen gegeben, die behaupteten, auch an ihrem eignen Daſeyn zu zweifeln. Der Glaube iſt, als Gefühl, wenn gleich durch Vernunft gewirkt, ſo vieler Grade fähig, wie jedes Gefühl, und kann ſogar, wie jedes Gefühl, durch ein anderes verdrängt werden und verſchwinden. Aber immer wird, wenn meine Lehre dich überzeugt, dein Verſtand auch dein Herz wieder erwecken.

wecken. Und ich hoffe, du wirſt gern in meinem Tempel mit mir bethen.

Septimius.

Bethen? Und in deinem Tempel? Zu der Mutter Ceres?

Theophranor.

Zu dem Geiſte alles Guten, der die Erhaltung des Menſchengeſchlechts auch durch die Frucht des Halmes beſorgt und zum Danke dafür von unſerm phantaſirenden Volke im Bilde der Ceres verehrt wird.

Septimius.

So darf ich denn meinem Gewiſſen Luft machen. Du, mit deiner Lehre und deinem Glauben, du kannſt in Eleuſis Prieſter ſeyn? Du kannſt Wahrheit erkennen und Täuſchung befördern? Du kannſt vor Bildſäulen knien, die du umwerfen ſollteſt?

Theophranor.

Leiſe! leiſe, mein Guter! Es möchte uns jemand hören, der uns nicht verſteht.

Septimius.

Das ſagſt du ſo ruhig?

Theophranor.

Sollte ich denn mit dir eifern? Reine Wahrheitsliebe iſt ein ſtilles Gefühl, daß ſich tief im Herzen verſchließt und nicht an alle Thüren pocht, um eingelaſſen zu werden. Wahrheit in ihrem ganzen Umfange und mit ihren lezten Gründen zu faſſen, ſind ſo wenig Menſchen beſtimmt, daß dieſe Wenigen eine kleine unſichtbare Geſellſchaft für ſich ausmachen werden, auch wenn es keine ſichtbare Geſellſchaft der Eingeweihten in Eleuſis mehr geben wird. Gegen Unrecht erhebe dich laut, ſo laut, daß dich auch das taube Gewiſſen des eigenſüchtigſten Halbmenſchen höre! Aber von den Schäzen der Wahrheit biethe Keinem mehr als er aufnehmen kann. Wahrheitseifer, der überall eine Bühne ſucht, um zu dem Volke zu reden, hält die einzig-mögliche Erweiterung des Reichs der Wahrheit auf; denn halbverſtandene Begriffe ſind ſchlimmer als gar keine Begriffe. Etwas anderes wäre es, wenn eine geſezgebende

Gewalt oder der Eigenwille eines Tyrannen die Fortſchritte der Denker hemmen wollte. Gegen dieſen Eingriff in das edelſte Recht des Geiſtes iſt jedes Rettungsmittel erlaubt. Aber in unſerm Griechenland und in deinem Rom wiſſen wir nichts von Geiſtesbedrückung. Obrigkeit, Philoſophen und Volk gönnen einander ihre Bedürfniſſe und Rechte. Die Obrigkeit regiert, die Philoſophen prüfen und das Volk glaubt.

Septimius.

Aber ſoll denn das Volk glauben, was nicht wahr iſt?

Theophranor.

Nicht immer.

Septimius.

Nicht immer? Alſo nur dann und wann ſoll die Wahrheit mehr gelten als der Irrthum!

Theophranor.

Wenn du ein Mittel weißt, die Wahrheit ſogleich auf den Thron der Weltherrſchaft zu erheben; ich biethe dir im Augenblicke die Hände. Aber dein Mittel muß ſogleich, im Augenblicke,

blicke, zum Zwecke führen; denn ein anderes, das mit der Zeit die Menſchen ungefähr dahin führen kann, wo du ſie ſehen möchteſt, kenne und befördere ich längſt.

Septimius.

Und das iſt?

Theophranor.

Nichts anderes als Mittheilung der Wahrheit nach dem Bedürfniſſe eines jeden, der ſie ſucht. Niemand kann mehr Wahrheit faſſen als er bedarf. Und wenn die Rede iſt von Glaubenswahrheit, was könnte ich denn dem Volke, das in unſern Tempeln bethet, mehr biethen als was [illegible]ſchon hat? Oder glaubſt du, daß es den höchſten Geiſt, den wir doch Alle nur bildlich verehren, kümmere, unter welchem Bilde er verehrt wird? Alle Völker, die an Götter glauben, glauben an einen höchſten Gott; einen Geiſt der Natur, einen Vater der Götter und Menſchen. Wenn man das Weſen dieſes Geiſtes, das unſre ganze Faſſungskraft überſteigt, in mehrere Bilder kleidet, weil es in kein einziges Bild paßt, willſt du der menſchlichen Schwäche dieſe unſchädliche Stüze nicht gönnen? Jede Gottesverehrung, die aus reiner Geſinnung fließt, iſt die wahre.

Septimius.

Und die Mythen und Mährchen, die in unſern Tempeln wiedertönen, was ſind die?

Theophranor.

Kinderſpiele der Phantaſie, denen man nur die rechte Auslegung geben muß, um ſie als unſchuldige Spiele dauern zu laſſen, bis ſie ſich von ſelbſt verlieren, wenn das heran wachſende Kind ſeine Puppen wegwirft. Iſt der Dank des Kindes, das ſeinem Vater die Hand küßt, weniger herzlich als die Speculation des Philoſophen, der die Gründe der Dankbarkeit prüft?

Septimius.

Du machſt Religioſität ganz zur Sache des Gefühls.

Theophranor.

Das iſt ſie und ſoll ſie ſeyn; und die Vernunft weiß ſo wenig als das Volk den Philoſophen ghen Dank, die ſie zur Sache des Verſtandes machen wollen. Auch das Volk unterſcheidet ſehr gut, was im Gefühle ſeiner Religioſität die Phantaſie, und was allein das Bewußtſeyn beſchäftigt. Es weiß es ſehr gut, daß die Götter alle Ungerechtigkeit ſtrafen, auch wenn ein Mythus ſagt, daß ſie ſelbſt Ungerechtigkeiten begehen. Wenn der Schlechte opfert, weil er ſich fürchtet, ſo opfert der Gute aus Pflicht und Dankbarkeit, und die Mythen und Mährchen, die der Zufall zuſammen geſponnen hat, überläßt man dem Zufalle, ohne durch ihre Deutung ſein Gewiſſen zu beunruhigen. Und gegen einen ſolchen Volksglauben ſollte ich mich auflehnen? Die Bildſäulen ſollte ich umwerfen, in denen ich den höchſten Geiſt ſelbſt als den Künſtler verehre, der durch menſchliche Kunſt ſolche Geſtalten ſchaffen konnte?

Septimius.

So iſt es doch wenigſtens deine Pflicht, jeder ſchädlichen Deutung zu wehren, die man in unſern Volksglauben legen kann!

Theophranor.

Dieſe Pflicht zu erfüllen iſt die Beſtimmung meines Amts. Den Volksglauben nicht mißverſtehen, das iſt Alles, was die Eingeweihten in Eleuſis lernen. — Was du aber, Lieber, nun noch von mir lernen könnteſt, wäre die Kunſt, dem Geiſte der höchſten Güte auch für dein Daſeyn im Stande der Menſchlichkeit freudiger als bisher zu danken. Dieſe Kunſt lernt man aber nicht durch Lehre. Deine Vernunft mit dem Schickſale zu verſöhnen, iſt mir, wie ich hoffe, geglückt; aber dein Herz wird darum nicht weniger das Bedürfniß einer andern Art von Verſöhnung fühlen. Wer Vieles verloren hat, muß wenigſtens Etwas wiederbekommen, um das Leben lieb zu gewinnen. An welche Freude, an welche Beſchäftigung wirſt du künftig dein Herz hängen, ſo lange du noch Menſch biſt.

Septimius.

An keine.

Theophranor.

Dann thäteſt du beſſer, du ſuchteſt ſogleich deine Zuflucht in einem andern Leben. Die Schulen unſerer Philoſophen zu vermehren, wirſt du nicht Luſt haben. Du biſt ein Römer, und gewöhnt zur Thätigkeit in der ſichtbaren ſo genannten Welt. Möchteſt du umkehren nach Rom und dich in die neue Ordnung fügen, die Julius Cäſar eingeführt hat?

Septimius.

Lieber jedem neuen Cäſar wie dem erſten den Weg nach der Unterwelt zeigen.

Theophranor.

Und was würde die Oberwelt dadurch gewinnen?

Septimius.

Nichts. Rom braucht einen Tyrannen, und der neue Cäſar mag leben. Aber ich bin keiner von ſeinen Knechten.

Theophranor.

Wenn du denn ein alter Römer biſt, möchteſt du nicht leben, wie deine Vorfahren lebten, wenn das Vaterland ſie nicht rief? Mehrere herrliche Landgüter, mit lieblichen Lorberwäldwäldchen umgeben, liegen hier um Eleuſis. Möchteſt du wohl in meiner Nachbarſchaft die Tugenden des Cincinnatus erneuern?

Septimius.

Ach! wenn ich nicht vor dem Ausbruche des zweyten Bürgerkrieges auf einem Landgute in Campanien gelebt hätte! freylich nur drey Monathe! aber an der Seite eines Weibes, die an Geiſt und Reiz eine Griechinn, und an Sitte eine Tochter Cato's war! — Laß mich herum irren in der Welt! Ich werde keine bleibende Stätte mehr finden.

Theophraner.

Auch dann nicht, wenn du deine Lucilia wiederfindeſt, die nicht, wie du glaubſt, im Sturme bey der Ueberfahrt nach Dyrrhachium ertrunken iſt?

Septimius.

Vater! Vater! Was ſagſt du? Bey allen Göttern! was weißt du?

Beſchluß.

Septimius hatte außer den verabredeten Belehrungsnächten keine Zuſammenkunft mit dem Oberprieſter gehabt. Er glaubte alſo auch nicht, daß dieſer von ſeinen Schickſalen mehr wüßte als er ihm in der erſten Belehrungsnacht mitgetheilt hatte. Seine Lucilia von ihm nennen zu hören, auf eine ſolche Art, bey einer ſolchen Gelegenheit, hatte er ſo wenig als einen Orakelſpruch aus ſeinem Munde erwartet. Er ſprang auf, ſah ſich um, faßte die Hand ſeines Lehrers und ſah ihm in's Auge mit dem Blicke eines Menſchen, der ſeine Beſonnenheit verloren hat. Theophraner bath ihn, nur einige Augenblicke allein in der Halle zu verweilen. Septimius lehnte ſich an eine Säule und ſtand ohne Bewegung. Noch ſah er ſtarr vor ſich hin, als das Licht, das auf Ein Mahl durch die Baumgänge glänzte, ihn an die erſte Nacht erinnerte, da ihm ein Opferknabe mit der Fackel den Weg zum Oberprieſter zeigte. Er erkannte den Knaben wieder, und zugleich an der Hand Theophraners eine weibliche

Ge

Geſtalt. Mehr konnte er nicht erkennen, als er nicht mehr zweifelte, wer dieſe Geſtalt war. Er ſtürzte ihr entgegen: und ſeine Lucilia lag ſo ſprachlos, wie er, in ſeinen Armen.

Es währte lange, ehe die Frage: „Wie iſt es möglich?“ den Oberprieſter, in deſſen Augen Freudenthränen ſtanden, zur Erklärung des natürlichen Wunders aufforderte. Endlich, als Septimius wieder aufmerken konnte, nahm Theophraner das Wort:

„Ich ſollte dich vielleicht um Verzeihung bitten, mein Sohn, daß ich dir acht Tage ein Glück vorenthalten habe, das, wie ich hoffe, nun auch dein Herz mit dem Schickſale verſöhnen wird. Aber du haſt noch vor wenigen Augenblicken gezweifelt, ob meine Liebe zur Wahrheit warm genug ſey. Nimm alſo, was du jezt fühlſt, als eine Widerlegung deines lezten Zweifels an. Deine ganze Lebensgeſchichte war mir bekannt, ehe du noch zu mir kamſt, um dich in unſre Geheimniſſe einweihen zu laſſen. Ich erfuhr bey Gelegenheit des Todes eines Mannes, deſſen

Nahme dich nicht mehr beunruhigen wird, daß deine Lucilia die ganze Zeit hindurch, da du ſie als verloren beweinteſt, ihre Treue gegen dich behauptet hatte gegen den Ehrloſen, der ſie dir bey Dyrrhachium durch den künſtlichſten Betrug entführte und dich mit der Nachricht von ihrem Tode täuſchte. Wie es möglich geweſen iſt, daß er ſie ſo lange vor dir verſtecken konnte, laß dir von ihr ſelbſt erzählen. Durch meine Veranſtaltung iſt ſie, ohne zu wiſſen, daß ſie dich hier ſchon antreffen würde, ſeit acht Tagen in Eleuſis. Hätteſt du ſie ſogleich nach ihrer Ankunft wiedergefunden, was meinſt du, mein Guter? Würdeſt du wohl in dieſer Nacht die lezte Lehre der Wahrheit mit freyer Aufmerkſamkeit angehört haben?" —

Das glückliche Paar wollte die Knie des Prieſters der Wahrheit umfaſſen. Er ſchloß ſie Beyde in ſeine Arme; und als auch er gefühlt hatte, was ihm ſeit dem Tode ſeines Sohnes eine fremde Empfindung geworden war, ließ er ſie ſanft los, und winkte einem Sclaven, der ihm mit dem Opferknaben gefolgt war, Beyde nach dem Landhauſe zu führen, das er ihnen zur Wohnung anboth.

Des folgenden Tages kam Septimius, dem Jupiter und allen Göttern zu opfern. Theophranor war Zeuge der innigſten Anbethung, die aus einem dankbaren Herzen quoll. „Aber nächſt der „Gottheit," ſagte er noch ein Mahl ſeinem Schüler, „achte nichts im Himmel und auf der „Erde ſo hoch, wie den Spiegel der Gottheit in „deinem Bewußtſeyn, die Vernunft!"

Unter den Hymnen, die bey dem Dankfeſte des Septimius geſungen wurden, war ein Lobgeſang an die Vernunft, oder das Lied der Eingeweihten, wie Theophranor es nannte. Wir wollen es mit ihm ſo nennen, da niemand, er mag eingeweiht ſeyn in welches beſondere Geheimniß er will, wenn er anders die Vernunft ehrt, durch die er ein Menſch iſt, Bedenken tragen kann, es in jedem Tempel zu ſingen.

Das Lied der Eingeweihten.

Weſen, die ihr Göttlichkeit im Bilde,
Gottheit im Gedanken faßt!
Kniet, entlaſtet von des Wahnes Lehren,
Kniet, Vernunft, die Himmliſche, zu ehren,
Dankend hin vor ihrem Lichtpallaſt!

Verſtumme, wer die Königinn der Freude
Tyranninn ſchilt!
Des Klüglers hochgethürmtes Schlußgebäude
Verbirgt uns nicht der Göttinn Sonnenbild.
Der Göttinn Tempel ruht auf des Bewußtſeyns
Feſte.
Nur ſeines Schattens Deutung heißt Syſtem.
Um jede Menſchenſtirn ſchlingt ſie, die Erſte,
Beſte,
Des Geiſteradels Diadem.

Lehrer, lernt euch ſelbſt verſtehen!
Ueber uns ſind Sternenböden,
Und wir wiſſen, daß wir ſind.
Dir, Vernunft, gebührt der Preis der Freuden,
Wo ſich Licht und Schatten ewig ſcheiden,
Und in Uns der beſſre Tag beginnt.

Auf offnem Meere ſtürmender Gefühle,
Wer biethet da dem Sinkenden die Hand?
Wer lenkt das Steuer nach dem lezten Ziele,
Wenn blinde Kraft umſonſt die Segel ſpannt?
Mit Blumen, die ich heute pflücke,
Wird morgen man vielleicht mein Grab beſtreu'n.
Was dir, Vernunft, genügt in Einem Augenblicke,
Wird gut auch nach Aeonen ſeyn.

Süßes Bild des beſſern Tages,
Leitend ſchwebſt du vor uns hin!
Wenn des Lebens Stüzen ſinken,
Danken wir der Hoffnung Winken
Dir, Vernunft! Erretterinn!

Du leiteſt des Gedankens freyen Lauf;
Du, Mächtige! du giebſt Gefühlen Flügel.
Du drückſt der Wahrheit unverborgtes Siegel
Des Herzens hoher Ahndung auf.
Des Wahren Wiederſtrahl erſcheint durch dich im Schönen.
Im Bilderall entdeckſt du eine Welt,
Wie Orpheus Kunſt ein Nichts von tauſend irren Tönen
In Eine Harmonie geſellt.

Wenn von der Nacht des Augenblicks umgeben
Der Geiſt im Sinnenthal gefangen liegt;
Wer giebt ihm Kraft, ſich Himmel an zu heben?
Wer ſagt ihm, wie die Zukunft kommt und ſiegt?
Vernunft, du löſeſt ſeine Bande.
Du ſprengſt der Möglichkeit verſchloßnes Thor;
Und aus dem Dunkel ſteigt im leuchtenden Gewande
Der Glaube, wie ein Gott, empor.

Weſen, die ihr Göttlichkeit im Bilde,
Gottheit im Gedanken faßt!
Kniet, entlaſtet von des Wahnes Lehren,
Kniet, Vernunft, die Himmliſche, zu ehren,
Dankend hin vor ihrem Lichtpallaſt!

Nachſchrift an Euthyphron.

In der Zuſchrift verſprach ich dir, lieber Freund der reinen Wahrheit, eine Art von Erläuterung über den Zuſammenhang und die Verſchiedenheit der Kantiſchen Lehre und der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters. Eine ſolche Erläuterung bin ich dir und Andern, denen daran gelegen ſeyn möchte, aus mehr als Einem Grunde zu geben ſchuldig. Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters iſt die einzige, gegen welche meine Vernunft nichts zu erinnern findet. Damit nun allen Irrungen ſo viel als möglich vorgebauet werde, möchte ich gern Alles, was ich im Nahmen Theophranors allein zu verantworten habe, kurz zuſammen ordnen. Einwendungen dagegen könnten ſonſt durch Mißverſtand der Unkundigen das Kantiſche Syſtem mittreffen. Ferner. Ich ſagte dir, daß du in dieſem Buche keinen Saz finden würdeſt, der der Kantiſchen Lehre widerſpräche. Damit aber habe ich keinesweges ſagen wollen, daß du auch keinen Saz darin finden würdeſt, der einem Säze des Kantiſchen Syſtems widerſpräche. Was ich Lehre nenne, iſt das Reſultat des Syſtems; der lezte Gewinn der Wahrheit, nicht die Methode der Prüfung, und noch weniger die Verflechtung mancher Nebenſäze, deren Richtigkeit bezweifelt werden kann, mit den unbezweifelbaren Hauptſäzen, auf denen das Gebäude der Wahrheit ruht. Es iſt gar wohl möglich, ein Syſtem, dem man zu widerſprechen ſcheint, gerade dadurch zu befeſtigen, daß man einigen Säzen deſſelben widerſpricht, ſo wie es gar wohl möglich iſt und gar oft geſchieht, daß jemand ſeiner eignen Sache ſchadet. Ich bin überzeugt, — warum ſollte ich es nicht laut ſagen? — daß durch die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft eine bleibende Reformation der menſchlichen Denkart zu Stande gebracht und die große Frage: „Was iſt Wahrheit?“ zum erſten Mahle zur Befriedigung der Vernunft beantwortet worden iſt. Aber eben ſo überzeugt bin ich, daß einige Säze im Kantiſchen Syſteme, nahmentlich im practiſchen Theile, noch Reſultate eben der ältern Denkart ſind, die reformirt werden ſoll, und daß dieſe Säze eben dem Syſteme ſchaden, zu deſſen Begründung ſie zu Hülfe genommen werden. Der vereinigten Stimme aller frey geſinnten Denker, die einander verſtehen, nicht einem Einzelnen unter ihnen, geziemt es, darüber den Ausſpruch zu thun. Was unter folgenden Nummern zuſammen gefaßt iſt, prüfe als mein Votum, und gieb mir dafür das deine.

1. Die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft widerlegt, wie die Lehre Theophranors, den problematiſchen Idealismus; aber ſie geſteht nicht, wenigſtens nicht ausdrücklich, ein, daß die Unmöglichkeit einer *problematiſchen Metaphyſik* auf jener Widerlegung beruht. Dieſes behauptet Theophranor. Deßwegen ſtellt er einen Grundſaz an die Spize ſeines Syſtems, der in der Kantiſchen Vernunft-Kritik nur das Anſehen einer Einſchaltung hat. Iſt der ganze Inhalt alles menſchlichen Wiſſens vielleicht nichts weiter als ein Spiel der menſchlichen Vorſtellungskraft, die ſich nur mit ſich ſelbſt beſchäftigt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum ich der *reinen* Vernunft, die nach Leibniziſcher Lehre Schlüſſe aus leeren Begriffen zieht, nicht we-

nigſtens eben ſo viel trauen ſoll wie der empiriſchen Vernunft, die ſich mit leeren Bildern, dem Stoffe der Erfahrung, beſchäftigt; dann iſt der ganze Streit über ſubjectives und objectives Denken und Wiſſen ein Schulſtreit, wobey die Vernunft als Richterinn über das Weſen der Welt nichts gewinnt und nichts verliert; dann iſt Philoſophie, ſie mag von wirklichen Gefühlen oder von leeren Kategorien ausgehen, und ſo oder anders ſyſtematiſiren, im Grunde doch nichts mehr und nichts weniger als — ein Gedankentraum. Ob's dann wohl die Mühe belohnt, ſo mühſam zu träumen, ſage dir ſelbſt. Da hinaus aber laufen alle Argumentationen des abſoluten Skepticismus, zu welchem die bedrängte Metaphyſik jezt, — ſeltſam genug! — ihre lezte Zuflucht nimmt. Die lehrreichen Aphoriſmen des ſcharfſinnigen Hrn. Platner mögen

gen dich davon überzeugen. Aber zum Glücke hat es mit der Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Welt außer uns keine Noth, wenn man nicht alles objective Fühlen für eine Inſpiration der Gottheit zu halten Luſt hat. Das Bewußtſeyn iſt der letzte Grund aller Ueberzeugung; alſo freylich ein ſubjectiver Grund: aber indem ich mir meines ſubjectiven Seyns bewußt bin, bin ich doch nicht Ein Mahl in mir und Ein Mahl außer mir; meine Empfänglichkeit iſt nicht Eins mit meiner Kraft; und ſo gewiß ich mir einer Selbſtkraft, des Willens, bewußt und in dieſem Bewußtſeyn ein *actives*, (practiſches,) Weſen bin, ſo gewiß verhalte ich mich in jedem Zuſtande des Erkennens *paſſiv*. Mein Ich wird afficirt durch Sinnengefühl und afficirt ſich ſelbſt nicht anders als durch Wollen. Selbſt wenn ich träume, afficire ich mich nicht ſelbſt. Phantaſie und Gedächtniß erneuern die Eindrücke der Wirklichkeit, wenn die angeſchlagenen Saiten des menſchlichen Senſoriums nachzittern und ſelbſt an einander ſchlagen. — Von dieſer Seite unterſcheidet ſich die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters durch die Gründung des Syſteme.

2. In der Kantiſchen Vernunft-Kritik iſt durch die Claſſification der Bedingungen des Denkens der Grund zu der Theorie des Vorſtellungsvermögens gelegt, durch die ſich Hr. Reinhold einen bleibenden Nahmen erworben hat. Nicht als Einwurf gegen dieſe Theorie, nur um zu verhüthen, daß der Mißverſtändniſſe nicht ohne Noth noch mehrere werden, iſt in der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters der Nahme Vorſtellung nicht als oberſter Claſſennahme aller activen und paſſiven Zuſtände des Bewußtſeyns aufge-

ſtellt. Philoſophie und Sprache vereinigen ſich in folgender Anordnung der Begriffe, die zu einem Syſteme objectiver Wahrheit führen. Der Grundbegriff alles Denkens iſt Ich. Ich bin Ich in meinem Bewußtſeyn. Mein Bewußtſeyn iſt mehrerer Zuſtände fähig. Alle Zuſtände, deren ich mir bewußt bin, ſind Zuſtände des Handelns oder des Leidens. In jedem Zuſtande des Leidens bin ich mir bewußt, daß ich etwas erkenne oder erkannt habe. Ein Zuſtand, in welchem Erkenntniß iſt, heißt, in ſo fern in ihm Erkenntniß iſt, d. h., in ſo fern die Einwirkung der Welt in meinem Bewußtſeyn einen Theil der Welt vorſtellt, eine Vorſtellung. Vorſtellung iſt alſo im Syſteme des Eleuſiniſchen Prieſters jedes mögliche Object des Denkens, in ſo fern ich es als etwas Wirkliches außer mir in

Raum und Zeit, oder als etwas Gleichſam-wirkliches, (wie Raum und Zeit ſelbſt,) erkenne oder auch nur denke. Die formalen Grundbegriffe des Denkens, (Kategorien,) ſind alſo urſprünglich keine Vorſtellungen, und werden es nur durch intellectuelle Umwandlung in Gedankenweſen, (Noumene.) Alle Gefühle der Freude und des Schmerzes, alle Triebe, alle Modificationen der Liebe und des Haſſes ſind keine Vorſtellungen. Aber jeder mögliche ſubjective Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns iſt nur durch objectiven Bezug auf eine Vorſtellung möglich.

3. Die Scheidung des allgemeinen objectiven Denkens vom Beurtheilen wirklicher Objecte, iſt die Aufgabe der tranſcendentalen Analytik im Kantiſchen Syſteme. Es kam darauf an, die Denkgeſeze des Verſtandes in der Form höchſter und durch ſich ſelbſt gültiger

Grundſäze zu entdecken. Dieſe Entdeckung iſt dem Erfinder der wiſſenſchaftlichen Vernunft-Critik ſo geglückt, daß ſelbſt ſeine Gegner wenigſtens die ſyſtematiſche Einheit der tranſcendentalen Analytik bewundern, wenn ſie gleich die Einſchränkung der entdeckten Denkgeſeze auf den Erfahrungsgebrauch ſich nicht wollen gefallen laſſen. Aber der Weg, auf welchem uns die tranſcendentale Analytik im Kantiſchen Syſteme zu der großen Entdeckung führt, iſt ſo ſchmal und ſo rauh, daß er ſelbſt in der philoſophiſchen Welt ſchwerlich je zur Heeresſtraße wird gebahnt werden können. Noch bis dieſen Tag haben die ſcharfſinnigſten Gegner des Kantiſchen Syſtems die Theorie der reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien, durch die alles menſchliche Denken möglich wird, ganz falſch gefaßt, und, wie noch neuerlich Hr. Platner, Regelbegriffe mit Claſſenbegriffen verwechſelt. Auch iſt es kaum begreiflich, wie man die Unumſtößlichkeit der Lehre, daß ſich durch bloßes, (formales,) Denken keine Einſicht gewinnen läßt, bezweifeln kann, wenn man jene Theorie richtig gefaßt hat. In der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters findeſt du die Wahrheit der Kantiſchen Analytik auf einem Wege bewieſen, der zwar auch nicht mit Roſen beſtreuet, aber doch weniger rauh als der Kantiſche, und zugleich kürzer iſt. Statt die Kategorien in den möglichen Urtheilsformen aufzuſuchen, und dann wieder die Urtheilsformen mit den Kategorien als höchſte Grundſäze des reinen und auf Erfahrung beſchränkten Verſtandes aufzuſtellen, wobey dann immer noch die beſtimmte Zahl der Kategorien einer fortwährenden Anfechtung ausgeſezt bleibt, geht, wie du geſehen haſt, Theophranor gerade auf's Ziel, auf die Grundſäze ſelbſt, ohne die Begriffe, die ſich mit den Grundſäzen zugleich finden müſſen, vorher zu analyſiren oder zu deduciren, und beweiſet, daß es nicht mehr als zwölf reine Verſtandesſäze giebt, ohne die wir gar nicht denken, und mit denen wir über die Erfahrung hinaus kein objectiv-erweisliches Urtheil fällen können. Dies iſt der Inhalt der vierten Nacht. Bey dieſer neuen Grenzberichtigung der Autorität des Verſtandes entdeckt ſich aber, wenn anders Theophraner nicht fehl gegriffen hat, im Kantiſchen Syſteme eine Lücke. Sollen nämlich die reinen Verſtandesgrundſäze mit den reinen Verſtandesbegriffen zuſammen fallen, wie es nothwendig iſt, wenn beyde uns als Denkgeſeze a priori mit der Denkkraft gegeben ſind, ſo müſſen der Grundſäze gerade ſo viel als der Stammbegriffe ſeyn, und die Regel der Quantität, wie ſie im Kantiſchen

ſchen Syſteme heißt, darf nicht zu Hülfe genommen werden, einen reinen Grundſaz der Qualität aufzuſtellen. Nach der Kantiſchen Analytik trifft aber die Zahl der Kategorien der Quantität mit den Axiomen der Anſchauung, die in der Mathematik aufgeſucht werden müſſen, nicht zu; keiner von den drey Begriffen der Einheit, Vielheit und Allheit findet ſich in dem als Princip aller geometriſchen Axiome aufgeſtellten Grundſaze; und noch weniger läßt ſich begreifen, wie der mathematiſch-logiſche Saz, daß alles Reale in den Erſcheinungen einen Grad hat, die Stelle eines rein-logiſchen Denkgeſezes der Qualität vertreten könne. — Alle dieſe Bedenklichkeiten fallen weg, wenn die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters die wahre iſt. Nach dieſer Lehre giebt es der Denkgeſeze gerade zwölf, und dieſe zwölf Denkgeſeze, von denen die der Quantität nur der Kürze wegen in Einen Grundſaz gezogen ſind, treffen auf das genaueſte zuſammen mit den zwölf von Kant entdeckten Kategorien. — Sollte dir an einer ausführlichern Entwickelung dieſer Gedanken gelegen ſeyn, ſo gebiethe über meinen guten Willen, und ich werde dir auf alle Zweifel antworten, ſo bald ich einen günſtigen Augenblick gewinnen kann.

4. Nach dem Kantiſchen Syſteme wie nach der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters iſt der Grundſaz der Cauſalität, wodurch wir Urſachen und Wirkungen zuſammen knüpfen, ein Denkgeſez, das uns nicht zu Schlüſſen auf das Daſeyn von Objecten jenſeits der Erfahrung berechtigt. Nun trifft aber der Begriff einer *Urſache* im Erfahrungsgebrauche zuſammen mit dem Begriffe einer *Kraft*. Fragt ſich: ſind beyde Begriffe überall und in

jeder Beziehung Eins? Theophraner antwortet: Nein. Durch die Kategorie der Urſache denke ich mir in der Reihe der Erſcheinungen jede Erſcheinung nothwendig entſtehend aus einer andern. Den Begriff der Entſtehung habe ich gefunden, indem ich mir die vorüber ſchwindende Erſcheinung nach der Kategorie des Seyns als Subſtanz denke. So wie ich aber in einem ganz andern Sinne ſage: „Ich bin", als: „die Erſcheinung iſt", ſo druckt auch der Begriff einer einwirkenden Kraft, die in meinem Bewußtſeyn meinen Zuſtand verändert, ganz etwas anderes aus als der Begriff einer hervor bringenden oder Daſeyn wirkenden Kraft, die ich in der Beurtheilung des Zuſammenhanges der Erſcheinungen denke. Die hervor bringende Kraft iſt die Kategorie der Cauſalität, die ich in die Folge der Erſcheinungen hinein denke, und aus welcher Leibniz ſeinen Saz des zureichenden Grundes entwickelte. In dieſem Sinne iſt die Gottheit nach dem Leibnizischen Syſteme die lezte Urſache Alles deſſen, was iſt; eine ſchaffende Kraft. In dieſem Sinne verſchwindet aber die Cauſalität ſelbſt im Leibnizischen Syſteme bey der Beurtheilung der Naturkräfte. Denn wenn die Welt ein Mahl erſchaffen iſt, so bringen die Naturkräfte nicht einander hervor. Sie wirken nur auf und in einander. Wenn Leibniz aus dem Saze des zureichenden Grundes die Nothwendigkeit einer lezten Urſache und die Wirklichkeit eines höchſten Weſens demonſtrirt, ſo ſchließt er von Wirkungen auf Daſeyn. Wenn er aber aus demſelben Saze demonſtrirt, daß jede Begebenheit in der ein Mahl erſchaffenen Welt nach nothwendigen Geſezen erfolgt, ſo ſchließt er vom Daſeyn auf Veränderung des

Vorhandenen. Ungleichartiger können denn doch zwey Schlüſſe nicht ſeyn. Und doch überſieht man ihre Ungleichartigkeit auch nach dem Kantiſchen Syſteme, wenn man die Begriffe von hervor bringenden und einwirkenden Kräften verwechſelt. Jene allein haben bloß ſubjective oder tranſcendentale Realität, die ich in meinen Gedanken nach der Kategorie der Cauſalität ſeze, die aber auch mit der Kategorie der Cauſalität zu nichts werden, wenn der Begriff des Daſeyns nicht auf ein Factum trifft. Daſſelbe aber kann ich unmöglich von einwirkenden Kräften behaupten, deren nothwendigen Zuſammenhang ich freylich durch kein Denkgeſez demonſtriren darf, deren Daſeyn mir aber mit dem Factum jedes Eindrucks gegeben iſt. So gewiß da etwas iſt, es ſey was es wolle, wo etwas auf mich wirkt, ſo gewiß wirkt es auch auf mich und verändert meinen Zuſtand, wenn ich gleich nicht weiß, wie. Es kann alſo auf mich wirken; und in ſo fern denke ich es mir als Kraft, weil ich keinen andern Verkettungsbegriff für wirkliche Veränderungen habe. So giebt es Weltkräfte außer mir und Kraft der Freyheit in mir, die ich aber beyde nur mit Factis, jene mit dem Factum des Eindrucks, dieſe mit dem Factum des Wollens, als gegeben anerkennen muß und durchaus nicht anders beurtheilen kann als in ihren Wirkungen.

5. Am weiteſten entfernt ſich die Lehre Theophranors von dem Kantiſchen Syſteme in der philoſophiſchen Beſtimmung der Willenskraft. Nach der Kantiſchen Kritik der practiſchen Vernunft wird der Seele ein Begehrungsvermögen beygelegt, das, in ſo fern es eigennüzig und auf Wohlſeyn gerichtet

tet iſt, ſich als Trieb der Selbſtliebe, in ſo fern es aber uneigennützig und bloß auf's Gute gerichtet iſt, als Wille äußern ſoll. Wer ein ſolches Begehrungsvermögen in ſeinem Bewußtſeyn anerkennt, der wird Mühe haben, den Begriff der Willensfreyheit vor der Vernunft zu retten und am Ende dahin kommen, die Kraft der Freyheit als etwas von der Willenskraft Verſchiedenes zu denken, wozu er doch von ſeinem Bewußtſeyn ſchwerlich berechtigt werden wird. Der neueſte Streit der beyden trefflichen Denker Reinhold und Schmidt, zweyer ſo thätigen Vertheidiger des Kantiſchen Syſtems, mag dir beweiſen, wie wenig Hoffnung iſt, daß die Kritik der practiſchen Vernunft auch über dieſen Punct die unbefangenen Verehrer der Wahrheit vereinigen werde. Prüfe alſo die Willenslehre des Eleuſiniſchen Prieſters, nach wel-

Ordnung der Natur nicht widerſpricht, und mißbilligen, d. h., unvernünftig finden, was ihr widerſpricht. Durch das moraliſche Geſez wird nur eine moraliſche Billigung möglich, an welche die natürliche nicht gebunden ſeyn würde, wenn wir nicht das moraliſche Geſez höher achteten als alle Naturgeſeze. — Uebrigens iſt es, im Vorbeygehen geſagt, durchaus nothwendig, wenn man dem allgemeinen Menſchenverſtande die Wahrheit des höchſten Geſezes, auch in der Kantiſchen Formel ausgedruckt, als ein Factum des Bewußtſeyns beweiſen will, daß man die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit einer Handlung im gegebenen Falle zuerſt unter die ſubalternen Formeln bringe: „Sey gerecht!“ und: „Hilf dem, wer Hülfe bedarf.“ Daß Gerechtigkeit und Hülfleiſtung durch das Bewußtſeyn apodictiſch gebothen werden, erkennt ſogar ein Kind an. Will man ſich aber dieſer Mühe überheben und jede Handlung unmittelbar an der höchſten Formel probiren, ſo läuft man Gefahr, die Antwort zu erhalten: „Ich bin mir eines ſolchen Geſezes nicht bewußt;“ und was ſchlimmer iſt, man verläuft ſich in ein Labyrinth von Subtilitäten, wo uns die Wahrheit des Geſezes ſelbſt verdächtig wird. Ich frage einen Richter, der ſich beſtechen läßt: „Kannſt du wollen, (billigen,) daß Beſtechung „Princip einer allgemeinen Geſezgebung werde?“ — „Warum nicht?“ wird der ungerechte Richter antworten. „Ich nehme die „Welt, wie ſie iſt. Wenn ich ſelbſt in den „Fall kommen ſollte, in meiner eignen Sache „das Recht erkaufen zu müſſen, ſo bin auch ich „zur Beſtechung erbötig; und verliere ich dennoch, weil mein Gegner mehr giebt als ich,

„ſo halte ich mich als Richter ſchadlos, wenn „ich mich ſelbſt beſtechen laſſe, und denke, „daß auch der Klügſte ſich ein Mahl verrechnen kann.“ — Frage ich ihn aber: „Kannſt „du wollen, daß Ungerechtigkeit überhaupt „Princip einer allgemeinen Geſezgebung werde?“ ſo müßte er verrückt ſeyn oder begreifen, daß er bald außer Stand geſezt werden würde, ſelbſt ungerecht zu ſeyn, wenn jedermann ſich jede Art von Ungerechtigkeit gegen ſein Gut, ſeine Ehre, ſeine Freyheit und ſelbſt gegen ſein Leben erlauben wollte. — Hat man die ſo weſentlich verſchiedenen Pflichten der Gerechtigkeit und Hülfleiſtung vor dem Verſtande gehörig geſchieden, dann erſt wird es auch zur Genüge klar, warum nur die Gerechtigkeit als eine Pflicht, die vom angebohrnen Vernunftrechte ausgeht, keine Ausnahme leidet und von Zeit und Umſtänden unabhängig iſt. Die Pflicht der Hülfleiſtung aber bleibt, auch nach der Kantiſchen Formel, an Zeit und Umſtände und an ſubjective Einſicht gebunden. Denn Allen kann Einer nicht helfen, und jeder bedarf einer eignen Art von Hülfe, wenn ihm ernſtlich geholfen werden ſoll. Da gehört alſo der empiriſche Zuſaz: „Unter gleichen „Umſtänden“, nothwendig mit in die Formel des Geſezes, oder ich müßte z. E. für unrecht erklären, daß der Arzt einem Patienten zur Stärkung Tokaier Wein verordnet. Denn wenn allen Patienten Tokaier verordnet werden ſollte, ſo bald er ihnen zuträglich iſt, ſo würden alle Weinberge um Tokai nicht ſo viel liefern können, daß jeder nur einen Tropfen erhielte. — Deßwegen giebt es denn auch beſondere Pflichten für jedes Alter, jeden Stand und jedes beſondere Lebensverhältniß. Die Gerechtigkeit allein iſt immer eine und dieſelbe Pflicht für Alle. — Ferner hüthe man ſich ja, dem Begriffe der Hülfleiſtung den zweydeutigen Begriff der Wohlthätigkeit zu ſubſtituiren. Denn daß ein Anderer mir, wenn ich ſeine Dienſte gar nicht verlange, nach ſeiner Einſicht, (denn anders iſt es doch nicht möglich,) wohlzuthun, d. h., mein Glück zu befördern ſuche, dieſes unglückſelige Princip der Glückſeligmacherey hat denn doch noch wohl kein Vernünftiger im Ernſte gebilligt.

7. Mit dem Begriffe der Billigung in der Formel des höchſten Geſezes, wie es Theophranor ausdruckt, hängt das Criterium der Anwendung dieſes Geſezes zuſammen. Hier wünſchte ich, wenn ja einmahl polemiſirt ſeyn ſoll, mehr Raum zu haben, als mir in dieſen Anhangsblättern offen gelaſſen

ſen iſt, um durch eine Reihe von Beyſpielen zu zeigen, wie verlaſſen die practiſche Vernunft da ſteht, wenn ſie die Anwendbarkeit des moraliſchen Geſezes an dem ſpeculativen Begriffe des Widerſpruchs erproben ſoll. Denn weiter iſt es doch nichts, wenn ich frage: „Woran ſoll ich denn erkennen, ob ich wollen kann, daß eine Maxime Princip einer „allgemeinen Geſezgebung werde?“ und zur Antwort erhalte: „Daran, daß ſie ſich ſelbſt „nicht widerſpricht.“ Auf keine andere Antwort aber gründen ſich die Beweiſe, daß z. E. Veruntreuung eines Depoſitums, falſches Zeugniß, Bundbrüchigkeit u. ſ. w. deßwegen dem moraliſchen Geſeze entgegen ſey, weil es dann, wenn jedermann ein Depoſitum veruntreuen wollte, gar kein Depoſitum geben würde; weil ein falſches Zeugniß gar kein Zeugniß, ein Vertrag, den ich willkührlich brechen kann, gar kein Vertrag iſt, u. ſ. w. Warum ſoll ich denn wollen, daß es Depoſita, Zeugniſſe und Verträge gebe? Dieſe Frage beantwortet mir denn doch der Saz des Widerſpruchs nicht. Denn ein eigennüziger und geſcheuter Menſch, der die Welt nimmt, wie ſie iſt, fragt viel darnach, ob ſeine Maximen ſich widerſprechen oder nicht. Seine einzige Maxime, der er nie untreu wird, iſt, den Augenblick zu benuzen und ſeine geſchmeidige Weichheit dem Zufalle anzupaſſen, dem wir alle unterworfen ſind. Er wird im Ganzen wollen, daß es Depoſita, Zeugniſſe und Verträge gebe; aber er wird ſich die Freyheit nehmen, Ausnahmen von der Regel zu machen, wo er es zuträglich finden wird; und wer ihm das Widerſprechende ſeiner Handlungsart vorhalten will, den wird er mit der ſehr natürlichen Antwort zurecht weiſen, daß die Natur ſelbſt Ausnahmen von ihren Regeln macht. Man mag ſich drehen und wenden, wie man will; der Grund, warum ich wollen kann, daß eine Maxime Princip einer allgemeinen Geſezgebung werde, läßt ſich nicht im logiſchen Widerſpruche einer entgegen geſezten Maxime entdecken. Mein Gefühl muß mir ſagen, was ich bedarf; und wenn ich dieſes weiß, dann erſt kann ich finden, wie mir zu Muthe ſeyn würde, wenn eine Maxime allgemein, folglich auch gegen mich befolgt würde. Das Gefühl meiner Bedürfniſſe macht die Anwendung des moraliſchen Geſezes möglich. In ihm allein findet die Vernunft nicht das Motiv einer rechtmäßigen Handlung, wohl aber das Criterium ihrer Rechtmäßigkeit nach dem Geſeze, wenn gleich das Geſez ſelbſt a priori gegeben iſt. Auf dieſes empiriſche und einzig-mögliche

che Criterium laufen auch, wenn es zum Treffen kommt, alle Verſucke, den Saz des Widerſpruchs als ein Criterium a priori zu verfechten, am Ende hinaus, oder man verläuft ſich, wie der tiefſinnige und gegen die Selbſttäuſchung wie Carteſius gegen den böſen Feind ankämpfende Herr **Moſes Maimon**, aus der Moral in die Logik und räſonnirt die ganze Majeſtät des höchſten Geſezes weg, indem man den kategoriſchen Imperativ in einem Vernunftbedürfniſſe findet, das den vernünftigen Menſchen nöthigt oder veranlaßt, mit ſich ſelbſt überein ſtimmend zu handeln und die allgemeinere Maxime der minder allgemeinen vorzuziehen. Nun liegt aber dem glücklichen Thoren gar nicht daran, vernünftig zu ſeyn; und es iſt noch eine Frage, ob der Starrkopf, der ſich ein unſchädliches Vergnügen verſagt, nur um mit ſich ſelbſt überein zu ſtimmen, nicht der größere Thor iſt. Daß es ein unbedingtes Geboth des Bewußtſeyns ſey, mit ſich ſelbſt überein ſtimmend zu handeln, wäre dann die lezte Ausflucht der Logo-Moraliſten. Aber auch damit iſt nichts geſagt. Denn wenn mir a priori nichts weiter gebothen iſt, als: „Handle überein ſtimmend mit dir ſelbſt!“, ſo fragt ſich immer noch: Wie handle ich denn überein ſtimmend mit mir ſelbſt? Und das thue ich doch, ſo oft ich eine Maxime, gleich viel welche, wenn ſie nur nach meiner Einſicht für mich die klügſte Maxime iſt, ſtrenge befolge. Ein conſequenter Böſewicht wäre dann ein beſſerer Menſch als ein Mann von gutem Willen, der aber nicht Kraft genug hat, immer conſequent zu handeln. — Unterdeß läßt ſich, wenn es nur aufs dialectiſche Fechten angeſehen iſt, die Sache der Logo-Moraliſten lange vertheidigen. Denn da der lezte

Grund aller moraliſchen Billigung kein anderer iſt, als die Ueberzeugung, daß man eine Handlungsart oder Handlungsregel *überhaupt* billigen kann, ſo ſcheint es, als ob *der allgemeine Begriff* der beurtheilten Handlung das Criterium ihrer Uebereinſtimmung mit dem höchſten Geſeze logiſch enthielte, da uns doch dieſes Criterium urſprünglich empiriſch mit unſern Bedürfniſſen gegeben iſt, indem wir gewiſſe Handlungsarten und Handlungsregeln nur deſwegen überhaupt nicht billigen können, weil wir ſonſt billigen müßten, daß ſie auch *gegen uns* geltend gemacht würden. — Noch ein Mahl. Verwechſele nicht das höchſte Geſez ſelbſt mit dem Criterium ſeiner Anwendung! Daß uns jenes a priori mit der Vernunft gegeben iſt, lehret der Eleuſiniſche Prieſter wie der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft.

8. Noch ein Reſultat der Beſtimmung des Willensbegriffs nach der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters iſt die Ausdehnung der Freyheit nicht nur auf jedes moraliſche, ſondern überhaupt auf jedes vernünftige und beſonnene Handeln.

9. Wenig Eingang möchte wohl bey denen, die nichts dem Bewußtſeyn Selbſteignes anerkennen als ſo genannte *kalte* Vernunft, die Behauptung finden, daß das Gefühl der Liebe mit dem Gefühle der Freyheit in Eine Claſſe gehört, eine Selbſtwirkung unſers Weſens iſt, und von Sympathie und allen empiriſchen Zuſtänden in ſeiner urſprünglichen Reinheit ſo verſchieden iſt, wie das moraliſche Geſez von den Geſezen der Noth und des Nuzens, mit denen es doch gewöhnlich zuſammen trifft. Im Kantiſchen Syſteme wird jede Art von Liebe, die etwas anderes bedeu-

ten ſoll als willigen Gehorſam gegen das höchſte Geſez, alſo auch Freundſchaft und jede Empfindung, die uns des Wunſches fähig macht, unſer Daſeyn für das Daſeyn eines andern fühlenden Weſens hinzugeben, mit dem bedenklichen Nahmen pathologiſche Liebe bezeichnet und ſo gewiſſer Maßen den Krankheiten beygezählt, an denen wir als moraliſche Weſen im großen Hoſpital der Sinnlichkeit laboriren. Damit ſtimmt nun freylich Theophranors Lehre, die er in der neunten Nacht vorträgt, durchaus nicht überein; und wer in dieſer Lehre auf den erſten Blick nichts weiter als eine, vielleicht gar ſentimentaliſche Empfindungs-Subtilität findet, hat große Autoritäten für ſich. An großen Autoritäten fehlt es indeß auch der alten Metaphyſik nicht, nach welcher die Kantiſche Theorie der Kategorien auf eine dialectiſche Verſtandes-Subtilität hinaus läuft. Und ein Buch, das für die Geſchichte des menſchlichen Herzens etwas Aehnliches wäre, wie die Kantiſche Vernunft-Kritik für die Geſchichte des menſchlichen Verſtandes iſt, gehört zu den Büchern, die wir vielleicht vom neunzehnten Jahrhundert zu erwarten haben.

10. Merklich genug unterſcheidet ſich endlich auch die Glaubenslehre Theophranors von der Kantiſchen, aber mehr in der Ausführung als in den Grund-Ideen. Die Idee einer beſten Welt, nicht in Leibniziſch-metaphyſiſchem, ſondern in moraliſchem Sinne, wie Theophranor ſie aufſtellt, trifft urſprünglich genau zuſammen mit der Idee des höchſten Gutes, die du in der Kritik der practiſchen Vernunft beſtimmt und ausgeführt findeſt. Denn eine beſte Welt iſt keine andere als die, in welcher das höchſte Gut wirklich iſt. Auch iſt

es der Widerſpruch zwiſchen Glück und Verdienſt im Sinnenleben, was den Glauben an eine beſte Welt, wo das höchſte Gut realiſirt wird, nach beyden Syſtemen im menſchlichen Gemüthe veranlaßt. Nur wird dieſer Widerſpruch von dem Eleuſiniſchen Prieſter nicht in einer beſondern Formel des höchſten Geſetzes gefunden. Wenn die Vernunft zu einem endlichen Weſen ſpricht: Realiſire das höchſte Gut! ſo kann das doch nichts weiter heißen als: „Befördere es nach deinen Kräften!“ Denn es überhaupt und im Ganzen wirklich zu machen, iſt nur einem unendlichen und unbeſchränkten Geiſte möglich. Das höchſte Gut befördern kann ich aber ſchon in dieſem Sinnenleben durch Gehorſam gegen das reine Vernunftgeſetz, ſo oft ich einem Menſchen, der ein beſſeres Schickſal verdient hat, die Laſt des Lebens erleichtere. Eine Antinomie der Vernunft, die daraus entſtehen ſoll, daß die Vernunft ein Geſez giebt, deſſen Erfüllung ſie für unmöglich erklärt, läßt ſich alſo nicht anders als in dem Sinne des Eleuſiniſchen Prieſters behaupten, wenn man ſich das reine Vernunftgeſez denkt als das Geſez einer beſſern Welt, das im Ganzen erfüllt wird; denn im Einzelnen kann es nie, unter keiner Bedingung, von einem beſchränkten Weſen ſo wenig in einem künftigen wie in dieſem Leben erfüllt werden. Die Vernunft widerſpricht ſich nicht dadurch, daß ſie dem Menſchen zumuthet, was auch ein Engel nicht leiſten kann, ſondern dadurch, daß ſie die erkennbare Ordnung der Natur nicht in Harmonie bringen kann mit einer Weltordnung, die ſie dem höchſten Geſeze gemäß denkt. Die Vernunft als practiſche Vernunft widerſpricht ſich

nicht,

nicht, ſondern die practiſche Vernunft widerſpricht der ſpeculativen, in ſo fern dieſe ſich allein an das Erkennbare hält, und die Ausgleichung beyder iſt nur durch Glauben möglich. So nimmt, wenn ich nicht irre, auch der allgemeine moraliſche Menſchenverſtand den Glauben an eine beſſere Welt in Schuz. Ich muß wirklich, wie Kant ſagt, das Wiſſen aufheben, um für das Glauben Plaz zu gewinnen. Aber auch der Glaube hält ſich an eine gedachte Wiſſenſchaft, deren metaphyſiſche Realität ich nicht anders als aus einem moraliſchen Bedürfniſſe demonſtriren kann. Eine Glaubenslehre der reinen Vernunft kann alſo nichts anderes ſeyn als eine idealiſch-metaphyſiſche Entwickelung der Idee einer beſten, d. h., mit dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns vollkommen überein ſtimmenden Welt, deren Daſeyn der ſinnlich-erkennbaren Scheinwelt nicht widerſpricht. Eine ſolche Glaubenslehre iſt nur dann möglich, wenn der Raum nichts weiter als das Werk unſrer Vorſtellungskraft, alſo eine in ſich wirkliche oder jenſeits unſrer Vorſtellungen vorhandene Körperwelt, (eine Welt im Raume,) ein Unding iſt. Die transcendentale Aeſthetik nach Kantiſcher Lehre iſt die Grundlage einer moraliſch-koſmologiſchen Glaubenslehre. Die Kritik der ſpeculativen Vernunft beweiſet aus der metaphyſiſchen Nichtigkeit unſers Wiſſens, daß alle menſchliche Einſicht dem Glauben an eine beſſere Welt nicht widerſpricht. Die practiſche oder moraliſch-räſonnirende Vernunft hat alſo freyes Feld gewonnen, ihren Glauben ſyſtematiſch auszuführen. Sie führt ihn ſyſtematiſch aus, wenn ſie ohne Beyhülfe der Phantaſie nach den Regeln des richtigen Denkens jeden Grundſaz für glaublich, (practiſch⸗wahr,) annimmt, ohne welchen der Widerſpruch zwiſchen der erkennenden und moraliſch⸗richtenden Vernunft nicht gehoben werden kann. Als glaublich nimmt, einer conſequenten Denkart gemäß, der Eleuſiniſche Prieſter die uralte und immer mißverſtandene Idee der Seelenwanderung in Schuz, und ſtellt als einen Cardinal⸗Saz ſeiner Glaubenslehre den Grundſaz auf: „Alles, was iſt, iſt Geiſt und als Geiſt ewig.“ Wer in dieſem Glaubensgrundſaze eine Erneuerung des Berkeleyiſchen Idealismus zu finden meint, erinnere ſich nur, ehe er unſern Theophranor weiter mißverſtehe, daß der gute Berkeley die Nichtigkeit der Materie als einen ſpeculativen Lehrſaz demonſtriren wollte. Für unſre Einſicht iſt, nach der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters, ein Körper als Körper zwar nichts in ſich Wirkliches, aber eben ſo wenig etwas Lebendiges oder Geiſtiges, und ob der unbekannte Grundſtoff der Natur außer uns mehr als todte Materie iſt, kann keine Weisheit erforſchen. Will ich aber einmahl an eine beſte Welt glauben, ſo muß mein Glaube ſich ſelbſt getreu ſeyn und Grundſätze feſt halten, die er nicht entbehren kann.

Da nach der Lehre Theophranors in der practiſchen Vernunft kein Widerſpruch entdeckt, ſondern die practiſche Vernunft mit der empiriſch-ſpeculativen ausgeglichen wird, ſo iſt denn auch die erkennbare Ordnung und Schönheit der Natur als ein bildlicher Beweis der Wahrheit aufgeſtellt, die uns mit einer überſinnlichen Idee als rein-geiſtige Wahrheit gegeben iſt.

Halle, gedruckt bey J. A. Grunert dem ältern.

Bedeutende Druckfehler
des erſten Theils.

S. 19. Z. 1. ſtatt: möglich erweiſen, oder lies: oder möglicher Weiſe

S. 63. Z. 12. ſtatt: umfaßlich?„“ lies: unfaßlich?„“

S. 152. Z. 3 von unten, ſtatt: Gleichſam-anſtaunliche lies: Gleichſam-anſchauliche

S. 168. Z. 2. ſtatt: drucken lies: drücken, und ſo an mehrern Orten.

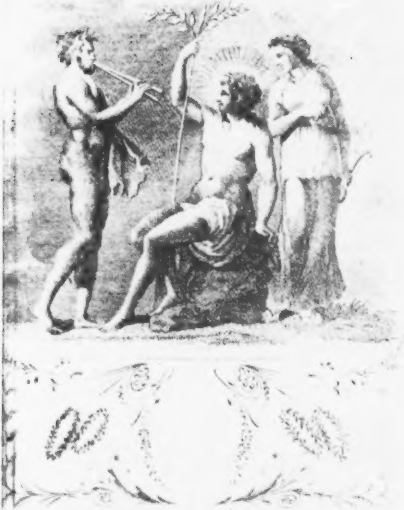
S. 170. Z. 15. ſtatt: Eigenſchaft des Satzes? lies: Eigenſchaft des Sinns?

S. 173. Z. 15. ſtatt: richtig lies das zweyte Mahl: nichtig

S. 174. Z. 4. ſind hinter Kraft die Worte ausgelaſſen: ſo wie ihn unſre Weltlehrer beſtimmen,

S. 179. lezte Zeile, ſtatt: nun lies: nur

S. 217. Z. 12 und 13. ſtatt: des richtigen Denkens lies: der menſchlichen Einſicht



Ungeschmack u Geschmack
Nach einem antiken Vasengemälde

Fr. Bouterweks

Aeſthetik

Erſter Theil

Allgemeine Theorie des
Schönen in der Natur
und Kunst

Leipzig
bey Gottfried Martini
1806

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Fr. Bouterwek's

Aeſthetik.

Erſter Theil.

Allgemeine Theorie des Schönen
in der Natur und Kunſt.

Mit einem Titelkupfer.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1806.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Aus öfter berichtigten Begriffen in immer beſtimmteren Urtheilen hat ſich dieſer neue Verſuch einer Aeſthetik zu dem Ganzen, das ſich jetzt öffentlich zu zeigen wagt, in einer der merkwürdigſten Perioden unſrer Litteratur ausgebildet. Vor etwa acht Jahren wurde er als Grundlage zu akademiſchen Vorleſungen entworfen. Seit dieſer Zeit iſt die Aeſthetik, oder was man ſo nennt, aus einem Strudel der neuen, neueſten und allerneueſten Mode-Metaphyſik in den andern hinübergezogen worden. Jetzt ſcheint ſie mit der geſammten Philoſophie und dem geſunden Geſchmacke ſelbſt im Abgrunde des abſoluten Myſticismus verſinken zu ſollen. Die Behauptung:

daß die Aeſthetik gar kein Theil der eigentlichen Philoſophie iſt, und daß man ihr ſowohl, als der eigent-

> lichen Philoſophie ſelbſt; keinen ſchlimmeren Dienſt thun kann, als, im Geiſte der modiſchen Kunſtmetaphyſiker transcendentale und äſthetiſche Grundſätze zu miſchen, um, wie man es nennt, die Aeſthetik zur Würde einer Wiſſenſchaft zu erheben;

dieſe Behauptung dürfte ſich alſo kaum noch vernehmen laſſen, wenn die neue Kunſtmetaphyſik ſelbſt nicht ſchon durch die ungeheure Geſchmackloſigkeit ihrer Bekenner an den Tag legte, wie viel ſie zur Entwickelung und Bildung des Schönheitsgefühls beiträgt.

Aber im Conflicte der neuen Speculation mit der alten Empirie zeigt ſich auffallend, wo es beiden fehlt. Und es iſt der Mühe werth, den Weg gangbarer zu machen, den Herder betrat, und den Jean Paul Richter reichlich mit gefüllten Blumen beſtreuet hat. An die Berauſchten, die alles, was nicht nach dem Opium ihrer Abſolutheit ſchmeckt, gemein finden müſſen, wendet man ſich in dieſem Falle gar nicht. Sie mögen an ihrer Schule bauen und nach Schulbegriffen den Weltgeiſt in ihr Fachwerk zu bannen verſuchen, bis die Mitternachtsſtunde ſchlägt, und die Geſpenſter wieder entweichen. Was ſich alſo über dieſen Punkt, ſo weit es nöthig ſchien, in friedlicher Kürze ſagen ließ, wollte ich durch keine polemiſche Umſtändlichkeit ausdehnen.

Iſt es nöthig zu erinnern, daß dieſes Buch weder ein Lehrbuch in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, noch ein Leſebuch für diejenigen ſeyn ſoll, die das Denken ſcheuen? An Compendien, in denen man das Nöthige für Anfänger beiſammen findet, iſt ja kein Mangel. Eben ſo wenig an ſchätzbaren Sammlungen litterariſcher Notizen, die Aeſthetik und ſchöne Litteratur betreffend. Ich wünſchte, den wahren Geiſt einer nicht ſchwärmeriſchen und doch keinesweges auf pſychologiſche Verhandlungen über die ſo genannten Seelenkräfte, Affecten und Leidenſchaften eingeſchränkten Aeſthetik zu wecken und zu beleben. Vom Standpunkte der *urſprünglichen Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes*, dieſem einzigen wirklich äſthetiſchen Standpunkte, aus, wünſchte ich zur verſtändigen Würdigung des Schönen in der Natur und Kunſt neue Veranlaſſung zu geben. Dieſe Abſicht brachte von ſelbſt mit ſich, daß das längſt Bekannte und wenig Beſtrittene nur berührt, das Problematiſche und Verkannte aber deſto beſtimmter hervorgehoben wurde. Zu einer *Metaphyſik des Schönen*, die philoſophiſch da fortfährt, wo die eigentliche Aeſthetik aufhört, iſt immer noch Zeit.

Bis dann die Aeſthetik ohne Beynamen gefunden ſeyn wird, mag ſich dieſe hier für's Erſte als eine unter vielen, der gegenwärtigen Lage der Dinge eingedenk, nach dem Namen ihres Verfaſſers nennen. Und weil die ſchwärmende Unnatur, um ihr Spiel nicht zu verlieren, ſogleich von der Kunſt, und wieder von der Kunſt, und immer von der Kunſt ſpricht, ſo fange dieſes Buch mit der Natur an.

Göttingen, am 1. Sept. 1805.

Inhalt beider Theile.

Einleitung.

Seite

I. **Aufgabe.** Problematiſche Anſicht des Schönen nach verſchiedenen Geſichtspunkten. Abſonderung der Aeſthetik von der eigentlichen Philoſophie. 1

II. **Plan.** Verbindung des Schönen in der Natur mit der Schönheit der Kunſtwerke. Bezeichnung des richtigern Standpunktes für die äſthetiſche Betrachtung. . . . 23

Erſter Theil.

Allgemeine Theorie des Schönen in der Natur und Kunſt.

Erſtes Capitel. Begriff des Schönen.

Seite
Analyſe des urſprünglichen Beſtrebens des menſchlichen Geiſtes, ſich mit ſeinen Vorſtellungen für etwas zu intereſſiren. 31
Deduction des äſthetiſchen Gefühls. Unterſcheidung deſſelben von dem Geſchmacke oder eigentlichen Schönheitsgefühle. 36
Analyſe des Schönen im urſprünglichen Sinne. Abhängigkeit deſſelben von den beyden Gränzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn. 43
Verhältniß des Schönen zum Intereſſanten, zum Trivialen und zum Widrigen. Anmerkung über den äſthetiſchen Myſticismus. 53
Verhältniß des Schönheitsgefühls zur Phantaſie. 63
Unterſchied zwiſchen regelmäßiger und unregelmäßiger Schönheit. 77

Seite
Von der Vereinigung der ſchönen Form mit dem [illegible]. Confrontationen der äſthetiſchen Formaliſten mit den Sentimentaliſten. . . 88
Von der Eleganz. . . . 92
Von der Grazie. . . . 96
Vom Gegenſatze der natürlichen und idealen Schönheit. . . . 104
Urſprüngliche Modificationen des Schönen. 113

Zweites Capitel. Von der reinen Schönheit der Formen.

Analyſe der äſthetiſchen Form überhaupt. 117
Von der Schönheit der maleriſchen Formen. Colorit; Helldunkel; Umriſſe; Proportionen. . . . 126
Von der Schönheit der plaſtiſchen Formen. Der Contur. . . . 132
Von der Schönheit der akuſtiſchen Formen, oder der muſikaliſchen Harmonie. 134
Von der [illegible] Form der Gedanken und Charactere. . . 137

Drittes Capitel. Vom Erhabenen.

Analyſe des Erhabenen. . . 141

Seite
Unterſcheidung deſſelben von dem Erſchütternden, Furchtbaren und Schrecklichen. . . . 148
Vom Erhabenen in Maß- und Zahlverhältniſſen. . . . 151
Von der äſthetiſchen Schätzung phyſiſcher Kräfte. . . . 153
Verhältniß der äſthetiſchen Größe zu der moraliſchen. . . . 157
Verhältniß des Erhabenen zum Wunderbaren. . . . 159
Von dem Feierlichen, Prächtigen und Edlen. 161

Viertes Capitel. Vom Komiſchen.

Analyſe des Komiſchen nach Vorausſetzung einer richtigen Erklärung des Lächerlichen. . . . 165
Beſonderer Charakter der komiſchen Schönheit. . . . 173
Vom Burlesken. . . . 178
Vom Naiven. . . . 183
Vom Launigen. . . . 185
Von der Caricatur. . . 189

Zweiter Theil.

Theorie der ſchönen Künſte.

Erſte Abtheilung. Analyſe des Weſens und der weſentlichen Verſchiedenheiten aller ſchönen Künſte.

Seite

Begriff einer ſchönen Kunſt. Weſentliche Unterſcheidung des Kunſtgefühls vom Schönheitsgefühle. 197

Höchſtes Geſetz aller ſchönen Künſte. 203

Aeſthetiſcher Gegenſatz des Naturſtyls, des Idealſtyls, und der Arabeske. 212

Von der artiſtiſchen Wahrheit und Lebhaftigkeit. 217

Von der artiſtiſchen Originalität. 220

Vom Gepräge der Begeiſterung. 224

Begriff des Claſſiſchen. 228

Beſondere Modificationen des artiſtiſchen Styls. 233

Von der Individualität, der Schule und dem Zeitalter. Gegenſatz der griechiſchen und romantiſchen Kunſt. 236

Seite

Vom Wunderbaren in der Kunſt. . 248

Bedürfniß einer äſthetiſchen Mythologie. Charakteriſtik der griechiſchen. . 251

Von der Allegorie in der Kunſt. . 260

Von den Contraſten. . . 264

Kritik der gewöhnlichen Eintheilungen der ſchönen Künſte. . . 266

Allgemeiner Charakter der zeichnenden Künſte, der plaſtiſchen, und der Kunſt des Reliefs. . . . 273

Allgemeiner Charakter der Tonkunſt. 283

Allgemeiner Charakter der mimiſchen Künſte. 285

Von der Baukunſt und der franzöſiſchen Gartenkunſt. . . . 288

Von den verſchönernden Künſten und der engliſchen Gartenkunſt. . 293

Kritik des Begriffes der ſchönen Redekünſte. Anmerkung über die wahre Beredſamkeit. 295

Zweite Abtheilung. Poetik.

Begriff der Poeſie. . . . 301

Seite
Verhältniß des Poetiſchen zum Schönen überhaupt . . . 307
Von der poetiſchen Sprache. . 313
Von den poetiſchen Figuren. . 319
Aeſthetiſcher Werth der Sylbenmaße und Reimformen. . . . 328
Gegenſatz der Naturpoeſie und Idealpoeſie. 335
Die Dichtungsarten. Aeſthetiſche Claſſification derſelben. . 346
Erſte Claſſe. Lyriſche Formen. Das Lied. Die Ode. Die romantiſchen Geſänge. Sonetten, Canzonen u. ſ. w. Die Elegie und Heroide. . 350
Zweite Claſſe. Didaktiſche Formen. Die didaktiſche Satire und Epiſtel. Das didaktiſche Lehrgedicht. . 365
Dritte Claſſe. Epiſche Formen. Unterſcheidung der poetiſchen Erzählung von dem bloßen Mährchen. Schranken der Erzählung zwiſchen der Poeſie und der Proſe. Die Romanze und Ballade. Die eigentliche Epopee. 374
Vierte Claſſe. Dramatiſche Formen.

Seite
Verhältniß der dramatiſchen Poeſie zur Schauſpielpoeſie. Dramatiſche Gedichte für den Geſang. Das eigentliche Luſtſpiel. Das eigentliche Trauerſpiel. Andere dramatiſche Gedichte. 391
Fünfte oder Ergänzungs=Claſſe. Das Hirtengedicht. Das beſchreibende Gedicht. Das Epigramm. Die äſopiſche Fabel. Der Roman. . 420

Aeſthetik.

Einleitung.

1.

Aufgabe.

Die Natur, an unwandelbare Geſetze gebunden, und doch an Fülle der Mannigfaltigkeit unerſchöpflich, ſpricht dem harmoniſch gebildeten und für jeden Reiz empfänglichen Geiſte anders zu, als dem Wilden, der nur die Fähigkeit zur Bildung in ſich trägt, oder dem Armen, der nur gewöhnt iſt, zu ſorgen, wie er die Bedürfniſſe des Tages befriedige, oder auch als dem Reichen, deſſen ſchwelgende Sinnlichkeit ſich ſelbſt aufzehrt. Der wahrhaft gebildete Menſch hangt innig an der Natur, und empfindet durchaus natürlich. Aber indem er die Natur mit offenen Sinnen in ſich aufnimmt, fühlt er ſich doch erhaben über ſie. Er empfindet, als freies Weſen, das Bedürfniß einer beſſeren und ſchöneren Welt. Denn die Idee des *Vollkommenen*, der nichts Irdiſches entſpricht, dringt aus den Tiefen des Bewußtſeyns in das Innerſte des Gefühls. Der Menſch kann etwas *Göttliches* denken, etwas, das mehr iſt, als alle Natur, und er ſucht doch dieſes Göttliche in der Natur, weil er außer ſich nichts unmittelbar findet, als ſie. So entſteht in ihm ein Verlangen nach Eindrücken, durch welche die Natur ſelbſt gleichſam vom Himmel zu ihm herabzuſteigen ſcheint, bis ſie, wie in magiſcher Verklärung, vor ihm da liegt, und eine Begeiſterung erweckt, die, auch ohne ſich ſelbſt zu verſtehen, bald mit Erſtaunen, bald mit lauter Freude, bald mit ſtiller Rührung, bald mit inniger Heiterkeit ſich durch das Urtheil ausſpricht: Das iſt ſchön.

Wer über das Schöne philoſophiren will, der darf und muß das vieldeutige Wort Schön ſogleich in dem einzigen Sinne ergreifen, in welchem der Begriff des Schönen ihm ſelbſt genügt. Denn wer kann einen verwilderten Sprachgebrauch zähmen? Mit demſelben Rechte, wie der ruſſiſche Bauer, der kein Wort für Schönheit hat, ſein ſchönes Mädchen ein rothes Mädchen nennt, kann Jeder unter uns ein rothwangiges Geſicht, wenn es ihm vorzüglich gefällt, ein ſchönes Geſicht nennen. Wer macht denn auch im gemeinen Leben einen Unterſchied zwiſchen dem Schönen und dem vorzüglich Angenehmen? Erſt ſeitdem der Begriff des Schönen wieder etwas vornehmer geworden iſt, unterſcheidet man auch im gemeinen Leben wieder das Schöne von dem Artigen und Hübſchen. Aber was ſoll man ſagen, wenn Gelehrte, die eine Aeſthetik aufſtellen, in den Begriff des Schönen gerade nur ſo viel hineintragen, als ihre Theorie verlangt, dann uns beim Worte faſſen, und uns zumuthen, mit ihnen auch nichts ſchön zu finden, als, was ſie ſo *nennen*! Wenn dann der Eine ſchön nennt, was ihm als „zweckmäßig ohne Zweck“ erſcheint, der Andere, was „den deutlichen Sinnen gefällt;“ wie können ihre Urtheile einander begegnen? Ueber die *Anſicht, die man von ſich ſelbſt und der Natur im Allgemeinen hat*, muß man ſich unverzüglich erklären, ehe man über das Schöne disputirt. Auf den höchſten Standpunkt ſeiner eigenen Reflexion muß man Denjenigen zu ſtellen ſuchen, mit dem man ſich über den Begriff des Schönen zu vereinigen wünſcht. Vieles hat dann Derjenige für ſich, wer mit dem mißhandelten

Worte Schön vorzüglich den antiken Sinn verbindet, der ſich mit der griechiſchen Cultur entwickelte, mit ihr unterging, und in den neueren Zeiten, die auf die gothiſchen Jahrhunderte folgten, in beſtändigem Conflict mit dem gothiſchen Geſchmacke, mehr praktiſch, als theoretiſch, und diſſeits der Alpen gewöhnlich nur mühſam, wieder hergeſtellt wurde.

Einverſtanden ſind Gelehrte und Ungelehrte darüber, daß das Schöne empfunden werden muß. Alle Empfindungen aber laſſen ſich unter drei Claſſenbegriffe ſtellen. Es giebt nur phyſiſche, moraliſche und intellectuelle Empfindungen. Wie weit menſchlicher Organismus mit ſeinen allgemeinen und beſondern Functionen dieſe Eintheilung hervorbringt, oder ſtört, kümmert uns hier nicht. Vom Begriffe des Höchſten im allgemeinen Menſchengefühle gehen wir aus. Da ſcheidet ſich das Phyſiſche von dem Geiſtigen, und im Geiſtigen wieder das Moraliſche von dem Intellectuellen. Phyſiſche Empfindungen nennen wir alle diejenigen, die unbezweifelbar durch äuſſere Organe vermittelt werden und die Denkkraft, ſo weit das unmittelbare Bewußtſeyn entſcheidet, nicht unmittelbar angeben, außer, ſo weit auch die denkende Natur überhaupt einer organiſchen Stütze bedarf. Niemand verwechſelt objectiv das Charakteriſtiſche des Sehens und Hörens, oder ſubjectiv das Charakteriſtiſche des Hungers und Durſtes, weder mit dem moraliſchen Wohlgefühle, das die Idee des Guten, noch mit dem intellectuellen, das die Idee des Wahren begleitet. Woher im Grunde der Unterſchied moraliſcher und intellectueller Empfindungen ſtammt, iſt eine Frage von tieferer Bedeutung. Aber auch ohne ſie beantwortet zu haben, kann man jenen Unterſchied nicht verfehlen. Es giebt Empfindungen, die unmittelbar aus der Thätigkeit des Verſtandes entſpringen. Wer Charaden leſet, kennt ſie ſo gut, als wer den Schlüſſel zum Räthſel des menſchlichen Daſeyns ſucht, oder gefunden zu haben glaubt. Es giebt Empfindungen des Herzens, die ſich zuletzt alle in Liebe und Achtung auflöſen. Dieſe wollen wir moraliſche, jene intellectuelle Empfindungen nennen. Die Empfindung des Schönen, objectiv geſprochen, oder ſubjectiv geſprochen, das Gefühl oder der Sinn für das Schöne, läßt ſich alſo beſtimmt, entweder erſtens als eine phyſiſche, oder zweitens als eine moraliſche, oder drittens als eine intellectuelle Empfindung denken. Möglich aber bleibt es gleichwohl, daß ſie weder das Erſte, noch das Zweite, noch das Dritte allein iſt. Denn ſie könnte ja eine Verſchmelzung des Moraliſchen und des Intellectuellen mit dem Phyſiſchen in einer eigenen Art von Wahrnehmung der Natur und unſerer ſelbſt ſeyn; und gerade in einer ſolchen Verſchmelzung erſcheint das Menſchliche im Menſchen. Wir wollen hypothetiſch fortfahren, und ſehen, was wir mit jenen Unterſcheidungen gewonnen haben.

Erſtens alſo. Angenommen das Schöne werde nur phyſiſch empfunden; ſo verſchwindet die Möglichkeit einer philoſophiſchen Aeſthetik. An ihre Stelle tritt eine Fortſetzung der Phyſiologie. Denn jede wahrhaft philoſophiſche Vorſtellungsart folgt dem Bewußtſeyn der urſprünglichen Functionen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit; alle Phyſiologie aber geht von den Geſetzen des Organismus aus. Ob und wie die Phyſiologie mit der Philoſophie überhaupt, etwa durch das Medium einer Naturphiloſophie, vereinigt werden kann; dieſe Frage darf uns hier nicht aufhalten, oder wir hängen uns ſogleich an metaphyſiſche Schulbegriffe, deren Richtigkeit blindlings vorauszuſetzen ſelbſt den Schüler entehrt. Wir haben uns hypothetiſch die Empfindung des Schönen als eine bloß phyſiſche Empfindung zu denken erlaubt. Daß ſie wirklich nichts weiter ſey, ſcheint die ſchöne Kunſt überall zu zeigen, wo ihr Object in der Sinnenwelt erſcheint, und was wir in der Natur ſchön nennen, wird ja auch größtentheils mit dem Auge gemeſſen, oder mit den Ohren vernommen. Nun ſind zwar die Geſetze des menſchlichen Organismus im Allgemeinen immer dieſelben; aber das phyſiſche Wohlgefallen und Mißfallen unter der Bedingung jener Geſetze iſt ſo verſchieden, wie die Individualität, und in ſeltſamen Extremen der phyſiſchen Empfänglichkeit kann ſogar dem Einen widern vor dem, was den Andern entzückt. Eine Aeſthetik, die ſich an das Phyſiſche hält, kann allerdings immer noch einen Normalgeſchmack ungefähr ſo begründen, wie die Naturgeſchichte ein Normalfutter für jede Gattung von

Thieren, und wie die Kochkunſt, die feiner unterſcheidet, die Tafeln mit Normalſpeiſen beſetzen lehrt, die vermuthlich den Meiſten wohl ſchmecken werden. Mit der Philoſophie hat aber eine ſolche Aeſthetik auch nichts mehr, als die Kochkunſt, gemein. Und wenn Truthahne nach unſerer Vorausſetzung zu raſonniren anfingen, dürften ſie gegen das widerliche Roth in den Drapperien der Gemälde Raphaels ſich nach ihrer Art nachdrücklich ereifern.

Ordnen wir, nach der zweiten Hypotheſe, die Empfindung des Schönen, mit Hutcheſon und Andern, unter die moraliſchen Empfindungen, ſo wird die Aeſthetik zu einer Fortſetzung der Moralphiloſophie und in dieſem Sinne allerdings zu einer philoſophiſchen Lehre. Dann iſt das Schöne überhaupt nur eine Modification des Guten, und der moraliſche Werth eines gebildeten Geſchmacks verſtände ſich von ſelbſt. Die moraliſche Schönheit bedürfte keiner beſondern Deduction; denn ſie allein wäre Schönheit im höchſten Sinne. Aber wie wollen wir dann erklären, warum ſich ein feiner Geſchmack nur zu oft mit dem moraliſchen Gefühle entzweit? warum es auch eine reine Schönheit der Formen und Proportionen giebt, an deren Schätzung das moraliſche Gefühl unmittelbar nicht den entfernteſten Antheil nimmt? und warum ſo mancher höchſt achtungswerthe Menſch, mit dem zarteſten Gefühl für das Gute, wenig oder gar keinen Sinn für das Schöne hat?

Aber auch nach der *dritten* Hypotheſe, das Schöne, mit *Kant* und einigen Andern, für das Subſtrat einer bloß intellectuellen Empfindung halten, ſcheint ſelbſt beym erſten Anblicke ſchon eine widernatürliche Beſchränkung des Schönheitsbegriffs zu ſeyn, ſelbſt wenn man der intellectuellen Thätigkeit durch die Reflexion auf Zweckmäßigkeit eine praktiſche Tendenz giebt. Oder ſoll, wie es auch Kant ausdrucklich verlangt, Alles, was Reiz und Rührung heißt, vom reinen Gefühle des Schönen oder dem reinen Geſchmacksurtheile, wie die Kantiſche Schule ſpricht, ausgeſchloſſen werden? Der innige und treue Ausdruck des Natürlichen, des Menſchlichen und des Göttlichen in den vortrefflichſten Kunſtwerken wäre nur ein Anhang zum Schönen, das, als bloß formal, aufs Höchſte in dunkeln Analogien dem moraliſchen Gefühle zuſprechen und den Sinnen ſchmeicheln dürfte? Daß man im alten Griechenland etwas ganz Anderes meinte, wenn man von Schönheit ſprach, leidet keinen Zweifel. Das ganze Streben der griechiſchen Kunſt, die doch dem Verſtande ſo vieles zu ſagen hat, ging unmittelbar dahin, durch das Natürliche, das Menſchliche und das Göttliche in den ſchönſten Verhältniſſen das Herz und die Sinne, zwar nicht zu berauſchen, aber in der heiterſten Beſonnenheit zu entzücken. Einen kalten Verſtandesgeſchmack zu befriedigen, bedurfte es der Begeiſterung nicht, ohne die kein Jupiter des Phidias, kein vaticaniſcher Apoll entſtanden wären. Und was bleibt an den ſchönſten Gedichten der älteren und neueren Zeiten Poetiſches, wenn wir Alles, was Reiz und Rührung heißt, von ihnen abziehen? Nie hat der wahre Dichtergeiſt dieſe Richtung genommen.

Mehr, als alle dieſe Hypotheſen, empfiehlt ſich ſchon von weitem eine vierte. Wenn wir vorausſetzen, daß in der Empfindung des Schönen das Sinnliche mit dem Moraliſchen und dem Intellectuellen verſchmelze; daß folglich durch dieſe Empfindung ſelbſt die Unterſcheidungen aufgehoben werden, auf welchen die drei erſten Hypotheſen ruhen; ſo bleibt wenigſtens nicht mehr räthſelhaft, warum die größten Künſtler, beſonders die größten Dichter, bald mehr die Sinne, bald mehr das moraliſche Gefühl, bald mehr den Verſtand in Anſpruch nehmen; warum ſie jetzt das Natürliche durch das wahrhaft Menſchliche bis zum Göttlichen zu ſteigen, jetzt das Göttliche in die Sphäre des Natürlichſten herabzuziehen ſuchen; und warum ſie eben deswegen gewöhnlich ſelbſt nicht zu ſagen wiſſen, was denn eigentlich das Schöne, nach dem ſie ſtreben, iſt, weil ſich in ihrem Verſtande der Begriff des Schönen bald phyſiſch, bald moraliſch, bald bloß verſtandesmäßig, erweitert, oder verengt. Auch bedarf es nach dieſer Vorausſetzung keiner moraliſchen Argumente, um zu erklären, warum die ſchönen Künſte von ihren ernſthaften Verehrern als Künſte der Humanität, das heißt, der wahren, in allen ihren natürlichen und idealen Richtungen, ſich aus ſich ſelbſt entwickelnden Menſchlichkeit geachtet werden.

Wenigſtens müſſen wir, um auch nur die *Aufgabe* einer Aeſthetik ohne Vorurtheil zu faſſen, alle Schönheitsbegriffe, die, nach einer dieſer ſtreitenden Hypotheſen irgend willkürlich ſcheinen können, aufgeben. Wir dürfen uns keinen andern Standpunkt zum Anfange unſrer Unterſuchungen erlauben, als den *Standpunkt des allgemeinen, aber nicht gemeinen, ſondern im höchſten Bewußtſeyn ſich entwickelnden Menſchengefühls.* Das allgemeine Menſchengefühl aber iſt, ſo weit ſich der Menſch an die Natur gebunden findet, *Naturgefühl*, und ſo weit ſich der Menſch als denkendes Weſen über die Natur erhebt, *Idealgefühl*. Das unmittelbare Verhältniß des Natürlichen zum Idealen möchte alſo wohl der letzte erkennbare Grund aller Schönheitsbegriffe ſeyn, wie es der letzte erkennbare Grund aller Begriffe von Wahrheit und Sittlichkeit iſt.

Aber hier ſcheint die Aeſthetik abhängig von der Tranſcendentalphiloſophie oder allgemeinen Wiſſenslehre zu werden. Denn keinem Erfinder oder Bekenner eines Tranſcendentalſyſtems iſt die Befugniß abzuſprechen, ſeinem Syſteme gemäß das Schöne zu deduciren, wie er das Wahre und das Gute deducirt. Und wo die Tranſcendentalphiloſophie gar in eigentliche Metaphyſik, das heißt, in eine Theorie des Abſoluten oder des Urgrunds aller Möglichkeit, übergeht, da muß der Stamm der abſoluten Erkenntniß, dem Syſteme gemäß, auch den Zweig tragen, der ſich dann Aeſthetik nennt. Mit demſelben Rechte, wie Plato die ewige Schönheit in den Schoos der Gottheit niederlegte, reden unſre Idealiſten und Naturmetaphyſiker von der ewigen Production und Conſtruction des Schönen durch eine ſogenannte ſchaffende Kraft des Geiſtes, der in der ewigen Weltvernunft ſich ſelbſt anſchauen, und wieder in ſich ſelbſt die ewige Weltvernunft anſchauen ſoll, nämlich, wenn er kann. Hier ſtanden wir alſo auf dem ſchlüpfrigen Boden, wo es ſcheint, als ob wir die Idee einer Aeſthetik, die mehr, als ein Aggregat von Meinungen ſeyn will, entweder aufgeben, oder ſie irgend einem Schulbegriffe der Tranſcendentalphiloſophie und abſoluten Weltweisheit unterwerfen müßten.

Allerdings iſt die Aeſthetik von der Tranſcendentalphiloſophie gerade ſo abhängig, wie jede andere Wiſſenſchaft, die nicht in die Sphäre der eigentlichen Philoſophie fällt. Jede Wiſſenſchaft grenzt durch ihr Princip mit der Philoſophie zuſammen. Die Deduction dieſes Princips aus der Philoſophie wird dann auch wohl die Philoſophie dieſer Wiſſenſchaft genannt. So giebt es eine Philoſophie der Mathematik, die ganz etwas anderes iſt, als die Mathematik ſelbſt. Und ſo giebt es eine *Philoſophie der Aeſthetik*, die ganz *etwas anderes iſt, als die Aeſthetik ſelbſt.* Mögen die Erfinder und Bekenner der Transcendentalſyſteme die Philoſophie der Aeſthetik mit der Aeſthetik ſelbſt verwechſeln, wie ſie wollen, um den guten Geſchmack, der noch nie durch Transcendentalſyſteme gebildet wurde, unter die Vormundſchaft ihrer Schule zu bringen; die Aeſthetik oder *allgemeine Geſchmackslehre* ſelbſt bedarf innerhalb ihrer Sphäre keiner Transcendentalphiloſophie. Ihr Princip beruht auf dem unmittelbaren Bewußtſeyn des Urſprungs einer beſtimmten Empfindung, die, als Empfindung, immer dieſelbe bleibt, die Metaphyſiker mögen die Möglichkeit derſelben ſo, oder anders, deduciren. Auch der ſpeculative Werth einer Philoſophie der Aeſthetik geht die Aeſthetik ſelbſt nicht an. Die Aeſthetik ſelbſt iſt ſo wenig wie die Mathematik ein integrirender Theil der Philoſophie. Nur uneigentlich heißt ſie Philoſophie des Schönen. Und wenn ſie ihre Grenzen nicht verkennt, ſo kann ſie innerhalb derſelben ungefähr eben ſo viel zur Bildung des Geſchmacks beitragen, wie eine Moral, die nur Dollmetſcherin des guten Gewiſſens iſt, zur Bildung des Charakters. Die ſpeculative Analyſe der Möglichkeit des Schönheitsgefühls nützt zur Bildung dieſes Gefühls ſo wenig, wie die ſpeculativen Streitigkeiten über die Möglichkeit eines Sittengeſetzes der energiſchen Tugend nützen.

Die Aufgabe iſt alſo:

Vom höchſten Standpunkte des unmittelbaren Bewußtſeyns aus, unabhängig von allen tranſcendentalen und metaphyſiſchen Schulbegriffen, die Empfindung des Schönen zu erklären, und dieſer Erklärung gemäß zur Beurtheilung des Schönen in der Natur und Kunſt richtige Grundſätze aufzuſtellen und zu entwickeln.

II.

Plan.

Mehrere vortreffliche Männer, denen es um theoretiſche Bildung des Geſchmacks zu thun war, ſchlugen den empiriſchen Weg der Analyſe ſchon vorhandener Kunſtwerke ein. Getraute ſich doch ſelbſt Ariſtoteles, ſo ein kühner Metaphyſiker er war, als Aeſthetiker keinen andern Weg zu betreten! Unmöglich aber konnte auf dieſe Art ein Princip ausgemittelt werden, das allen künftigen Evolutionen des Genies Norm und Schranke würde. Auch ließ ſich das Verhältniß des Schönen in der Natur zur Schönheit eines Kunſtwerks auf dieſe Art kaum andeuten, oder errathen. Neuere Geſchmackslehrer ſuchten durch pſychologiſche Aufklärung weiter hinaus

Bahn zu brechen. Sie gingen von Theorien der ſogenannten Seelenkräfte aus. Sie verarbeiteten auf dieſe Art auch den unerſchöpflichen Begriff des Genies. Selbſt Jean Paul Richter, der einzige Mann, der nach Herder zuerſt wieder eine neue Ausſicht für die Aeſthetik eröffnet hat, krümmt und windet ſich unter pſychologiſchen Schulbegriffen von allerlei Seelenkräften, ob er gleich das Genie (denn er zog das ſeinige zu Rathe) nicht aus Seelenkräften zuſammen addirte. Die pſychologiſchen Aeſthetiker bedachten nicht, daß es einen Standpunkt im mittelbaren Bewußtſeyn giebt, wo die Unterſcheidung der ſogenannten Seelenkräfte erſt anfängt, daß eben dort vielleicht auch die Aeſthetik anfangen möchte, und daß die theoretiſchen Verhandlungen über gewiſſe Seelenkräfte, z. B. über den Witz, ſich in Wortſtreitigkeiten verlieren, weil man bald mehr, bald weniger Geiſtesfunctionen unter dem Titel einer Seelenkraft zuſammen faßt. Endlich wurde das Gebiet der Aeſthetik zu einem Tummelplatze der verworrenſten Schulbegriffe, als man die Transcendentalphiloſophie, die Naturphiloſophie, die Theologie, die Politik, ja zuletzt noch die Chemie und die Zoonomie zu Hülfe rief, um die Geſetzgebung des Geſchmacks zu vollenden. Als Plato ſeinem Sokrates Ideen zur Metaphyſik des Schönen in den Mund legte, hatte er durchaus keine Aeſthetik im Sinne, ſo wenig als Kant, der durch eine von ihm ſogenannte Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft nur ein Hauptſtück ſeiner Transcendentalphiloſophie ergänzen wollte.

Mag die jetzt ſogenannte „ſchaffende Kraft des Geiſtes," das heißt, die productive Phantaſie, in metaphyſiſcher Beziehung auf den letzten Grund des menſchlichen Wiſſens ſeyn, was ſie will; im unmittelbaren Bewußtſeyn des Schönen giebt es keine metaphyſiſche

Schöpfung. Das Künſtlergenie ſchafft allerdings das Schöne, wenn es den Stoff, den es der Wahrnehmung verdankt, in idealen Verhältniſſen formt, und ihm gleichſam das Gepräge einer höheren Welt aufdrückt; aber es ſchafft ſo wenig den Stoff, als die Geſetze des Stoffs; und im Bewußtſeyn der bloßen Empfindung und Betrachtung des Schönen wirkt die Einbildungskraft nur zur Bildung der äſthetiſchen Empfänglichkeit mit, wie überall, wo ſie das Sinnliche mit dem Intellectuellen vermittelt. Eine Aeſthetik, die nicht Metaphyſik ſeyn will, könnte alſo nicht widerſinniger anfangen, als mit einer Analyſe der Möglichkeit des Kunſtgenies nach vorausgeſetzten Scheinbegriffen von einer metaphyſiſchen Schöpfungsgabe. Der Widerſinn eines ſolchen Anfangs der Aeſthetik fällt noch beſtimmter auf, wenn man ſich nur mit unberauſchter Seele, alſo ohne künſtliche Selbſtbethörung, dem Genüſſe des Schönen in der Natur überläßt. Was kümmert es uns unmittelbar, wenn wir einen ſchönen Naturgegenſtand anſchauen, ob durch die Natur, die ihn hervorbrachte, ein ſchaffender Weltgeiſt als abſoluter Kunſtgeiſt ſeine ewigen Ideen ausſpricht, oder ob ein freundlicher Zufall die ſchöne Erſcheinung mitbrachte? Der Gegenſtand kann uns intereſſanter und zuweilen ſogar ehrwürdig werden durch jenen Gedanken; aber ſchöner wird kein Gegenſtand durch eine metaphyſiſche Meinung.

Alſo dürfen wir auch eine reine, das heißt, auf die Grenzen der richtig gefaßten Aufgabe eingeſchränkte Aeſthetik nicht als eine Kunſtwiſſenſchaft anfangen, wie Diejenigen, die vom Begriffe der Kunſt ausgehen und der Natur kaum die Ehre erzeigen, ſie zur Würde einer Dienſtmagd des Genies zu erheben. Wer einen ſchönen Naturgegenſtand nur als ein natürliches Kunſtwerk betrachtet, der hat ſeinen Geſchmack ſchon an metaphyſiſche Schulbegriffe hingegeben.

Der Plan der Aeſthetik, die keine Metaphyſik ſeyn will, umfaßt alſo alles Schöne unbedingt, es finde ſich als Naturgegenſtand, oder als Kunſtwerk. Wir wollen die unbedingte Idee des Schönen im unmittelbaren Bewußtſeyn aufſuchen, und das äſthetiſche Verhältniß der Natur zur Kunſt, ohne alle metaphyſiſche Vorausſetzungen, nach jener Idee beſtimmen. Eine ſpecielle Anleitung zur Theorie der ſchönen Künſte folge dann als eine äſthetiſche Didaktik auf die äſthetiſche Analytik oder allgemeine Theorie des Schönen überhaupt und der weſentlich verſchiedenen Arten und Stufen der Schönheit.

Erſter Theil.

Allgemeine
Theorie des Schönen
in der
Natur und Kunſt.

Erſtes Capitel.

Begriff des Schönen.

1. Es giebt ein urſprüngliches Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes, ſich mit freiem Wohlgefallen für etwas zu intereſſiren.

Daß es Bedürfniſſe des Geiſtes giebt; ſoll es bewieſen werden? Jedes Bedürfniß aber, das nicht ſelbſt urſprünglich im Weſen der menſchlichen Natur gegründet iſt, ſetzt ein urſprüngliches voraus. Jedes beſondere Verlangen nach irgend einer Erkenntniß gründet ſich auf ein urſprüngliches Bedürfniß des Wahren; jedes beſondere Verlangen nach irgend einer Art von moraliſcher Liebe, Achtung und Zuverſicht gründet ſich auf ein urſprüngliches Bedürfniß des Guten.

Die Befriedigung eines jeden Bedürfniſſes iſt Genuß. Geiſtigen Genuß von phyſiſchem zu unterſcheiden, bedarf es nur der allgemeinen Beſonnenheit, in Augenblicken, wo ſich der Menſch als denkendes Weſen mit dem Bewußtſeyn, daß er ein ſolches Weſen iſt, über die Thierheit erhebt. Am beſtimmteſten unterſcheidet ſich der geiſtige Genuß von dem phyſiſchen in dem freien Wohlgefallen, mit welchem der Menſch ohne Rückſicht auf einen andern Zweck ſich für etwas unmittelbar intereſſiren kann.

Sich für etwas intereſſiren heißt im Allgemeinen, ſeine eigene Exiſtenz mit etwas Anderem durch eine Neigung verknüpfen. Es giebt alſo ein phyſiſches, ein moraliſches und ein intellectuelles Intereſſe, weil es phyſiſche, moraliſche und intellectuelle Neigungen giebt. Sich für etwas intereſſiren, ſagt aber immer mehr, als, durch etwas intereſſirt werden. Denn von Allem, was unſere Aufmerkſamkeit reizt und ſie eine Zeitlang beſchäftigt, ſagen wir, daß es uns intereſſire. Es kann uns alſo etwas intereſſiren, das uns ſehr mißfällt, wenn es uns nur auf irgend eine Art als merkwürdig erſcheint. Aber dasjenige, wofür wir uns intereſſiren ſollen, muß uns gefallen. Gefällt es uns nur mittelbar, in Beziehung auf irgend einen anderweitigen Zweck, ſo intereſſiren wir uns nicht mit freiem Wohlgefallen dafür. Wir folgen dann der Nothwendigkeit, nach deren Geſetzen das Mittel zum Zwecke führt. Frei iſt das Wohlgefallen auch da nicht, wo es nur Vorgefühl der Befriedigung einer Leidenſchaft iſt; und auch da nicht, wo es nur animaliſch den Sinnen ſchmeichelt. Aber wenn wir uns für etwas unmittelbar und mit dem beſonnenen Gefühle der höheren, d. i. überthieriſchen Menſchlichkeit intereſſiren, dann verdient das Wohlgefallen, ohne welches ein ſolches Intereſſe nicht möglich iſt, mit demſelben Rechte frei zu heiſſen, wie jeder Geiſteszuſtand, in welchem der Menſch Herr der Natur und ſeiner ſelbſt iſt. So intereſſiren wir uns in den beiden urſprünglichen Richtungen des Geiſtes, der theoretiſchen und der praktiſchen, unmittelbar für das Wahre und für das Gute, wenn wir das Wahre lieben, weil es wahr, das Gute, weil es gut iſt.

Das Gute mit dem Wahren in einem Urbegriffe vereinigt, iſt das Vollkommene im göttlichen Sinne des Worts. Für das Vollkommene muß ſich alſo der Menſch unmittelbar intereſſiren, weil er Menſch iſt. Aber auf der Höhe der religiöſen Betrachtung, wo der endliche Geiſt das Vollkommene als das Abſolute, oder als die Gottheit ſelbſt zu erkennen vergebens alle ſeine Kräfte erſchöpft, löſet ſich die Betrachtung in ein myſtiſches Staunen auf. Das religiöſe Intereſſe für das Vollkommene ſenkt ſich, gewöhnlich dem Menſchen ſelbſt unbewußt, vom Göttlichen herab in die Sphäre der begreiflichen Menſchlichkeit. Vollkommen in dieſer Sphäre heißt dann Alles, was irgend einem beſtimmten Zwecke ganz entſprechend und in ſeiner Art vortrefflich erſcheint. Eigentlich iſt es nur ein Spiel, das ſich dann der freie Geiſt mit der Idee des Vollkommenen erlaubt. Aber gerade durch dieſes Spiel charakteriſirt ſich die emporſtrebende Menſchheit. Mit freiem Wohlgefallen können wir uns für alles in ſeiner Art Vollkommene intereſſiren.

Je uneigennütziger ſich die Menſchheit in uns entwickelt, deſto lebhafter wird dem gebildeten Geiſte das Bedürfniß eines ſolchen Intereſſe. Aber auch ohne, weder deutlich, noch dunkel, etwas Vollkommenes überhaupt im Sinne zu haben, können wir das Bedürfniß fühlen, uns mit freiem Wohlgefallen für etwas unbedingt zu intereſſiren.

II. Das freie Wohlgefallen, mit welchem wir uns für etwas intereſſiren, wird *äſthetiſch*, wenn es ohne eigentlich-theoretiſche, oder eigentlich-praktiſche, oder eigentlich-religiöſe Betrachtung ein Gefühl entweder des freien Spiels, oder der harmoniſchen Entwickelung, oder des idealen Emporſtrebens menſchlicher Kräfte in einem mehr oder weniger unbeſtimmten Bewußtſeyn erweckt.

Das Wort *Aeſthetiſch* fehlte dem gebildeten Verſtande lange Zeit. Jetzt bezeichnen wir mit dieſem Worte alles Intereſſe und alles Wohlgefallen, das dem Geſchmacke oder eigentlichen Schönheitsgefühle zum Grunde liegt. Aeſthetiſcher Sinn oder äſthetiſches Gefühl iſt alſo noch nicht der Geſchmack ſelbſt. Es iſt nur der lebendige Keim des Geſchmacks. Vom Begriffe des Aeſthetiſchen müſſen wir ausgehen, um zum Begriffe des Schönen zu gelangen. Wer beide Begriffe, wie es gewöhnlich geſchieht, verwechſelt, der findet in die Aeſthetik ohne Verwirrung keinen Eingang.

Alle freie Geiſtesthätigkeit folgt in ihren beſtimmten Richtungen nothwendig entweder der Idee des Wahren, oder der Idee des Guten, oder der Idee des Vollkommenen im göttlichen Sinne. Aber nicht nur das beſtimmte Intereſſe für das Wahre, das Gute und das Vollkommene im göttlichen Sinne kann aus der freien Reflexion verſchwinden;

ſelbſt das freie Wohlgefallen, mit welchem wir uns für das Menſchlich-Vollkommene, oder für irgend etwas überhaupt intereſſiren, kann von einer unbeſtimmten Geiſtesthätigkeit ausgehen. Welches freie Wohlgefallen kann nun da dem menſchlichen Geiſte bleiben, wo er ſich für etwas intereſſiren will ohne einen beſtimmten theoretiſchen oder praktiſchen, oder religiöſen Geſichtspunkt? Nur das Alles umfaſſende Gefühl der Entwickelung des wahrhaft Menſchlichen in ihm, das heißt, aller Kräfte, durch die er ſich, ohne ſeine Natur zu verläugnen, in's Unendliche vervollkommnen kann. Dieſes Gefühl nennen wir äſthetiſch.

Alle freie Entwickelung des wahrhaft Menſchlichen in unſrer Natur iſt von einem Gefühle entweder des freien Spiels, oder der inneren Harmonie, oder des idealen Emporſtrebens, oder von allen dieſen Gefühlen zugleich begleitet. Was wir innere Harmonie nennen, iſt das richtige Zuſammenſtimmen der Kräfte. Dieſe Harmonie aber kann in der menſchlichen Natur nie permanent werden, weil Fortſchreitung zum Vortrefflichen die Beſtimmung des Menſchen iſt. Alle Fortſchreitung zum Vortrefflichen verliert ſich im Emporſtreben zum Vollkommenen im göttlichen Sinne. Alſo muß der Menſch mit dem Gefühle des Menſchlichſten in ihm auch über ſich ſelbſt hinaus ſtreben. Alle dieſe Gefühle ſind im unbeſtimmten Bewußtſeyn äſthetiſch.

Laßt einen Menſchen, deſſen Sinne offen ſind, deſſen Gemüth von keiner Leidenſchaft und keinem Kummer umwölkt iſt, und deſſen Geiſteskräfte nicht in thieriſcher Dumpfheit erſtarren, mit theilnehmender Aufmerkſamkeit den kommenden Frühling begrüßen. Nehmt an, er ſehe um ſich her noch keine ſchöne Natur. Laßt die Felder noch in ſchwarzigem Grau da liegen, die Bäume blätterlos wie dürre Reiſer da ſtehen; die Wieſen noch kränkeln ohne neues und friſches Grün; und nirgends keime noch eine Blume. Aber die wärmere Luft, die den Frühling verkündigt, dringe belebend auch in die Bruſt des Beobachters dieſer gewiß nicht ſchönen Natur. Der Himmel ſei unbewölkt; die Sonne heiter. Wie wird dieſe Natur auf den Beobachter wirken, wenn er weder beſtimmt die Natur erforſchen, noch etwas Beſtimmtes aus ihr machen will, und wenn er in denſelben Augenblicken an ſeine Gottheit deutlich denkt? Er wird ſich empfänglich fühlen für etwas, das ihm noch nirgends erſcheint. Das bloße Vorgefühl des Frühlings wird ihn begeiſtern. Mitlebend im allgemeinen Leben der Natur, und doch als denkender Geiſt erhaben über ſie, wird er ſich ſeines menſchlichen Daſeins freuen. Seine Gedanken und Empfindungen werden harmoniſch in einander zerrinnen;

und doch wird er emporſtreben zu etwas Ueberirrdiſchem, als ſollte er die ganze Natur dort hinauf tragen mit ſich. Sein Gefühl wird rein äſthetiſch ſeyn. Hat er aber deswegen ſchon Geſchmack, das heißt, richtiges Gefühl für das Schöne ſelbſt? Oder wird er jemals Geſchmack bekommen? Wer kann es wiſſen? Hat doch faſt jeder nicht rohe, und nur einigermaßen nicht gemeine Jüngling äſthetiſches Gefühl! Aber wie wenige, übrigens nicht rohe Männer unter uns haben Geſchmack! Wie mancher Franzoſe hat einen ſehr feinen Geſchmack bey einem ſehr beſchränkten äſthetiſchen Gefühle! Und ein angehender Dichter, der mit äſthetiſcher Begeiſterung die ganze Welt umfaßt, dichtet und ſchreibt wohl einmal ſehr geſchmacklos.

Nach dieſer Erläuterung durch Beyſpiele begreift ſich leicht, warum in dem unbeſtimmten Bewußtſeyn, das aller äſthetiſchen Reflexion zum Grunde liegt.

bald das freie Spiel, bald das Gefühl einer harmoniſchen Entwickelung, bald das ideale Emporſtreben die Oberhand hat. Mit dem freien Spiele der Kräfte im Bewußtſeyn fängt alle äſthetiſche Geiſtesthätigkeit an; und ſie ſelbſt hört auf, wenn dieſes freie Spiel verſchwindet. Aber wo es auch in der Empfindung eines Mannes von Geſchmack bei dieſem Spiele bleibt, da iſt der Gegenſtand nur intereſſant und noch nicht ſchön. Das Gefühl des Schönen fängt an, wo das freie Spiel den beiden einzig möglichen Richtungen folgt, die eine menſchliche Geiſtesthätigkeit nehmen kann, ohne ſich eigentlich theoretiſch, oder eigentlich praktiſch, oder eigentlich religiös zu beſtimmen. Alle Geiſtesthätigkeit ſtrebt dann geſetzmäßig entweder nach harmoniſcher Entwickelung für den Augenblick, oder ſie iſt unbeſtimmte Fortſchreitung der Reflexion vom Vortrefflichen zum Vollkommenen, von dem Endlichen zum Unendlichen hin.

III. Was unmittelbar durch den Eindruck, den es auf ein empfängliches Gemüth macht, oder auch bloß unmittelbar in der Vorſtellung, das äſthetiſche Bedürfniß nach allgemeinen und unveränderlichen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn, wo nicht unbedingt, oder doch in einer gewiſſen Hinſicht, befriedigt, iſt ſchön im weiteſten Sinne des Worts.

Hier muß, vor aller weiteren Berichtigung der Begriffe, noch ein Mal einem Jeden, wer um des Worts willen nach ſeinem Sprachgebrauch ſich zu nennen will, was er nicht ſo nennen, die volle Befugniß eingeräumt werden, es mit dem Worte zu halten, wie ihm beliebt. Daß aber unter dem Schönen in dem Sinne, in welchem Homer, Pindar, Sophokles, Klopſtock und Göthe dichteten, in welchem Raphael mahlte, und in welchem der vaticaniſche Apoll, die Gruppe des Laokoon und die mediceiſche Venus entſtanden, daſſelbe zu verſtehen ſey, was hier in dieſer theoretiſchen Erklärung ſchön genannt wird, ſoll durch die ganze Ausführung dieſer Idee einer Aeſthetik bewieſen werden. Wenn der Grieche in dieſem Sinne von Schönheit überhaupt ſprach, ſchloß er das Erhabene ſo kategoriſch mit ein, daß ſelbſt die ſtoiſche Schule in der Kunſtſprache ihrer Moralphiloſophie den Heroismus der Tugend vorzugsweiſe das Schöne nennen konnte. Und was in Griechenland ſchön hieß, wird denn doch auch wohl in Deutſchland ſo heiſſen dürfen.

Das äſthetiſche Bedürfniß, das heißt, das Bedürfniß, ſich mit freiem Wohlgefallen für etwas äſthetiſch zu intereſſiren, iſt ſo allgemein, wie die menſchliche Natur. Aber es wird in den meiſten Verhältniſſen des Lebens, unter denen die menſchliche Natur ſich entwickelt, entweder durch andere Bedürfniſſe unterdrückt; oder es verwildert; oder es nimmt durch die Gewalt der Angewöhnung und des Vorurtheils eine falſche Richtung; und was dann dieſes rohe, oder verwilderte, oder verwöhnte Bedürfniß befriedigt, vertritt gewöhnlich die Stelle des Schönen, bald bei gewiſſen Individuen, bald bei ganzen Nationen. Wer die allgemeine Gewalt des äſthetiſchen Bedürfniſſes etwa bezweifeln möchte, der beobachte die Menſchen bei ihren Feſtlichkeiten, wo der äſthetiſche Beſchäftigung und äſthetiſche Zerſtreuung oft bis zum Uebermaße getrieben wird.

Das Schöne, das, wie das Wahre und das Gute, beharrlich iſt, und deſſen weſentliche Gründe für alle gebildeten Völker und Zeitalter dieſelben ſind, würde ſich alſo in ein Chaos von [illegible] Phantomen auflöſen, wenn der Geſchmack, der es anerkennt, und der darum der einzig gute heißt, etwas dulden könnte, was den allgemeinen Geſetzen des Natürlichen und des Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn widerſpricht. Das Natürliche, als ſolches, und das Vernünftige, als ſolches, iſt freilich nicht das Schöne; aber die allgemeinen Geſetze des Natürlichen und des Vernünftigen ſind unveränderliche Bedingungen der Möglichkeit des Schönen. Die Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes durch einen Eindruck, oder eine Vorſtellung, iſt und bleibt dasjenige, was im ungetrübten Bewußtſeyn den Ausſchlag giebt, wo uns etwas als ſchön erſcheint. Wo dieſes Bedürfniß nur ſchwach entwickelt iſt, da kann der Menſch übrigens der Natur und der Vernunft in jeder andern Hinſicht Ehre machen, nur ſich keinen Geſchmack erwerben. Aber wo das äſthetiſche Bedürfniß die allgemeinen Geſetze des Natürlichen und Vernünftigen zu achten aufhört, da hebt die *poſitive Geſchmackloſigkeit* an.

Was denn am Ende, *nämlich in Beziehung auf die allgemeine Form des menſchlichen Daſeyns*, natürlich, und in derſelben Beziehung vernünftig iſt, darüber wird in einzelnen Fällen in's Unendliche disputirt werden. Aber ohne Vorausſetzung einer allgemeinen Form der Natürlichkeit im edelſten, der gebildeten Menſchheit würdigen Sinne, würde alle Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes ein Spiel des Zufalls, der Gewohnheit und des Vorurtheils ſeyn. Und was in äſthetiſcher Hinſicht vernünftig iſt, darf wenigſtens nicht für problematiſcher gehalten werden, als, was vernünftig überhaupt iſt. Die *äſthetiſche Natürlichkeit* iſt alſo etwas ganz anderes als die Uebereinſtimmung eines Dinges mit den allgemeinen Geſetzen der Natur; und die äſthetiſche

Vernünftigkeit iſt mehr als Uebereinſtimmung mit den Regeln der Logik. Natürlich im theoretiſchen Sinne iſt Alles, was nach Naturgeſetzen wirklich iſt, alſo das Häßliche ſo gut, wie das Schöne, wenn jenes, wie dieſes, in der Natur exiſtirt. Schön aber iſt nur dasjenige in der Natur, was das äſthetiſche Bedürfniß nach Geſetzen eines menſchlich-natürlichen Daſeyns befriedigt. Zu einem menſchlich-natürlichen Daſeyn reift nicht immer das Beſte heran. Mancher Andere lebt der Natur getreu, und hat doch wenig Gefühl für das Schöne, weil er überhaupt wenig äſthetiſches Gefühl hat. Mancher ſehr verdorbene Menſch hat einen feinen Geſchmack, weil er die Geſetze eines menſchlich-natürlichen Daſeyns wohl äſthetiſch ſchätzt, aber nicht moraliſch. Andre haben einen einſeitigen Geſchmack, weil ihre Natur ſelbſt einſeitig entwickelt iſt. Aber in jedem menſchlich-natürlichen Daſeyn iſt das

Natürliche mit dem Vernünftigen ſo unzertrennlich vereinigt, daß Beides völlig Daſſelbe zu ſeyn ſcheint; und nur dieſe Vernünftigkeit iſt die äſthetiſche.

Die allgemeine Norm des Natürlichen und des Vernünftigen in äſthetiſcher Hinſicht iſt der Canon der äſthetiſchen Vollkommenheit. Dieſe Norm zu entdecken, iſt Alles, was die Aeſthetik als Geſchmackslehre leiſten kann. Um es aber zu leiſten, muß ſie immer Analyſe des äſthetiſchen Bedürfniſſes ſelbſt bleiben, weil es ohne Befriedigung eines ſolchen Bedürfniſſes gar keinen Geſchmack giebt, weder einen guten, noch einen ſchlechten. Im gemeinen Leben nenne man immerhin gar keinen Geſchmack einen ſchlechten Geſchmack. Aber es bleibt doch durchaus zweierlei, ob Jemand am Geſchmackloſen Wohlgefallen findet, weil ihm äſthetiſche Vortrefflichkeit überhaupt nicht intereſſirt, oder, weil ſein äſthetiſches Bedürfniß nur irre geleitet wurde. Der Geſchmack läßt ſich bilden, das äſthetiſche Bedürfniß läßt ſich nur wecken; und wo es ſo feſt ſchlummert, wie die Blume in einem verdorrten, oder zertretenen Keime, da vermag die Geſchmacksbildung über den Geiſt ungefähr ſo viel, wie die Pflege des Gärtners über jenen Keim. Eben deswegen ſchadet auch die verſtändigſte Geſchmackslehre, die nur den Geſchmack bilden will, und nicht zugleich das äſthetiſche Bedürfniß weckt und belebt, leicht mehr, als ſie nützt. Sie verwöhnt zur Verwechſelung des wahren, aus den Tiefen des innigſten Menſchengefühls hervorgehenden Geſchmacks mit dem froſtigen Wohlbehagen, dem das Correcte und das Elegante genügt.

Eine Definition des Schönen überhaupt kann alſo nur eine ſchwankende Formel ſeyn, auf die ſich, wenn es zur unmittelbaren Anwendung kommt, die ſchwärmende Geſchmackloſigkeit eben ſo zuverſichtlich berufen mag, als der Geſchmack. Denn wer kann das äſthetiſche Bedürfniß und mit ihm das Natürliche und Vernünftige ausmeſſen durch eine Definition? Schön aber iſt etwas immer nur in Beziehung auf jenes Bedürfniß. Der Begriff des Schönen iſt und bleibt ein *Verhältnißbegriff*. Er bedeutet, wo er in der äußeren Natur ſeine Anwendung findet, immer ein Verhältniß der Dinge zu uns, nicht eine Eigenſchaft eines Dinges. *Es giebt keine Schönheit an ſich.* Aber in der Natur des Dinges, das uns als ſchön erſcheint, muß freilich *objectiv* auch der Eindruck gegründet ſeyn, durch den es das Gefühl des Schönen in uns erweckt. *Metaphyſiſche* Schönheit iſt kein leeres Wort. Warum ſollten nicht auch höhere Geiſter, wenn ſie äſthetiſche Bedürfniſſe fühlen, daſſelbe ſchön finden können, was uns nach der Form unſers Daſeyns ſo erſcheint? Dürfen wir nicht annehmen, daß, bei aller möglichen Verſchiedenheit der Sinne, ein allgemeiner Typus der Natürlichkeit dem vernünftigen Daſeyn aller endlichen Geiſter zum Grunde liegt? Wie dem auch ſey; wir kennen das Schöne nur nach Geſetzen unſrer Natur. Deswegen iſt auch die höchſte Formel des Schönen ſo unfruchtbar, weil ſie vom Weſen des Natürlichen und Vernünftigen, ſo weit Beides in äſthetiſchen Betracht kommt, nichts ausſagt. Nur durch Erklärungen und durch mittelbare, den richtigen Erklärungen gemäße Anwendung der höchſten Formel des Schönen bekommt ſie ſelbſt erſt einen äſthetiſchen Sinn. Wie und wodurch wird in einer edeln und gebildeten Natur das äſthetiſche Bedürfniß nach den unveränderlichen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen befriedigt? Das iſt die Frage, von deren richtigen Beantwortung der äſthetiſche Nutzen aller Theorien des Schönen abhängt.

IV. Was ſchön heiſſen ſoll, muß alſo unmittelbar *intereſſant* ſeyn.

Daß nicht alles Intereſſante, auch nicht alles objectiv = Intereſſante, ſchön iſt, darf wohl kaum in Erinnerung gebracht werden. Denn der gemeinſte Verſtand begreift, daß nicht nur einem Jeden alles intereſſant iſt, wofür er ſich intereſſirt, ſondern daß wir uns auch für eine Menge Dinge ohne alle Beziehung auf das Schöne nach den allgemeinen Bedingungen des menſchlichen Daſeyns intereſſiren müſſen. Was iſt dem denkenden Geiſte intereſſanter, als das Wahre? Was ſollte uns Allen intereſſanter ſeyn als das Gute?

Aber auch nicht alles, was in äſthetiſcher Hinſicht intereſſant heiſſen darf, iſt in ſeiner Art ſchön. Intereſſant in äſthetiſcher Hinſicht iſt Alles, was die Aufmerkſamkeit äſthetiſch beſchäftigt, auch wenn es ihr nicht einmal eine beſtimmte Beſchäftigung giebt, noch weniger das äſthetiſche Bedürfniß nach allgemeinen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen befriedigt. Verwechſelung des äſthetiſch-Intereſſanten mit dem Schönen iſt der ewige Fehler aller Derer, die äſthetiſches Gefühl haben, aber keinen Geſchmack. In einen entgegengeſetzten Fehler verfallen überreife Geſchmackler, denen nichts mehr gefallen kann, als was durch ſubtile, nur ihnen und ihres Gleichen empfindbare Künſtlichkeit und ſtudirte Abſichtlichkeit gefällt, und was erſt herausgegrübelt werden muß, um ſelbſt ihnen empfindbar zu werden. Ohne Zweifel unterſcheidet ſich eine blendende Schönheit, die in das Auge ſpringt, aber bald ermüdet, von der innigen Schönheit, die ſich erſt vor unſern Augen zu entwickeln ſcheint, wenn wir bei dem ſchönen Gegenſtande verweilen. Je höher das äſthetiſche Bedürfniß cultivirt iſt, deſto mehr verlangt den aufmerkenden Geiſt nach einem Reichthum an Zartheit und Innigkeit, die um ſo weniger in das Auge ſpringt, je tiefer ſie in das Innere des Gemüths eingreift, wo allein ihre Heimath iſt. Aber dann geht das äſthetiſche Wohlgefallen in ein theoretiſches über, wenn die Einſicht, nicht mehr der Eindruck, entſcheidet. Das äſthetiſche Bedürfniß unterſcheidet ſich dadurch weſentlich von dem theoretiſchen, daß es durch Einſicht nicht befriedigt wird. Nur da iſt rein äſthetiſche Vortrefflichkeit, wo die Wiſſenſchaft verſtummt. Selbſt wo ein vollendetes Kunſtwerk, z. B. ein Gemahlde von Raphael, dem Gefühle immer ſtärker zuſpricht, je mehr es zugleich dem Verſtande ſagt, muß doch der Verſtand nur Dollmetſcher deſſen ſeyn, was das Gefühl verlangt. Mit dem moraliſch-Intereſſanten darf das äſthetiſch-Intereſſante eben ſo wenig verwechſelt werden. Ob das Schöne das moraliſche Gefühl beleidigen kann, wird ſich bald beſtimmter zeigen.

Dem Intereſſanten widerſpricht beſtimmt das *Triviale*. Trivial, im äſthetiſchen Sinne, iſt Alles, was nicht unmittelbar die freie Aufmerkſamkeit äſthetiſch beſchäftigt. Schöne Trivialität, oder, was ungefähr daſſelbe ſagt, unintereſſante Schönheit iſt alſo ein ungereimter Begriff. Aber dem rohen Bedürfniſſe erſcheint leicht etwas trivial, was nur nicht blendend und grell iſt. Das unnatürliche oder verkünſtelte Bedürfniß verſchmäht dagegen oft das Schönſte als trivial, wenn es nicht ſeltſam wunderlich, und unerhört iſt. Die allgemeinen Geſetze des Natürlichen und Vernünftigen beſchränken die äſthetiſchen Launen, wo richtiges Gefühl für das Schöne entſcheidet; aber es giebt eine *triviale Natürlichkeit*, die auch oft genug in der Kunſt, z. B. in deutſchen Luſtſpielen figurirt; und ſelbſt das Vernünftigſte iſt in äſthetiſcher Hinſicht trivial, ſobald es entweder alltäglich iſt und ſich von ſelbſt verſteht, oder überhaupt die Aufmerkſamkeit nicht äſthetiſch beſchäftigt.

Dem Intereſſanten im äſthetiſchen Sinne widerſpricht eben ſo beſtimmt das Ekelhafte, ſowohl das unmittelbar-Ekelhafte, das die freie Aufmerkſamkeit entweder phyſiſch, oder moraliſch zurückſtößt, als das Langweilige, das durch die Dauer des trivialen Eindrucks ungefähr dieſelbe Wirkung thut. Was die Sinne beleidigt, kann alſo unmöglich ſchön ſeyn, es erſcheine übrigens in ſeiner Art dem prüfenden Verſtande noch ſo vollkommen. Aber auch was das moraliſche Gefühl unmittelbar zurückſtößt, kann unmöglich ſchön ſeyn. Das unmittelbar-Ekelhafte überhaupt iſt es denn auch, was mit einem andern Namen das Häßliche heißt. Hier zeigt ſich aber auch ſchon deutlich die Abhängigkeit des Geſchmacks von den zufälligen Bedingungen der menſchlichen Cultur. Denn wo iſt in der phyſiſchen und moraliſchen Welt das Ekelhafte, an das ſich der Menſch unter gewiſſen Umſtänden nicht gewöhnen könnte? Darum ſetzt Empfänglichkeit für das Schöne, das allein dieſen Namen ganz verdient, Cultur der Sinne und des moraliſchen Gefühls nach den allgemeinen Geſetzen des Natürlichen und des Vernünftigen, und folglich des Edeln im menſchlichen Daſeyn überhaupt, voraus. Aber auch nach dieſen Geſetzen läßt ſich der Unterſchied zwiſchen Cultur und Verzärtelung der Sinne nicht mit durchgreifender Genauigkeit deduciren. Dem hochcultivirten Athenienſer im Zeitalter des Sophokles ekelte nicht vor den eiternden Wunden des leidenden Philoktet auf dem Theater. Zeigen durfte vermuthlich der Philoktet des Sophokles dieſe Wunden auch dem athenienſiſchen Publicum nicht.

Würde aber unſer modernes Publicum, wo es auf Geſchmack Anſpruch macht, dulden, daß dieſer Philoktet auf dem Theater von ſeinen Wunden auch nur maleriſch ſpräche, indem er jammernd ſeine phyſiſchen Schmerzen beſchriebe und daß die Beſchreibung und Darſtellung dieſer phyſiſchen Schmerzen von dem Dichter benutzt wäre, das moraliſche Pathos des Trauerſpiels zu verſtärken? Wer hat hier nun Recht, das moderne Publicum, oder das athenienſiſche? In einem Lande, wo jeder Bürger Soldat war und Erinnerungen vom Schlachtfelde auch zu ſeinen äſthetiſchen Freuden mitbringen konnte, mußte der Geſchmack anders entſcheiden, als bei uns, wo einem anſehnlichen Theil des Publicums übel wird, wenn er Blut ſieht. Man hat viel declamirt gegen die ſpaniſchen Stiergefechte. Der phyſiſche Ekel wenigſtens, den ſie, nach den Forderungen einiger Kritiker bei jedem gebildeten Publicum erregen ſollten, iſt ſehr problematiſch. Moraliſchem Ekel muß freilich bei Jedem, deſſen innere Bildung nicht mißlungen iſt, ein Spiel erregen, in welchem mit Menſchenblute geſpielt wird. Mißlungen war von einer ſehr bedeutenden Seite die Cultur der alten Römer; ſonſt hätten ſie an den mörderiſchen Gladiatorenſpielen keinen Geſchmack finden können. Aber wie die alten Römer, ſo hatten in den neueren Zeiten auch die Spanier einen guten Theil ihres moraliſchen Gefühls dem militariſchen Heroismus geopfert. Die Spanier hatten es in dieſer Fertigkeit nicht ganz ſo weit, wie die Römer, gebracht, weil ſie Chriſten waren. Dafür aber fanden ſie Geſchmack an den geiſtlichen Henkersfeſten, an welchen, dem ſpaniſchen Chriſtenthum zu Ehren, Ungläubige und Ketzer brannten. Was war denn dieß nun für eine Art von Geſchmack? Doch wohl nicht der gute, der einzig ſo heiſſen ſoll. Es war ein verwildertes und verwöhntes äſthetiſches

Wohlgefallen, das ſich ſelbſt hätte aufreiben müſſen, wenn Vorurtheil und Gewohnheit nicht das Unnatürlichſte und Unvernünftigſte dem Menſchen intereſſant machen könnten. Und wer mag läugnen, daß ein geiſtliches ſowohl, als ein weltliches Henkersfeſt eine ungemein äſthetiſche Unterhaltung gewähren kann, ſobald das moraliſche Gefühl ſchweigt? Eben um dieſer äſthetiſchen Unterhaltung willen rennen ja auch auſſerhalb Spanien die Menſchen überall und aus allen Ständen ſchaarenweiſe den moraliſch ekelhaften Feſten nach, welche die Criminaljuſtiz von Zeit zu Zeit dem Publicum giebt, um es vor Verbrechen zu warnen.

Wo durch Rohheit, oder durch Abſtumpfung und Verkünſtelung der Sinne und des moraliſchen Gefühls das phyſiſch, oder moraliſch Ekelhafte aufhört, ekelhaft zu ſeyn, das äſthetiſche Bedürfniß aber übrigens nicht ruht, da entſteht der äſthetiſche Cynismus. Es giebt einen rohen Cynismus dieſer Art, und einen hoch cultivirten. Jener hat das Hanswurſttheater für den Pöbel gegründet; dieſer hat die geiſtreiche Obſcönität ſo hoch geſteigert, daß er ihr neuerlich gar das Gewand der Heiligkeit umhangen konnte. Wie ſollen wir nun gar die ſchmutzigen Producte des wahren Genies nennen? Iſt nicht die komiſche Poeſie des Ariſtophanes auch in ihren ſchaamloſeſten Neckereien wahre Poeſie? Sind alſo dieſe Neckereien nicht ſchön? Nein, nichts Schmutziges iſt ſchön für ſich. Kein Wohlgefallen am Schmutzigen verträgt ſich unmittelbar mit Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes nach den höchſten Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen. Alles, was ernſthaft die moraliſche Delicateſſe beleidigt, folglich auch Alles, was ernſthaft den zarten Schleier zerreißt, den das moraliſche Gefühl um den Genuß der phyſiſchen Wolluſt webte, iſt ekelhaft. Aber die komiſche Schönheit iſt nur eine indirecte Schönheit. Davon zu ſeiner Zeit mehr. Der komiſche Witz hat im Gebiete des Schönen große Vorrechte. Er darf ſich unter gewiſſen Bedingungen den keckſten Muthwillen erlauben, ſo lange es nur auf keine Art ernſthaft damit gemeint iſt. Dann wird auch wohl das Schmutzigſte als Bedingung der Möglichkeit eines genialiſchen Muthwillens intereſſant im äſthetiſchen Sinne, und durch witzige Darſtellung ſchön. Nie iſt aber auch dann, z. B. in den Luſtſpielen des Ariſtophanes, der unreine Stoff, mit dem geſpielt wird, ſchön; nur die Darſtellung iſt es.

Alle ernſthafte und wirkliche Beleidigung des moraliſchen Gefühls iſt Geſchmackloſigkeit. Man kann alſo das Schöne nicht geſchmackloſer verkennen, als, wenn man das Moraliſche von dem Aeſthetiſchen in der wirklichen Empfindung des Schönen eben ſo ſchulgerecht trennen will, wie im theoretiſchen Fachwerk der Begriffe. Allerdings thut es Noth, beſonders die deutſche Gutmüthigkeit vor der alten Verwirrung der Begriffe des Schönen und des Guten zu warnen. Das Gute an ſich mag immerhin aus der äſthetiſchen Reflexion verſchwinden. Aber Beleidigung des moraliſchen Gefühls iſt gewaltſame Aufregung eben dieſes Gefühls, das dann aus der empörten Bruſt alle äſthetiſche Heiterkeit verſcheucht.

Endlich muß man bei der Schätzung des Intereſſanten im Verhältniß zum Schönen nicht vergeſſen, daß vieles an ſich widerlich iſt, was in Verbindung mit einem Ganzen intereſſant, und durch die Art dieſer Verbindung in die Schönheit des Ganzen verflochten ſeyn kann. Nur hat dann die Möglichkeit der äſthetiſchen Veredelung des Widerlichen ihre Grenzen. Ekelhaft iſt und bleibt an mehreren, ſonſt gut gearbeiteten Cruciſiren und Darſtellungen des gekreuzigten Chriſtus in Gemälden die grelle Verrenkung der Glieder durch die ſchmerzhafte Dehnung des gekreuzigten Körpers.

V. Nichts iſt ſchön, was nicht, indem es unmittelbar intereſſirt, in einem freien Reflexionsgefühle unmittelbar die **Einbildungskraft** beſchäftigt.

Bis hieher war in unſrer Analyſe des Schönen noch von keiner Seelenkraft beſonders die Rede. Denn das äſthetiſche Bedürfniß entſpringt nicht aus dieſer, oder jener Seelenkraft. Es geht unmittelbar und urſprünglich aus der Vereinigung aller Seelenkräfte in einer unbeſtimmten, nach einer gewiſſen Beſtimmtheit ſtrebenden Geiſtesthätigkeit hervor. Wenn wir nun ſchön nennen, was nach den allgemeinen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn das äſthetiſche Bedürfniß befriedigt, ſo ergiebt ſich aus der pſychologiſchen Analyſe dieſes Bedürfniſſes, daß unter allen Seelenkräften vorzüglich die Einbildungskraft thätig ſeyn muß, wo wir äſthetiſche Befriedigung ſuchen, und wo wir ſie finden. Wie weit die tranſcendentalen Functionen der Einbildungskraft bei der Empfindung des Schönen in Betracht kommen, unterſucht die Aeſthetik nicht. Auch iſt hier noch nicht die Rede von der Künſtlerphantaſie, als einem Vermögen der äſthetiſchen Erfindung. Abgeſehen von allen Erfindungsgaben, muß die Einbildungskraft auch bei dem bloßen Genuſſe des Schönen beſchäftigt ſeyn, weil anders keine Empfänglichkeit für das Schöne möglich iſt. Jean Paul Richter hat in ſeiner Vorſchule der Aeſthetik zuerſt auf dieſe paſſiv ſcheinende Function der Einbildungskraft aufmerkſam gemacht; aber er hat durch den Eigenſinn ſeiner neuen Terminologie in der Unterſcheidung der von ihm ſo genannten Einbildungskraft und der von ihm ſo genannten Phantaſie ſeiner Lehre geſchadet?

Was man überhaupt Imagination oder Einbildungskraft nennt, iſt urſprünglich nichts anders, als die Geiſtesthätigkeit ſelbſt in allen ihren unbeſtimmten Functionen, oder, was ungefähr daſſelbe ſagt, in dem zufälligen Durcheinanderfallen und Zuſammentreffen der Vorſtellungen. Wo zuſammentreffende Vorſtellungen ſich in einer beſtimmten Hinſicht als nothwendig mit einander verbinden, da wird die Vorſtellungsreihe unmittelbar beſtimmt entweder durch Naturnothwendigkeit oder durch Vernunftnothwendigkeit. Da iſt das Reich der Erkenntniß. Aber auch jeder Trieb kann die Reihe der Vorſtellungen ſo determiniren, daß die Geiſtesthätigkeit bei gewiſſen Spielen beharrt. Die zufällig zuſammentreffenden Vorſtellungen bleiben dann in einer durch dieſen Trieb beſtimmten Verbindung beyſammen. So entſtehen *Producte der Einbildungskraft*, die eben deßwegen **alle** als willkührlich erſcheinen müſſen, weil es ein Trieb iſt, was ſie zu einem beſtimmten Daſeyn hervorrief. Wo gewiſſe Producte der Einbildungskraft ſchon in ihrer Entſtehung den Charakter der Nothwendigkeit annehmen, z. B. in der Conſtruction der geometriſchen Figuren, da iſt es die Vernunft, die ihnen unmittelbar durch ein urſprüngliches Erkenntnißgeſetz, deſſen Analyſe der Transcendentalphiloſophie zukommt, dieſen Charakter ertheilt. Da fängt auch ſogleich Wiſſenſchaft an, und das Spiel hat ein Ende. Das Reich der Einbildungskraft aber iſt ſo groß, als das Reich der Möglichkeit willkürlicher Combinationen. Es giebt alſo eine bloß *animaliſche Einbildungskraft*, von welcher auch der Wurm auf der unterſten Stufe des Lebens ſeinen Antheil empfangen haben muß, weil er empfindet und ſtrebt. Auch in der menſchlichen Natur tritt zuweilen nur dieſe animaliſche Einbildungskraft hervor, z. B. als Einbildungskraft des Schmeckers, der leckere Speiſen wittert. Aber menſchliche Einbildungskraft iſt menſchliche Geiſtesthätigkeit in allen ihren unbeſtimmten Functionen. Ihr Reich iſt ſo groß, als das Reich der Möglichkeit menſchlicher Gedanken und menſchlicher Triebe. In der wunderbaren Vereinigung mit der Vernunft erſcheint die Einbildungskraft ſelbſt als etwas Höheres und faſt Göttliches im Menſchen. Da heißt ſie dann im höheren und vorzüglicheren Sinne Einbildungskraft, oder, wenn man lieber will, Phantaſie. In dieſer Vereinigung iſt ſie Erfindungsvermögen, Dichtungsvermögen, menſchliche Schöpferkraft, und im Bewußtſeyn des reinen Emporſtrebens der denkenden Natur zum Vollkommenen gleichſam eine zweite Seele des Menſchen. Da vereinigt ſie das Sichtbare mit dem Unſichtbaren, das Vergängliche mit dem Ewigen, nach Geſetzen, von denen im Buche der erkennbaren Natur nichts geſchrieben ſteht. Ein Maler könnte die Phantaſie auf dieſer Stufe darſtellen als eine ſchwebende Göttinn, die im Sonnenglanze durch Wolken dringt, und in der einen Hand eine Weltkugel hält, in der andern zwei Schlüſſel, als Symbole der Macht, dem Menſchen einen Himmel zu öffnen, und eine Hölle.

Nach dieſer pſychologiſchen Digreſſion, die durch den Zuſammenhang unſrer äſthetiſchen Unterſuchungen nothwendig wurde, läßt ſich der Antheil, den die Einbildungskraft auch am bloßen Genuſſe des Schönen hat, nicht verkennen. Es giebt überall keinen bloß paſſiven Geſchmack. Denn wenn gleich durch das Schöne das äſthetiſche Gefühl fixirt und beſtimmt wird, ſo würde doch dieſes Gefühl aufhören, äſthetiſch zu ſeyn, ſobald das empfangende Gemüth ruhte; denn nur unter der Bedingung eines freien Spiels, oder einer harmoniſchen Entwickelung, oder eines idealen Emporſtrebens menſchlicher Kräfte in einem unbeſtimmten Bewußtſeyn, alſo nicht ohne Einbildungskraft, iſt ein äſthetiſches Wohlgefallen möglich. Dieſes freie Wohlgefallen ſetzt freie Reflexion voraus. Die freie Reflexion aber darf nicht in ein förmliches Urtheil übergehen, wenn ſie äſthetiſch bleiben, nicht theoretiſch werden ſoll. Die Vernunft ſelbſt wirkt alſo nur als Einbildungskraft in der äſthetiſchen Reflexion; und der Geſchmack iſt ein freies Reflexionsgefühl, in welchem die Einbildungskraft nothwendig den Genuß begleiten muß, weil dieſer Genuß ſonſt ſich ſelbſt aufhebe. Aber bildend und ſchöpferiſch darf die Einbildungskraft nicht mitwirken, wenn wir das Schöne in der Wahrnehmung empfinden wollen, wie wir es finden. In ſchönen Phantaſieen verſchwindet das Schöne auſer uns. So tragen phantaſirende Kunſtſchwärmer zuweilen das Schöne aus ihrer Phantaſie in die Gegenſtände hinein, und finden es dann ſehr bequem in den Gegenſtänden wieder. Der kalte Kenner lächelt dazu, und wird vor lauter Kennerſchaft zuweilen ſo kalt, daß ihm die höchſte Schönheit entſchlüpft, weil er ſie bloß paſſiv und über dieſe Paſſivität räſonnirend, ohne Hülfe der Einbildungskraft, in ſich aufnehmen will.

Je reicher an Schönheit ein Gegenſtand iſt, deſto ſtärker nimmt er die mitwirkende Einbildungskraft beim ruhigſten Genuſſe des Schönen in Anſpruch. Wenn dann der freie Geiſt von der Betrachtung eines ſolchen Gegenſtandes zu ſich ſelbſt zurückkehrt, lebt er in einer *ſchöneren* Welt, nicht bloß in der Erinnerung an den ſchönen Gegenſtand, für den er ſich unmittelbar intereſſirte. Die Einbildungskraft ſetzt dann ihr beglückendes Spiel in denſelben Richtungen fort, die ſie durch den Eindruck empfing. Aber nicht mehr durch den Eindruck gefeſſelt, verbreitet ſie ſich frei über Alles, was den Sinnen ſchmeichelt, und dem Herzen gefällt.

VI. Auf die beſtimmtere oder unbeſtimmtere Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes nach den allgemeinen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn gründet ſich der *Unterſchied zwiſchen regelmäßiger und unregelmäßiger Schönheit.*

Der gute Geſchmack heißt eben darum der gute, weil er unveränderlichen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen folgt. Ein Geſetz in eine Verſtandesformel gefaßt, heißt eine Regel. Regelmäßigkeit ſcheint alſo eine urſprüngliche Bedingung der Schönheit zu ſeyn. Auch hat man ſie oft genug für die Schönheit ſelbſt angeſehen. Nach dem Regelmäßigen in der Schönheit eines Kunſtwerks hat wenigſtens die franzöſiſche Kritik faſt immer zuerſt gefragt. Auffallende Regelmäßigkeit iſt der Charakter der franzöſiſchen Gartenkunſt; und die Anlage eines franzöſiſchen Trauerſpiels hat ſehr viel Aehnliches mit der Anlage eines franzöſiſchen Gartens. Der franzöſiſche Geſchmack beruft ſich auf den griechiſchen. Die griechiſche Schönheit hat auch unverkennbar einen mehr oder weniger hervorſpringenden Charakter der Regelmäßigkeit. Alſo hätte der franzöſiſche Geſchmack am Ende Recht? Es gäbe keine unregelmäßige Schönheit, und nur ein barbariſcher Geſchmack könnte ſich am Unregelmäßigen ergötzen?

Allerdings würde Regelmäßigkeit eine urſprüngliche Bedingung der Schönheit ſeyn, wenn ſie eins mit Geſetzmäßigkeit wäre. Aber eine Regel iſt, wie ſchon geſagt, nur die logiſche Form eines Geſetzes. Das Geſetz ſelbſt gehört unmittelbar entweder der Natur, oder der Vernunft an, die ſich ſelbſt urſprünglich als lebendige Kraft, nicht als einen Behälter von Regeln findet. Daß der gute Geſchmack den Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn folgt, beweiſet noch keinesweges, daß er dieſen Geſetzen nur da folgt, wo ſie als Regeln dem Verſtande gegenwärtig werden, oder, wo etwas ſo auf uns wirkt, daß wir Regelmäßigkeit wahrnehmen, oder wahrzunehmen glauben. Ein Gegenſtand erſcheint uns als regelmäßig, wenn wir an ihm einen Inbegriff von zuſammenſtimmenden Verhältniſſen nach einem Princip der Einheit deutlich erkennen. Wenn dann auch der Verſtand die Regel ſelbſt nicht deutlich denkt, ſo ſchwebt ſie ihm doch in der deutlichen Wahrnehmung ſo beſtimmt vor, daß z. B. die ſymmetriſchen Proportionen eines ſchönen Gebäudes von dem Auge nicht gemeſſen werden können, ohne daß der Verſtand die Regel der geometriſchen und arithmetiſchen Verhältniſſe aufzufaſſen ſucht, über die das Augenmaß entſcheidet. Das Regelmäßige heißt daher auch das Ordentliche; denn der Verſtand oder das Vermögen der Regeln ſtiftet die Ordnung. Der Charakter der Regelmäßigkeit überhaupt iſt Verſtandescharakter. Wo aber nur der Verſtand Befriedigung findet, da iſt das Wohlgefallen, das wir empfinden, theoretiſch, und nicht äſthetiſch. Alſo würde der Begriff einer äſthetiſchen Regelmäßigkeit, anſtatt die Schönheit ſelbſt zu bedeuten, ſich ſelbſt aufheben, wenn nicht eben das intereſſante Schwanken zwiſchen Empfindung und Begriff in der Wahrnehmung des Regelmäßigen die Aufmerkſamkeit äſthetiſch unterhielte. Es giebt alſo ohne Zweifel eine regelmäßige Schönheit, der dieſer Name um ſo beſtimmter gebührt, je proportionirter ein äſthetiſches Ganzes in allen ſeinen Theilen erſcheint. In einem regelmäſſig ſchönen Kunſtwerke ſtellt ſich der Verſtand des Künſtlers äſthetiſch dar. Selbſt die regelmäßigen Werke der Natur erſcheinen als Producte eines ſich ſelbſt darſtellenden Naturverſtandes, und dieſe Regelmäßigkeit iſt wenigſtens die Grundlage der höchſten Schönheit der menſchlichen Geſtalt, an welcher kein Volk jemals mit ſo entſchiedener Liebe hieng, als die alten Griechen.

Aber kein griechiſcher Geſchmack ſoll uns unempfänglich für die unregelmäßige Schönheit machen, in welcher der Verſtandescharakter mehr oder weniger verſchwindet. Denn wenn es keine unbeſtimmte Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes gäbe, würde es auch keine beſtimmte geben. Beſtimmte Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes nach Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen findet nur da ſtatt, wo auch dem

Verſtande nichts zu wünſchen übrig bleibt. Denn der Verſtand dringt durch das Reflexionsgefühl, das ohne ihn nicht entſtehen konnte, mit ſeinen Forderungen um ſo beſtimmter hervor, je weniger er ſich überhaupt das letzte Wort nehmen läßt, wo der Menſch mit völliger Beſonnenheit empfindet. Aber wo der Verſtand das letzte Wort behält, da verſchwindet das Aeſthetiſche in der Reflexion. Darum müſſen ſelbſt die regelmäßig ſchönen Werke der Natur und der Kunſt wie durch eine natürliche Magie verſtandesmäßig die Einbildungskraft beſchäftigen, die zu dem Beſtimmten immer noch etwas Unbeſtimmtes hinzufügt, und nur dadurch in's Unendliche thätig iſt. Die regelmäßige Schönheit ſelbſt deutet alſo auf eine unregelmäßige hin, die nicht in deutlicher Beziehung auf eine Regel, und doch nach unveränderlichen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn empfunden wird. Selbſt die regelmäßigſte Poeſie verlangt etwas von dem, was man lyriſche Unordnung nennt, alſo einen Anſtrich von Unregelmäßigkeit. Der Triumph der unregelmäßigen Schönheit aber iſt die Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes durch eine ſchöne Landſchaft. Denn wer hat noch je die Regel angeben können, nach welcher Felſen, Baumgruppen, Gewäſſer und Wolken ohne alle geometriſche und arithmetiſche Beſtimmtheit ein ſchönes Ganzes bilden? Wenn man den Griechen äſthetiſche Einſeitigkeit vorwerfen darf, ſo zeigten ſie dieſe Einſeitigkeit in der Vernachläſſigung der Landſchaftsmalerei und der mit ihr verwandten Landſchaftsgartenkunſt. Durch die herrſchende Liebe zur Schönheit der menſchlichen Geſtalt waren ſie an äſthetiſche Regelmäßigkeit ſo gewöhnt, daß ſie der unregelmäßigen Schönheit nicht Gerechtigkeit genug wiederfahren ließen. Die neueren Nationen, die unter ganz anderen Sitten zur äſthetiſchen Cultur heranreiften, fühlten bald das Bedürfniß des Unregelmäßigen in der ſchönen Kunſt ſowohl, als im Genuſſe der ſchönen Natur. Von der Schönheit der menſchlichen Geſtalt wurde ihr Geſchmack zwar auch angezogen. Aber außer dem Geſicht und den Händen erblickten ſie ja nach den Geſetzen der neueren Sittſamkeit nicht leicht einen Theil des menſchlichen Körpers unverhüllt. Mit dem Verhüllten ſpielte die Phantaſie vielleicht deſto wollüſtiger, aber ohne Gewinn für den Geſchmack. Ihnen genügte alſo auch in ihrer Poeſie die lyriſche Unordnung der Griechen nicht. Sie ſuchten romantiſche Verſchmelzungen des Heterogenen, als wollten ſie, um ihr äſthetiſches Bedürfniß zu befriedigen, der alten Regelmäßigkeit ſpotten. So entſtand die üppige Miſchung des Komiſchen mit dem Feierlichen in der italieniſchen Ritterepopée, ſo entſtand die ſpaniſche Comödie; ſo ſchuf ſich der moderne Geiſt im ſentimentaleren Norden von Europa das Humoriſtiſche in ſeinen natürlichen und idealen Formen. Aus denſelben Urſachen hob ſich die Landſchaftsmalerei und die Landſchaftsgartenkunſt.

Wo die Tendenz zur unregelmäßigen Schönheit die Oberhand gewinnt, da iſt freilich die Verwechſelung des wahrhaft Schönen mit dem bloß Intereſſanten ſchwer zu vermeiden. Aber auch das unregelmäßig Schöne unterſcheidet ſich dadurch von dem bloß Intereſſanten, daß es im Grunde unter denſelben Geſetzen, wie das regelmäßig Schöne, ſteht, nur ohne beſtimmtes Bewußtſeyn der Beziehung auf eine Regel. Es verliert ſich unabläſſig in das bloß Intereſſante; aber ein richtiger Geſchmack ſorgt dafür, daß es ſich nicht zu weit verliere. In einem kalten Verſtandesjahrhundert würde das äſthetiſche Gefühl vielleicht ganz abſterben, wenn es nicht durch romantiſche Reize, denen die ſchönſte Regelmäßigkeit zu kalt und zu nüchtern iſt, von Zeit zu Zeit wieder aufgeregt würde. Dem deutſchen Aeſthetiker ziemt es beſonders, das deutſche Genie von dieſer Seite nicht zu verkennen. Aus dieſem Geſichtspunkte muß man auch einen Theil des deutſchen Aſter-Genieweſens betrachten, durch das ſich wenigſtens die Phantaſie Luft macht, wenn ſie beſorgt, ihre äſthetiſche Freiheit ganz an den kalten Verſtand zu verlieren.

VII. Vollkommene Schönheit vereinigt in ſich eine *ſchöne Form*, d. i. einen ſchönen Inbegriff reiner Verhältniſſe mit einem mehr oder weniger beſtimmten *Ausdrucke intereſſanter Gefühle und Gedanken*.

Form und Ausdruck waren von jeher die beiden Geſichtspunkte, nach denen der natürliche Geſchmack unmittelbar entſchied, und nach denen ſich die unbefangene Kritik orientirte, es möchte ein Naturgegenſtand, oder ein Kunſtwerk ſeyn, was das äſthetiſche Bedürfniß befriedigen ſollte. Aber in den Schulen, wo die Aeſthetik mit Unterweiſung des Geſchmacks unter wiſſenſchaftliche Meinungen anfing, vernichtete man das Schöne in Begriffen gewöhnlich dadurch, daß man die vollkommene Schönheit auflöſete, um eins ihrer Elemente aus dem andern, alſo auch entweder den Ausdruck aus der Form, oder die Form aus dem Ausdrucke zu deduciren. So entſtanden in Deutſchland zuletzt gar die ſtreitenden Parteien der äſthetiſchen Formaliſten und der Sentimentaliſten.

Form heißt überhaupt ein Inbegriff von reinen Verhältniſſen oder Beziehungen, die als ſolche erwogen werden. Ueber den äſthetiſchen Werth reiner Verhältniſſe entſcheidet der Geſchmack auf ſo mancherlei Art, als die äſthetiſche Empfänglichkeit urſprünglich verſchiedene

Modificationen annimmt. Er entſcheidet nach optiſchen Geſetzen über die Schönheit geometriſcher Verhältniſſe in Umriſſen und ſichtbaren Proportionen. Nach akuſtiſchen Geſetzen beſtimmt ſich die Schönheit der muſikaliſchen Form in reinen Verhältniſſen von Conſonanzen. Die Schönheit der Form eines Gedichts beruhet auf gar vielen Verhältniſſen, unter andern auch auf Sylbenmaaßen und Reimen. Aber der allgemeine Begriff der äſthetiſchen Form umfaßt auch Alles, was Compoſition, äſthetiſche Anordnung und innere Beziehung heißt, wenn dieſe Beziehung nur als ſolche erwogen wird. Daß es nun ein äſthetiſches Wohlgefallen giebt, das entweder allein, oder doch vorzüglich, von der Reflexion auf die Form ausgeht, der Gegenſtand dieſes Wohlgefallens mag ein Werk der Natur, oder ein Kunſtwerk ſeyn, läßt ſich eben ſo wenig bezweifeln, als, daß in allen Reflexionsgeſchäften der denkende Geiſt Verhältniſſe ſucht und findet.

Warum aber gewiſſe Verhältniſſe das äſthetiſche Bedürfniß nach den Forderungen des guten Geſchmacks in einer beſtimmten Hinſicht befriedigen, andere Verhältniſſe trivial, oder gar widerlich ſind, ſoll in dem folgenden Capitel unterſucht werden.

Aber mit dem bloßen Formalbegriffe des Schönen kommt die wahre Aeſthetik nicht weit. Der menſchliche Geiſt im freien Spiele ſeiner Kräfte, im Gefühle einer harmoniſchen Entwickelung dieſer Kräfte, und im idealen Emporſtreben nach dem Vollkommeneren, ſucht überall ein Leben, dem ſeinigen ähnlich. Das äſthetiſche Bedürfniß beſeelt in der Vorſtellung die ganze Natur. Je inniger dieſes Bedürfniß, deſto beſtimmter will der menſchliche Geiſt ſprechen mit Allem, wofür er ſich intereſſirt. Was alſo das äſthetiſche Bedürfniß ganz befriedigen ſoll, muß uns noch durch etwas anderes intereſſiren, als durch den bloßen Inbegriff von Verhältniſſen, die unmittelbar gefallen, und durch die unbeſtimmte Andeutung, die ſchon in dieſen Verhältniſſen liegt. Je mehr es uns dann ſagt, oder zu ſagen ſcheint, deſto ausdrucksvoller iſt die Schönheit. Je vollkommener der ſchöne Gegenſtand in allen ſeinen Verhältniſſen iſt, deſto lebendiger geht die Form in den Ausdruck, und der Ausdruck wieder in die Form über. Völlig ausdruckslos iſt nichts in der ganzen Natur. In jeder ſchönen Form ſelbſt liegt gleichſam eine Vorbedeutung des eigentlichen Ausdrucks. Aber wir nennen doch die Schönheit ausdruckslos, wenn uns der ſchöne Gegenſtand außer der unbeſtimmten Andeutung, die ſchon in ſeiner Form liegt, nicht viel mehr, als gar nichts Intereſſantes ſagt, wie z. B. manches ſchön proportionirte Menſchengeſicht, manches höchſt elegante Reimwerk, und ſo manche muſikaliſche Compoſition, der man, wie Fontenelle jener Sonate, zurufen möchte: „Que me veux-tu?“

Verwechſelung des Ausdrucksvollen mit dem Schönen in der Schätzung der Kunſtwerke iſt der gemeine Fehler des nordiſchen, beſonders des deutſchen Geſchmacks, obgleich der deutſche Muſikus Telemann der Meinung geweſen ſeyn ſoll, daß ſich auch ein Thorzettel recht gut in Muſik ſetzen laſſe. Selbſt der gemeinſte und alles äſthetiſche Gefühl verſchmähende Ausdruck wird unter uns leicht vortrefflich gefunden, ſobald er nur rührt, oder erſchüttert. Man empfindet dann ſehr richtig, daß die ſchöne Kunſt ohne die Kraft, zu rühren und zu erſchüttern, nur zum Theil ſchöne Kunſt wäre. Aber man verkennt den äſthetiſchen Werth des Ausdrucks ſchon dadurch, daß man nur das Rührende und das Erſchütternde für das wahrhaft Ausdrucksvolle hält. Die Italiener nennen ſehr richtig den Styl, in welchem Kaphael malte, vorzugsweiſe den ausdrucksvollen Styl (stile espressivo), weil man in einem Gemälde von Raphael nicht leicht einen Zug finden wird, der nicht von intereſſanter Bedeutung wäre, obgleich das Rührende und Erſchütternde dieſem unübertroffenen Künſtler gewiß nicht das Liebſte in der Kunſt war. Raphael verfolgte den größeren Gedanken, durch ſchöne Darſtellung menſchlicher Geſtalten in intereſſanten Situationen das Ganze der menſchlichen Seele aufzuſchließen, dem Blicke den Zugang in die Tiefen des Herzens zu öffnen, und das innerſte Leben des Geiſtes zu offenbaren. Daher die unendliche Fülle des Ausdrucks in Raphaels Gemälden. Aus ihnen kann man zugleich auf das beſtimmteſte lernen, was den äſthetiſchen Ausdruck von dem gemeinen unterſcheidet. Denn der Ausdruck iſt immer gemein, ſobald er nicht für das äſthetiſche Gefühl intereſſant iſt. Auch die Beſtimmtheit oder die Stärke des Ausdrucks iſt nicht immer ein Merkmal der äſthetiſchen Vollkommenheit deſſelben. Gedankenloſe Stärke des Ausdrucks iſt äſthetiſche Schwäche. Aber kalte Gedanken ſind in äſthetiſcher Hinſicht auch nicht mehr, als geiſtloſe Empfindungen, werth.

Einen ganz eigenen Reitz hat der äſthetiſche Ausdruck des erloſchenen und des erlöſchenden Lebens, wenn kein ſinnlicher Widerwille und keine moraliſche Erſchütterung ſtärker wirken, als das äſthetiſche Gefühl. Der Anblick eines ſchönen Todten, oder einer ſchönen Ohnmächtigen, fordert eben durch den Mangel des Lebens die Einbildungskraft auf, der Natur zu Hulfe zu eilen, und durch Bilder des Lebens das Erſtorbene wieder zu beſeelen.

Von der reinſten Beſtimmtheit des Ausdrucks bis zur völligen Unbeſtimmtheit iſt oft gar nicht ſo weit, als man glauben möchte. Denn das Beſtimmte hört überhaupt, wie wir ſchon gefunden haben, auf, äſthetiſch zu ſeyn, wenn die Reflexion darüber ſich nicht in das Unbeſtimmte verliert. Aber ein gar zu unbeſtimmter Ausdruck zerſtreuet entweder die äſthetiſche Reflexion, oder er leitet ſie auf die bloſe Form hin. Manche ſchöne und keinesweges ausdrucksloſe Muſik, verliert ſehr viel durch eine ſolche Unbeſtimmtheit, und beinahe ſcheint es, als könne nur durch Starke und Tiefe des Ausdrucks eine Art von Beſtimmtheit in der Muſik erhalten werden. Die Malerei hat einen ſchweren Kampf mit dem Unbeſtimmten in Landſchaftsgemälden. Und doch gehört zur vollkommenen Schönheit einer Landſchaft, in der Natur ſo gut, wie im Gemälde, weſentlich das Ausdrucksvolle, durch welches ein heiterer Himmel ganz anders zu uns ſpricht, als ein bewölkter, eine alte Eiche anders, als eine ſchlanke Pappel, ein Schiff im Sturme anders, als eine friedlich weidende Heerde. Die richtige Behandlung des unbeſtimmten Ausdrucks in der Landſchaftsmalerei ſetzt eine ſeltne Zartheit des Gefühls voraus. Kein Studium kann da nachhelfen. Der wahre Landſchaftsmaler muß durch leiſes Mitgefühl in das unbeſtimmte Leben der Natur, von dem er ſich keine theoretiſche Rechenſchaft geben kann, eingedrungen ſeyn, wie Claude Lorrain.

Alles Mitgefühl iſt im Grunde moraliſchen Urſprungs. Sobald es aber ganz beſtimmt als moraliſches Gefühl wirkt, ſchlägt es die äſthetiſche Reflexion nieder. Aus der Verwechſelung des moraliſchen Ausdrucks mit dem äſthetiſchen, beſonders wo das Rührende den Ausſchlag giebt, entſteht die falſche Sentimentalität oder Empfindſamkeit, die man dann aber wieder nicht mit der wahren verwechſeln muß. Wahre Sentimentalität iſt unerkünſtelte und durch kein äſthetiſches Phantaſienſpiel in ſich ſelbſt irre gewordene Zartheit des moraliſchen Gefühls. Verſpottung dieſer Sentimentalität aus äſthetiſchem Kitzel, iſt eine Art von raffinirter Brutalität. Durch innige Verſchmelzung des Moraliſchen mit dem Schönen in gleicher Zartheit entſteht das Aeſthetiſch-Sentimentale, dem ſelbſt die Idee der höchſten Schönheit nicht widerſpricht. Klopſtocks Oden an Cidli und an Fanny möchten wohl das Vortrefflichſte dieſer Art ſeyn, das die Poeſie noch hervorgebracht hat. Nur verſchraubte Köpfe, die gegen das Edelſte im Menſchen ſündigen zu müſſen glauben, um gegen das Schöne nicht zu fehlen, können es auf Herabſetzung dieſer Art von Poeſie methodiſch anlegen. Die Anhänger der falſchen Sentimentalität mögen indeſſen Sentimentaliſten heiſſen.

VIII. Schönheit überhaupt iſt alſo durchaus etwas Höheres, als Eleganz oder gefällige Correctheit äſthetiſcher Formen.

Verwechſelung der Schönheit mit der Eleganz iſt ein ſehr gemeiner und beſonders ſeit der Herrſchaft des franzöſiſchen Geſchmacks in ganz Europa ſehr beliebter Fehler. Wenn man an der Schönheit Alles überſieht, was mehr, als äſthetiſche Form, iſt, und wenn man dann nur auf dasjenige merkt, was in der Form, die dann übrig bleibt, nicht nur correct iſt, das heißt, den guten Geſchmack auf keine poſitive Art beleidigt, ſondern auch noch durch gewiſſe gefällige Verhältniſſe poſitiv intereſſirt, ſo gewinnt man den Begriff der Eleganz. Die erſte Bedingung aller Eleganz iſt alſo Correctheit. Aber es giebt eine Correctheit, die nur in ſo fern gefällt, als ſie nicht mißfällt. Sie iſt als negative Bedingung der Schönheit an der Grenze der Trivialität der gewöhnliche Gegenſtand der gemeinen

Kritik, die mit der Entdeckung und Aufzählung der Fehler anfängt. Naturgegenſtände erſcheinen auf eine ähnliche Art correct, wie Kunſtwerke, wenn ſie den Typus ihrer Gattung richtig darſtellen. Um Wohlgefallen an äſthetiſcher Correctheit zu finden, bedarf es alſo auch nur eines negativen Geſchmacks. Dieſer negative Geſchmack entſcheidet ſowohl über die Correctheit des Ausdrucks, als über die Correctheit der Formen. So kalt iſt aber auch kein negativer Geſchmack, daß er nicht an der correcteſten Form etwas vermiſſen ſollte, wenn ſie bloß correct iſt. Vereinigt ſich nun formelle Correctheit mit einer gewiſſen Gefälligkeit, die den Sinnen ſchmeichelt, ſo hat der kalte Geſchmäckler das Einzige gefunden, was er an der Schönheit zu ſchätzen weiß. Ihm iſt dann Eleganz und Schönheit überhaupt Eins und Daſſelbe. Solche Geſchmäckler ſind die Styliſtiker, wie ſie in Richters Vorſchule heißen.

Aber Vernachläſſigung der Eleganz iſt der erſte Schritt zur Geſchmackloſigkeit in der Kunſt, wie im wirklichen Leben. Denn ſo weit es auch von der negativen Bedingung des Schönen bis zum Schönen ſelbſt ſeyn mag, ſo iſt doch ohne jene Bedingung keine vollkommene Schönheit möglich. Wer in der That, nicht bloß in ſeiner Einbildung, nach dem Vollkommenen ſtrebt, der ſtrebt nothwendig auch nach dem Correcten. Alle ungefällige und trockene Correctheit aber iſt unäſthetiſch. Nach gefälliger Correctheit der Formen ſtrebt alſo nothwendig das äſthetiſche Bedürfniß, wenn es nicht verwildert. Den Reiz der höchſten Eleganz hat die griechiſche Kunſt. Der franzöſiſche Geſchmack verirrte ſich weit, als er dieſe Eleganz für das Weſen der griechiſchen Schönheit anſah; aber ohne dieſen Irrthum, zu welchem der Keim in der ganzen Tendenz des franzöſiſchen Geiſtes liegt, wären in Frankreich die Formen der Geſelligkeit ſchwerlich bis zu der Feinheit ausgebildet, durch die ſie ſich dem ganzen Europa empfehlen. Auch läßt ſich nicht läugnen, daß in der franzöſiſchen Eleganz ſchon ein Anfang der Grazie liegt, die freilich in einem hohen Grade mehr, als bloße Eleganz iſt.

IX. Schönheit wird zur Grazie, wenn ſich der zarteſte Reiz einer gefälligen Bedeutſamkeit des äſthetiſchen Ausdrucks in den Reiz der gefälligſten Form verliert.

Wer Grazie definiren will, kann nicht wohl umhin, der Theorie zu Gefallen gegen dasjenige zu fehlen, was er definiren will. Denn dieſer zarte Reiz des Ausdrucks und der Form in der Natur und Kunſt ſchließt eine gewiſſe Unbeſtimmtheit in ſich, die ſich aller erſchöpfenden Erklärung entzieht. Das Eigentlichſte in der Grazie kann durchaus nur empfunden werden. Aber die Theorie muß doch verſuchen, das Seinige zu thun, um den Sinn des Begriffs zu finden, der jene Empfindung andeutet.

Um dem Wortſtreite zu entgehen, der uns hier noch ein Mal mit ſeinen ſchwankenden Synonymen beläſtiget, ſey wieder Jedem ſeine Kunſtſprache gegönnt. Wer aber, was wir Grazie nennen, lieber Anmuth, oder Reiz, im vorzüglichen Sinne, oder Huld, oder gar Holdſeligkeit, oder nach Belieben noch anders nennen will, der muthe uns nur nicht zu, in Allem, was man auch noch außerdem dem Sprachgebrauche gemäß mit dieſen unſtäten Wörtern bezeichnen kann, die wahre Grazie zu finden, die der Grieche Charis nannte, und die allein hier gemeint iſt. Dieſe wahre Grazie verwechſelte der Grieche durch aus nicht mit Schönheit überhaupt, und auch der neuere Italiener faßt in ſeinem äſthetiſchen Enthuſiasmus nicht unter gleichen

Umſtänden: „Che bellezza!“ und: „Che grazia!“ Daß unter Grazie etwas Höheres, als bloße Eleganz, verſtanden ſeyn ſoll, bedarf alſo wohl kaum der Erinnerung.

Nicht der Reiz des äſthetiſchen Ausdrucks allein iſt griechiſche Charis, und ſollte er auch übrigens der lieblichſte und anmuthigſte Reiz in ſeiner Art ſeyn. Das iſt ſelten Grazie, was aus den Geſichtszügen eines ſchönen Kindes ſpricht. Denn dieſen Zügen, ſo lieblich und ausdrucksvoll ſie ſeyn mögen, fehlt gewöhnlich die feinere Bedeutſamkeit, die ein halb verborgenes, nur in der Andeutung erkennbares und eben dadurch um ſo intereſſanteres Spiel der Empfindungen, und dabei eine zarte Beſonnenheit vorausſetzt, in der das Kind noch zu wenig geübt iſt. Noch weniger Grazie liegt gewöhnlich in den Bewegungen ſchöner Kinder. Aber ſeht jenes Chriſtuskind auf dem Schooße ſeiner Mutter in einem

Gemälde von Correggio! Da ſpricht aus den kindlichen Blicken, Mienen und Bewegungen ſchon etwas Höheres. Es iſt ein Götterkind. Aus dem hellen etwas ernſten Auge blickt eine nachſinnende Seele. Mit dem rechten Händchen faßt es, ganz wie ein Kind, die ruhende Hand ſeiner Mutter. Aber die Linke hat es, wie von ungefähr, emporgehoben, und der Zeigefinger ruht, ein wenig gebogen, an den zarten Lippen, die einſt Worte des Himmels verkündigen ſollen. Das Köpfchen iſt, in der Stellung des Nachdenkens, aber nur wenig, geſenkt. In einem ähnlichen, aber, man möchte ſagen, weiblicheren Nachſinnen ſanft verſunken, ſchlägt die ſchöne Mutter ihre großen Augen nieder. Die ſpielenden Beinchen des Kindes harmoniren mit dem Ganzen. Die Compoſition iſt überhaupt einfach, natürlich und voll Seele, und durch die reizendſte Beleuchtung verliert ſich der innige und zarte Ausdruck des Ganzen in eine eben ſo zarte Harmonie aller Partieen. Das wäre denn ein Beiſpiel deſſen, was wahre Grazie heißt, oder heiſſen ſollte.

Die gefällige Form, in die ſich der äſthetiſche Ausdruck verlieren muß, wo wahre Grazie entſtehen ſoll, iſt alſo ja nicht immer Form der Umriſſe, oder überhaupt nur Form für das Auge. Jede Harmonie von äſthetiſchen Verhältniſſen kann mehr oder weniger Grazie in ſich aufnehmen. Es giebt alſo eine Grazie für die Muſik, wie für die Malerei. Es giebt eine poetiſche Grazie, die nur dem inneren Sinne empfindbar iſt. Moraliſche Grazie wirkt anders, als ſinnliche; und doch begegnen ſich beide einander in ihren äſthetiſchen Elementen. Aber eine ſeelenloſe Grazie giebt es nicht. Wo der Ausdruck verſchwindet, da findet keine Grazie eine Heimath.

Die griechiſche Grazie zeichnet ſich beſonders durch eine eigene Verſchmelzung des Sinnlichen mit dem Moraliſchen aus. Durch das Chriſtenthum erhielt die moraliſche Grazie ein Uebergewicht in der ſchöpferiſchen Phantaſie der italieniſchen Maler, ſobald ſie religiöſe Gegenſtände berührten. In Griechenland ſcheint die Grazie des geſelligen Lebens, beſonders der feſtlichen Heiterkeit, noch älter geweſen zu ſeyn, als die Grazie der Kunſt. Wenigſtens dachte man ſich die drei Göttinnen, oder vielmehr Götterdienerinnen, die man unter dem Namen Charitinnen verehrte, zuerſt als Göttinnen der Geſelligkeit. Deswegen konnten die Götter ſelbſt, nach Pindars Geſange, kein Feſt ohne die Grazien feiern. In der Folge ſtieg auch die Grazie der Kunſt zu immer höheren Anſehen unter den Griechen. Die Periode der griechiſchen Kunſt, die Winkelmann die Zeit des ſchönen Styls nennt, ſollte eigentlich die Zeit des Styls der Grazie heiſſen. In dieſem Style ſuchten die griechiſchen Künſtler beſonders die Ideen von der Venus und den Liebesgöttern auszuführen. Dadurch gewann die ſinnliche Grazie in der griechiſchen Kunſt das Uebergewicht über die moraliſche. Aber die moraliſche Grazie mußte doch ſelbſt die ſinnliche veredeln, z. B. in den unzähligen Ausführungen der Idee, die unter uns vorzüglich durch die Statue der mediceiſchen Venus bekannt geworden iſt. Uebrigens war es immer eine Grazie der Natur, die den Griechen vorſchwebte, wenn ſie ſelbſt idealiſch der Grazie der Kunſt Genüge thun wollten.

Grazie überhaupt verträgt ſich ſehr gut mit Ernſt und Würde, aber auch mit dem kühnſten Muthwillen und dem üppigſten Scherz. Die platoniſche Grazie mußte ſich ſogar didaktiſch zu dem Sittlichen und Göttlichen in der Metaphyſik Plato's geſellen. Aber auch Ariſtophanes, der Uebermüthige, heißt mit Recht ein „ungezogener Liebling der

Grazien.“ Aus den Liedern, die ſich unter dem Namen der Gedichte des Anakreon erhalten haben, kann man die ſcherzende Grazie der Griechen von einer andern Seite kennen lernen. Ein Muſter der elegiſchen Grazie unter den Ueberreſten der plaſtiſchen Kunſt der Griechen iſt die Gruppe der Niobe. Unter den romantiſchen Dichtern möchte wohl Petrarch den erſten Preis der Grazie der Liebe verdienen. Aber auch mancher neuere Dichter, der nicht gerade als ein Liebling der Grazien berühmt iſt, überraſcht uns zuweilen durch die höchſte Grazie in einzelnen Zügen. Man denke an Shakeſpear's Miranda.

Verwechſelung der Grazie mit der Schönheit überhaupt hat unter andern Mißverſtändniſſen auch eine unrichtige Schätzung der Kunſtwerke veranlaßt, denen vorzüglich die Grazie fehlt. Dahin gehören ſelbſt die beſſeren, übrigens vortrefflichen Gemälde aus der niederländiſchen Schule. Nach dem herrlichen Michel Angelo war die Grazie wenigſtens Nebenſache. Aber ſo unrichtig man Kunſtwerke ſchätzt, wenn man die Grazie zum einzigen Merkmale der äſthetiſchen Vollkommenheit erhebt, ſo wenig kann der Geſchmack, der die Grazie verkennt, der gute heiſſen.

X. Alle vollkommene Schönheit neigt ſich bald mehr zu dem bloß Natürlichen, bald mehr zu dem Idealen in der Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes, und heißt dann in theoretiſchen Gegenſätzen bald natürliche, bald ideale Schönheit.

Wer nicht von metaphyſiſchen Schulbegriffen ausgeht, um die Natur ſelbſt aus der Phantaſie zu deduciren, dem kann es gar nicht einfallen, im Sinne der neueſten deutſchen Idealiſten das Schöne überhaupt mit dem Idealen zu verwechſeln. Aber nur da, wo aus dem innigſten Bewußtſeyn das Ideale, oder, wie wir es oben nannten, das Göttliche im Menſchen äſthetiſch hervortritt und die natürlichen Gefühle über die bloße Natürlichkeit erhebt, kann die höchſte Schönheit entſtehen; denn nur das Ideale iſt überhaupt das Höchſte in der menſchlichen Schätzung. Auf ihm ruht der unterſcheidende Charakter der Menſchheit.

Die höchſte Schönheit ſcheint alſo nur durch Künſtlertalent in der Natur übertragen zu werden. Aber Natur und Phantaſie müſſen einander ſelbſt da begegnen, wo der Künſtlergeiſt nach Geſetzen des Schönen idealiſirt. Wir würden uns alſo zu eben ſo ſtrengen, als falſchen Begriffen verirren, wenn wir die natürliche Schönheit der idealen apodiktiſch entgegen ſtellen und die ideale Schönheit nur in Kunſtwerken ſuchen wollten. Ehe wir eine Schönheit die natürliche, und eine andere die ideale nennen, oder gar eine von beiden aus der andern zu deduciren verſuchen, gewöhne ſich der aufmerkende Geiſt, in der Empfindung des Schönen ſelbſt auf die Vereinigung des Natürlichen mit dem Idealen zu achten.

Seht ein ſchönes menſchliches Angeſicht, wenn es, von Seele durchdrungen, in lebendigen Zügen und leuchtenden Blicken Gefühl und Gedanken ausſpricht. Iſt da nichts Ideales? Oder ſollen wir die Natur ſelbſt belügen, um etwa aus einem Kunſtgefühle, das ſich durch Züge und Blicke ausſprache, alles Ideale eines ſchönen Angeſichts zu deduciren? Iſt denn jedes begeiſternde Gefühl ein Kunſtgefühl? Allerdings fällt dieſes Ideale nur zum Theil der Natur anheim; denn auch ohne Künſtlerphantaſie und Kunſtgefühl iſt es doch immer die denkende und fühlende Seele, die ihre unſichtbare Thätigkeit den ſichtbaren Blicken und Geſichtszügen mittheilt.

Aber auch im bloßen Umriſſe eines ſchönen Geſichts, alſo in den Theilen deſſelben, an denen die Seele nichts zu ändern vermag, kann ſo viel Ideales liegen, daß durchaus niemand im Stande iſt, eine ſchneidende Abſonderung des griechiſchen Götterideals von wirklichen Menſchengeſichtern ſich auch nur zu denken, viel weniger ſie durch Phantaſie hervorzubringen. Wo bliebe auch, wenn Jemand ſo etwas vermöchte, im griechiſchen Götterideale ſelbſt das Natürliche, ohne deſſen Beiſein es in das Phantaſtiſche überginge? Und um den *Irrthum* völlig zu zerſtören, *daß das Ideale nur der Kunſt und nicht der Natur angehöre*, frage man ſich doch nur auf ſein äſthetiſches Gewiſſen, ob denn der Eindruck, den eine ſchöne Schweizerlandſchaft in der wirklichen Natur auf uns macht, das Höchſte im Bewußtſeyn nicht ſo kräftig aufregt, wie eine raphaeliſche Madonna. Wenn dem nicht ſo wäre, gäbe es ja auch nichts

Erhabenes in der Natur. Denn das Erhabene iſt urſprünglich nur eine Modification des Idealen. An ſich exiſtirt freilich nichts Ideales in der Natur, ſo wenig als etwas Schönes an ſich.

Das Ideale der Kunſt iſt alſo von dem Idealen überhaupt wohl zu unterſcheiden. Jenes hebt an, wo die Natur aufhört, wenn die Künſtlerphantaſie, ohne den Typus der Natur in ſeinen weſentlichen Zügen zu verletzen, dieſen Typus zu einer idealen Höhe ſteigert, wo der Gegenſtand der äſthetiſchen Reflexion als überirrdiſch erſcheint. Eine idealiſirende Phantaſie leiſtet alſo mehr, als eine bloß verſchönernde. Wie es aber zugeht, daß dem Menſchen ein Gegenſtand als überirrdiſch erſcheinen kann, iſt nicht räthſelhafter, als, wie es zugeht, daß der Menſch überhaupt das Göttliche, das in ihm iſt, durch natürliche Zeichen ausdrückt. Alle Natur verliert ſich vor der menſchlichen Betrachtung in ein abſolutes Wunder. Das Ideale iſt darum nicht unbedingt einerlei mit dem Wunderbaren. Wunderbar iſt Alles, was nach Naturgeſetzen unmöglich iſt. Aber ſo natürlich die Spiele ſind, durch welche die Phantaſie, ohne auf das wahrhaft Ideale zu achten, die Bande der Natur willkürlich zerreißt, wenn ſie phantaſtiſche Wunder erfindet, ſo natürlich, das heißt, der menſchlichen Geiſtesthätigkeit in ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Natur gemäß iſt die wahrhaft ideale Verherrlichung des Typus der Natur nach einem Maßſtabe, der uns zwar nur in einem Gefühle, aber in dem Gefühle gegeben iſt, durch das ſich die Menſchheit urſprünglich über die Thierheit erhebt. Dieſem Gefühle gemäß trägt die idealiſirende Phantaſie in den Typus der Natur eine neue Schöpfung hinein. Sie ſtößt aus dem Natürlichen aus, was in die höhere Harmonie dieſer neuen Schöpfung nicht paßt.

Aber den Typus der Natur läßt ſie unentſtellt. So erfand die Künſtlerphantaſie der Griechen äſthetiſche Göttergeſtalten, indem ſie aus dem Typus der menſchlichen Geſtalt das Thieriſche ſo weit verdrängte, als es möglich war, ohne das Menſchliche zu zerſtören. Faſt alle übrigen Nationen der Erde idealiſirten widerſinnig. Das Wunderbare war auch ihnen Bedürfniß; aber ſie erſannen phantaſtiſche, der Natur trotzende, und wenn auch intereſſante, doch geſchmackloſe Wunder- und Wundergeſtalten, oder ſie ſpielten nur mit dem Wunderbaren im Geiſte der morgenländiſchen Mährchen.

Die äſthetiſche Idealität darf aus der moraliſchen eben ſo wenig abgeleitet werden, als das äſthetiſche Gefühl überhaupt aus dem moraliſchen Gefühle. Aber ſo wie ſich das Moraliſche in mannichfaltigen Verhältniſſen zu dem Aeſthetiſchen geſellen kann, ſo vereinigte ſich die moraliſche Idealität mit der äſthetiſchen ſchon in mehreren der ſchönſten Erzeugniſſe des menſchlichen Geiſtes. Was die idealen Werke der chriſtlichen Kunſt von den antiken vorzüglich unterſcheidet, iſt das äſthetiſche Emporſtreben der Phantaſie nach moraliſcher Reinheit. So entſtanden die Chriſtusbilder, die Engel und die Madonnen. Aber auch die leichtſinnigere Phantaſie der Griechen lezte gern in die Götterbilder, wenigſtens ſo weit ſie dem Auge dargeſtellt wurden, jene freie Beſonnenheit, durch die ſich die moraliſche Kraft des Menſchen ankündigt. Die moraliſche Idealität ſelbſt trug der Grieche lieber in das Leben über.

Da der wahren Idealität der Kunſt immer die edelſte Natürlichkeit zum Grunde liegt, und da dieſe ſich in jene verliert, ſo können die entgegengeſetzten Begriffe des Natürlichen und des Idealen im äſthetiſchen Sinne nur Extreme bedeuten, zwiſchen denen eine unendliche Menge und Mannichfaltigkeit des Schönen liegt, das ſich bald dem einen, bald dem andern dieſer Extreme nähert. Eben deßwegen kann das Schöne auch ungefähr in gleicher Entfernung zwiſchen dem Natürlichen und dem Idealen liegen, etwa wie die letzten Acte von Göthe's Egmont zwiſchen dem Götz von Berlichingen und der Iphigenie deſſelben Dichters. Unter dem Natürlichen iſt dann aber durchaus nie das Unäſthetiſche der gemeinen Natur zu verſtehen. Es iſt das Schöne, nur ohne unmittelbare Tendenz nach dem Göttlichen und Uberirrdiſchen in der äſthetiſchen Anſchauung. Das reine Extrem des Idealen aber iſt ein bloßer Begriff. Ein ſubſtantives Ideal oder Urbild des Schönen, entweder überhaupt, oder in einer beſonderen Beziehung, iſt ein äſthetiſches Phantom des Vollkommenen in einer Ahndung, der weder ein Kunſtwerk, noch ein Naturgegenſtand ganz entſpricht. Ohne eine ſolche Ahndung möchte wohl noch nie etwas Groſſes in der Kunſt gelungen ſeyn. Aber was die Kunſt wirklich hervorgebracht hat, und wäre es das Höchſte in ſeiner Art, darf nie für ein ſubſtantives Ideal angeſehen werden.

XI. Unter den unzähligen Modificationen der Schönheit überhaupt, die man durch ſyſtematiſche Analyſe zu erſchöpfen umſonſt verſucht, kommen vorzüglich in Betracht: die *reine Schönheit der Formen*, die *erhabene Schönheit*, und die *komiſche Schönheit*.

Dem Aeſthetiker kann die Bemerkung nicht lange entgehen, daß die Schönheit überhaupt ſich gegen alle ſyſtematiſche Zergliederung ſträubt. Das freie Reflexionsgefühl, auf welches doch am Ende alle theoretiſchen Begriffe zurückgeführt werden müſſen, durch die man das Schöne analyſiren kann, folgt keinem Syſtem. Ob uns etwas als mehr, oder weniger ſchön erſcheint, und ob es uns auf dieſe, oder jene beſondere Art als ſchön erſcheint, hängt gewiß von unveränderlichen Geſetzen, aber von ſolchen Geſetzen ab, durch die ſich die menſchliche Geiſtesthätigkeit in das Geheimniß des Organismus verliert. Daher iſt z. B. das Schöne für das Auge ſo verſchieden von dem Schönen für das Ohr. Dieſe Verſchiedenheit läßt ſich allerdings bis zu einer gewiſſen Grenze hin noch immer ſyſtematiſch verfolgen, wenn man die phyſiologiſche Analyſe der Sinne nach transſcendentalen Principien in die Aeſthetik herüberzieht. Aber zur theoretiſchen Bildung des Geſchmacks ſelbſt wird durch phyſiologiſche Analyſe der Sinne ſo wenig gewonnen, als durch transſcendentale Principien. Wir enthalten uns alſo auch hier dieſer, dem äſthetiſchen

Bedürfniſſe ſehr gleichgültigen Speculationen. In den unergründlichen Tiefen des menſchlichen Daſeyns verbirgt ſich indeſſen doch nicht ganz der Keim derjenigen Verſchiedenheiten des Schönen überhaupt, bei denen die äſthetiſche Reflexion vorzüglich verweilt. Aus der phyſiſchen und moraliſchen Natur des Menſchen läßt ſich wenigſtens zum Theil erklären, warum die reine Schönheit der Formen ein ſo weites Feld hat. Aus den Gründen aller Unterſchiede des Natürlichen und Idealen im menſchlichen Daſeyn läßt ſich der viel umfaſſende Charakter des Erhabenen ableiten, das die neueren Aeſthetiker gewöhnlich dem Schönen gegenüber ſtellen. Endlich hat auch das Eigenthümliche und beſonders Merkwürdige der komiſchen Schönheit ſeinen nicht zu verkennenden Grund in der Vereinigung des Phyſiſchen mit dem Intellectuellen. Und faſt Alles, was ſich über das Schöne im Allgemeinen ſagen läßt, erhält erſt durch die beſondere Analyſe der reinen Schönheit der Formen, der erhabenen Schönheit, und der komiſchen Schönheit ſeine ganze Bedeutung.

Zweites Capitel.

Von der reinen Schönheit der Formen.

I. Die reine Schönheit einer Form beruht immer auf äſthetiſcher Einheit in einer äſthetiſchen Mannigfaltigkeit.

Eine eben ſo beſchränkte als einſeitige Anſicht des Schönen veranlaßte in der Baumgartenſchen Schule die Lehre, daß Schönheit überhaupt eine gewiſſe Einheit im Mannigfaltigen ſey. An Beiſpielen zur ſcheinbaren Beſtätigung dieſes Satzes konnte es nicht fehlen.

Man durfte ja nur ſolche Beiſpiele wählen, bei denen vorzüglich, oder gar allein, die Schönheit der bloſen Form in Betracht kommt. In Verlegenheit aber gerieth man freilich immer, wenn man Rechenſchaft von dem gewiſſen Etwas geben ſollte, ohne deſſen Beitritt auch die unverkennbarſte Einheit im Mannigfaltigen nicht Schönheit iſt.

Vom Begriffe des Aeſthetiſchen, das allen Schönheitsbegriffen zum Grunde liegt, müſſen wir wieder ausgehen. Aeſthetiſch muß die Mannigfaltigkeit ſeyn, die hier gemeint iſt. Sie muß ein freies Spiel, oder eine harmoniſche Entwickelung, oder ein ideales Emporſtreben menſchlicher Kräfte in einem unbeſtimmten Bewußtſeyn erwecken und dadurch unmittelbar intereſſant ſeyn. Aeſthetiſch muß auch die Einheit ſeyn, auf die ſich dieſe Mannigfaltigkeit bezieht. Und ſelbſt dann ruht das äſthetiſche Intereſſe doch nur auf der ſchönen

Form, wenn die Schönheit, die wir empfinden, nichts weiter als Einheit im Mannigfaltigen iſt.

Nach der Einheit im Mannigfaltigen zielt alles Denken. Wo alſo das äſthetiſche Bedürfniß in einer gewiſſen Hinſicht durch Einheit im Mannigfaltigen befriedigt wird, da zeigt es ſich von ſeiner intellectuellen Seite. Das Geſetz der Einheit im Mannigfaltigen iſt aber eben deßwegen ein Grundgeſetz des guten Geſchmacks, weil es ein Grundgeſetz aller Vernünftigkeit iſt. Nur muß die Vernunft, wenn dieſes Geſetz eine äſthetiſche, nicht logiſche Anwendung finden ſoll, die Anſchauung nicht auflöſen in eine ſyſtematiſche Einheit von Begriffen. Die Einheit muß, wie die Mannigfaltigkeit, empfunden werden; und dieſe Empfindung ſteht wieder unter den Geſetzen des menſchlichen Organismus. So kommt es, daß die Empfindung des Schönen der äuſſeren Formen ein bloß ſinnliches Wohlgefallen zu ſeyn ſcheint, da es doch immer intellectuell-ſinnlich und durchaus überthieriſch iſt.

II. Die Schönheit der optiſchen Formen beruht auf äſthetiſcher Einheit in einer äſthetiſchen Mannigfaltigkeit der Farben, des Lichts, der Umriſſe und der Proportionen.

Kein menſchlicher Sinn iſt eines ſolchen Reizes der Mannigfaltigkeit in beſtimmten und unbeſtimmten Verhältniſſen fähig, als der Sinn des Geſichts. Die Schönheit der optiſchen Formen heißt deßwegen auch in der Sprache des gemeinen Lebens vorzugsweiſe Schönheit. Sie iſt die Grundlage des Pittoresken oder Maleriſchen, aber nicht zu verwechſeln mit dieſem ſelbſt, das in ſeiner ganzen Bedeutung weit mehr iſt. Man erinnere ſich indeſſen immer, daß wir unter Form jeden reinen Inbegriff von Verhältniſſen, alſo auch unter optiſcher Form nicht bloß Umriſſe verſtehen.

Die Schönheit der Farben verliert ſich vor dem prüfenden Verſtande tief in das Dunkel des menſchlichen Organismus. Denn wer kann ſagen, warum gewiſſe Farben auch ohne alle maleriſche Miſchung dem menſchlichen Auge ſchmeicheln? Dieſe Annehmlichkeit darf zwar um ſo weniger Schönheit heiſſen, je abhängiger ſie von zufälligen Verſchiedenheiten der Individuen iſt. Aber wo ſich die Natur durch den Organismus des Auges in richtigen Verhältniſſen nach dem Typus der organiſchen Vollkommenheit auf unſer ganzes Daſeyn bezieht, da muß ohne Zweifel auch eine Uebereinſtimmung in der äſthetiſchen Schätzung der Farben erfolgen. Nur disputiren läßt ſich darüber nicht. Eben ſo unbezweifelbar iſt im Allgemeinen die ſonderbare Bedeutſamkeit der Farben. Selbſt Kant, der doch wohl kein Freund von ſentimentalen Spielen war, will die ſieben Farben des Regenbogens ſo verſtanden haben, daß Roth die Erhabenheit, Orange die Kühnheit, Gelb die Freimüthigkeit, Grün die Freundlichkeit, Hellblau die Beſcheidenheit, Dunkelblau die Standhaftigkeit, und Violett die Zärtlichkeit zu bedeuten ſcheine. Wenn denn nun auch nicht zwei Farbendeuter ſich über den geheimen Sinn einer einzigen Farbe vereinigen ſollten, ſo iſt doch die Erregung gewiſſer Determinationen des moraliſchen Gefühls durch gewiſſe Farben nicht problematiſcher, als die Erregung derſelben oder ähnlicher Determinationen durch gewiſſe Töne. Aber keine Theorie findet hier ein Geſetz. Die Entſtehung der Farben ſelbſt zwiſchen den Extremen von Weiß und Schwarz iſt noch viel zu wenig aufgeklärt. Die wahre Farbenſchönheit entſteht indeſſen durch Colorit oder harmoniſche Beziehung der Farben auf einander, beſonders da, wo eine Farbe in die andere verſchmilzt. Darum verſtößt der gute Geſchmack alles Grelle und Bunte. In einem tizianiſchen Colorit verliert ſich die Mannigfaltigkeit der Farben durch die weichſten Nuancen harmoniſch in eine Einheit, die aber nie ſo beſtimmt erſcheint, daß ſie ſich mit optiſcher Genauigkeit nachweiſen lieſſe. Die äſthetiſche Reflexion geht beim Anblick eines ſolchen Colorits ganz in das Auge über.

Auf eine ähnliche Art wirkt ein ſchönes Helldunkel durch die harmoniſche Vertheilung der Lichter unter ſtärkeren und ſchwächeren Schatten. Da ſucht und findet das Auge eine Einheit der Beleuchtung. Aber es wird durch die Mannigfaltigkeit der Lichter und Schatten eben ſo beſchäftigt, als durch die harmoniſche Beziehung derſelben auf eine, nicht einmal immer leicht wahrzunehmende Einheit. Und wie eine ſolche Beleuchtung ſogar ideal werden und dadurch den idealen Ausdruck ſo verſtärken kann, daß ſie ihn beinahe hervorzubringen ſcheint, beweiſen Correggi'os Gemälde. Giebt es nicht auch in der Natur eine faſt wunderbar ſchöne Beleuchtung, z. B. des Abendhimmels?

In der Schönheit bloßer Umriſſe verſteckt ſich zuweilen die Beziehung des Mannigfaltigen auf ein Princip der Einheit, wenn der ſchöne Umriß nur eine einfache Linie zu ſeyn ſcheint. Aber warum iſt denn keine gerade Linie ſchön? Warum ſind zwei gerade Linien nicht ſchön, ſie mögen über, oder neben einander hinlaufen, oder ſich ſchneiden, oder gemeinſchaftlich abbrechen und einen Winkel bilden? In der geraden Linie liegt keine unmittelbare Beziehung auf eine Figur. Aber in jeder krummen Linie liegt die Tendenz zu einer Figur, einem geometriſchen Ganzen. Unwillkürlich ſucht das Auge eine Figur, wo es eine krumme Linie erblickt. Geradlinigte Figuren deuten ſämmtlich auf krummli=

nigte, von denen ſie nur Segmente ſind. So entſteht die Schönheit der Umriſſe von den einfachen Schlangen- und Wellenlinien an, bis zu der unendlichen Mannigfaltigkeit derſelben in Biegungen, die oft um ſo ſchöner ſind, je mehr Mühe der Mathematiker haben würde, ſie zu berechnen. Aber eine beſtimmte Schlangen- und Wellenlinie, die, wie Hogarth will, als Normallinie allen ſchönen Umriſſen zum Grunde liegen ſoll, giebt es nicht. Eher möchten ſich äſthetiſche Grenzen der Biegung, von der Auflöſung der krummen Linie in eine gerade, bis zu dem kurzen Umwenden nachweiſen laſſen, das wie ein Abbrechen wirkt. Aber zu einer Deduction der äſthetiſchen Geſetze, nach denen das cultivirte Auge bei gewiſſen Umriſſen und Figuren mit vorzüglichem Wohlgefallen verweilt, kann die Mathematik nur die Anfangsbuchſtaben liefern. Zum Theil läßt ſich wohl einſehen, warum unter den geometriſch regelmäßigen Figuren im Allgemeinen die Ellipſe und das Oval ſchöner ſind, als der Zirkel; denn in der Ellipſe und dem Oval deutet der Umriß des Ganzen auf zwei Mittelpunkte, und das Auge, das Einheit ſucht, findet ſie äſthetiſch da, wo ſie den Geometer nicht ſonderlich intereſſirt, nämlich in der unbeſtimmten Tendenz der vereinigten Zirkelbogen gegen einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, der nicht vorhanden iſt. Nach denſelben Geſetzen läßt ſich der unäſthetiſche Charakter der ſphäriſchen Winkel, z. B. an den gothiſchen Gewölben, wenigſtens zum Theil begreifen. Aber alle dieſe Unterſuchungen ſind doch nur ein Umhertappen der Theorie. Die ſchönſten Umriſſe ſind nicht die geometriſch regelmäßigen; denn dieſen fehlt es an Mannigfaltigkeit der Beziehungen. Welche Umriſſe aber die ſchönſten ſind, darüber entſcheidet zuletzt einzig und allein das cultivirte Auge nach Geſetzen, durch die das Reflexionsgefühl in den Organismus der Sehnerven übergeht. So hat der griechiſche Geſchmack ſich factiſch wieder geltend gemacht, ſobald die Cultur überhaupt ſich wieder der griechiſchen näherte. Sehr verſtändig verbannt dieſer Geſchmack die Schönheitslinien aus dem Theile des eleganten Hausgeräths, deſſen häuslicher Zweck ſich nicht füglich mit den Umriſſen verträgt. Stühle und Tiſche, die nur ihre gewöhnliche Beſtimmung auf eine elegante Art erfüllen ſollen, ſtehen auf geraden Füßen um ſo geſchmackvoller, je feſter ſie zu ſtehen ſcheinen, ohne ſchwerfällig und unbehülflich zu ſeyn. Aber eine Vaſe, die auch ein bloßes Ornament, ja ſogar an ſich ein Werk der ſchönen Kunſt ſeyn kann, ſteht unter höheren Geſetzen des Schönen.

Am beſtimmteſten tritt das äſthetiſche Verhältniß der Mannigfaltigkeit zur Einheit in den Proportionen hervor. Proportion, in dieſem Sinne, ſetzt eine erkennbare Verſchiedenheit zwiſchen den Theilen und dem Ganzen voraus. In den Umriſſen verliert ſich dieſe Verſchiedenheit. Da iſt denn auch kein arithmetiſches Verhältniß der Theile zum Ganzen beſtimmbar. Aber wo äſthetiſche Proportion entſtehen ſoll, da verlangt das Auge, oder eigentlich das Reflexionsgefühl durch das Auge, Symmetrie, ungefähr nach demſelben Typus, den die organiſirende Natur befolgt. So wie die organiſirende Natur in den animaliſchen ſowohl, als den vegetabiliſchen Bildungen es immer auf einen Stamm anlegt, aus dem ſich Zweige, Arme, Flügel, Füße, mit beſtändiger Tendenz zur geometriſchen und arithmetiſchen Gleichheit in entgegengeſetzten Richtungen verbreiten, ſo dringt der Geſchmack, der Proportionen wägt, überall auf die Erſcheinung eines ähnlichen Typus; und wo der Stamm zu verſchwinden ſcheint, z. B. in den meiſten architektoniſchen Proportionen, da verbreitet er ſich nur durch die ganze

Maſſe, ſo daß z. B. Thüren und Fenſter, als Theile eines Gebäudes, ſich zu dem Mauerwerk, das ſie umgiebt, eben ſo verhalten, wie Zweige, Arme, Flügel und Füße, zu dem Stamm eines organiſchen Körpers. Von der Baukunſt entlehnten die Bekenner der Lehre, daß Schönheit überhaupt nur Einheit im Mannigfaltigen ſey, am liebſten ihre Beiſpiele. Aber die organiſchen Proportionen, nicht die architektoniſchen, ſind es, die hier zuerſt in Betracht kommen. Nicht, als ob die Baukunſt den Organismus abſichtlich nachahmte, oder nachahmen ſollte; der Typus der Organiſation iſt uns hier nur deßwegen merkwürdiger, weil durch ihn deutlicher erſcheint, wie die höchſte Schönheit der Proportionen da entſteht, wo die Theile ſich aus dem Ganzen zu entwickeln ſcheinen; denn nur da iſt die Einheit im Mannigfaltigen der Proportionen vollkommen. Wo die Theile in das Ganze hineingetragen ſind, da muß der Reichthum der Proportionen uns für die Unvollkommenheit des Typus entſchädigen.

Aber welche Proportionen urſprünglich ſchön ſind, und wo die äſthetiſche Disproportion anfangt, darüber ſagt der Typus der organiſchen Bildungen nicht mehr aus, als die Mathematik. Die Fledermaus und die Spinne ſind in ihrer Art ſo gut proportionirt, wie der ſchönſte Jüngling. Woher denn nun das Widerliche in den Proportionen des Körpers jener Thiere? Warum haben die Architekten umſonſt ihre Phantaſie erſchöpft, an den Proportionen, auf denen die Schönheit einer Säule nach den bekannten Ordnungen beruht, etwas zu ändern, ohne der Schönheit zu ſchaden? Das cultivirte Auge hält ſeinen äſthetiſchen Maßſtab feſt. Nach welchen Geſetzen es aber äſthetiſch mißt, werden wir dann erſt erfahren, wenn der Verſtand die organiſirende Natur bis in das Innerſte ihrer optiſchen Werkſtätte verfolgt und phyſiologiſch erklärt haben wird, wie menſchliches Reflexionsgefühl durch die Functionen der Sehenerven in Beziehung auf das Ganze der menſchlichen Natur zu einem beſtimmten Wohlgefallen determinirt werden kann.

Das äſthetiſche Geſetz der Proportionen erinnert wieder an den Unterſchied der regelmäßigen und unregelmäßigen Schönheit. Denn nicht alle ſchönen Proportionen ſind regelmäßig. Ein ſchöner Baum intereſſirt das Auge, das ihn äſthetiſch ausmißt, nur durch die unbeſtimmte Tendenz ſeiner Proportionen zu einer gewiſſen Regelmäßigkeit. Der Typus einer ſchönen Eiche weicht merklich ab vom Typus einer ſchönen Linde. Hier verhält ſich eine unregelmäßige Schönheit zur andern, wie ſich die regelmäßige Schönheit der Proportionen in den verſchiedenen Säulenordnungen zu einander verhält. Daß übrigens die Natur auch in ihren vegetabiliſchen Bildungen nach vollkommener Regelmäßigkeit der Proportionen zielt, beweiſet die Structur der Blumen, mit deren Entſtehung die Pflanze das Ziel ihrer Entwickelung erreicht.

III. Die Schönheit der plaſtiſchen Formen beruht auf äſthetiſcher Einheit in einer äſthetiſchen Mannigfaltigkeit der plaſtiſchen Flächen durch den ſogenannten Contour.

Ueber die plaſtiſche Schönheit überhaupt ſoll eigentlich die taſtende Hand, das heißt das Reflexionsgefühl durch die taſtende Hand, entſcheiden. Aber das

Auge iſt ſo gewohnt, den Repräſentanten der Hand zu machen, und die ungelehrige Hand wechſelt ſo gern das Wollüſtige mit dem Schönen, daß die plaſtiſche Schönheit faſt nur durch das Medium der optiſchen geſchätzt werden kann. Alle Schönheit plaſtiſcher Formen iſt reine Flächenſchönheit. Die gerade Fläche aber hat für die taſtende Hand keinen andern Reiz, als die Glätte. Dieſer phyſiſche Reiz iſt Grundlage der plaſtiſchen Schönheit der Formen; aber dieſe Schönheit ſelbſt entſteht erſt mit dem Contour oder dem äſthetiſchen Zuſammenfallen mannigfaltig gebogener Flächen. Die Natur ſelbſt bringt die höchſte Schönheit des Contours durch die Entwickelung ſchöner menſchlicher, beſonders weiblicher Körper in der vollen Blüte der Jugend hervor. Die Bildhauerkunſt kann daher auch in dieſer Hinſicht nichts Vollkommneres nachahmen, als ſchöne jugendliche Menſchengeſtalten. Aber die Geſetze, denen dann die Kunſt als Nachahmerin der Natur folgt, laſſen ſich noch weniger theoretiſch ausforſchen, als die Geſetze der optiſchen Schönheit der Formen. Das Weiche, das Ueppige des Contours allein macht hier das Weſen der ſchönen Form bei weitem nicht aus. Auch durch die taſtende Hand ſucht das äſthetiſche Reflexionsgefühl Einheit im Mannigfaltigen. Nur wo dieſe nicht fehlt, kann durch den plaſtiſchen Ausdruck in ſchönen Formen die Bildhauerkunſt faſt Wunder thun.

IV. *Die Schönheit der akuſtiſchen Formen* oder der muſikaliſchen Harmonie beruht auf der äſthetiſchen Einheit einer Mannigfaltigkeit von Tönen.

Was die Schönheit optiſcher Formen für die Malerei, das iſt die Schönheit akuſtiſcher Formen für die Muſik. Sie iſt die Grundlage der muſikaliſchen Schönheit, alſo noch lange nicht dieſe ſelbſt. Aber die ausdrucksvolle Andeutung, die ſchon in den reinen Verhältniſſen der Töne zu einander, abgeſehen von allen muſikaliſchen Gedanken, liegt, erſchwert die theoretiſche Abſonderung der Form von dem Ausdruck in der Schätzung muſikaliſcher Kunſtwerke. Gleichwohl pflegt man in keiner Kunſt den Unterſchied zwiſchen Form und Ausdruck ſo rein aufzufaſſen, als in der Muſik; denn Alles, was der Muſiker Harmonie, im Gegenſatze mit Melodie, nennt, iſt nichts anders, als die ſchöne Form einer Verbindung von Tönen.

Von der Schönheit akuſtiſcher Formen läßt ſich im Allgemeinen nicht einmal ſo viel ſagen, als von der Schönheit optiſcher Formen. Die Conſonanzen der Töne laſſen ſich mit mathematiſcher Genauigkeit beſtimmen; nur die Urſache des Wohlgefallens, auf dem der muſikaliſche, nicht mathematiſche, Unterſchied zwiſchen Conſonanzen und Diſſonanzen beruht, ergiebt ſich aus keiner Rechnung. Selbſt wenn es wahr iſt, daß in jedem reinen Tone der ganze Accord mitklingt, ſieht man darum nicht deutlicher das äſthetiſche Verhältniß der Terze zur Sexte und zur Quinte ein. Die wahre Cultur des muſikaliſchen Gefühls verdankte auch von jeher der Mathematik ſehr wenig. Aber was Reflexion, nicht blindes Gefühl, in der Schätzung äſthetiſcher Formen iſt, läßt ſich beſonders im freien Aufmerken auf muſikaliſche Harmonie wahrnehmen. Darum verlor ſich auch der große Geiſt des Pythagoras in ſchwärmeriſchen Vorſtellungen von einer metaphyſiſch-muſikaliſchen Harmonie des Weltgebäudes, die das Ohr des Geiſes vernehmen ſollte. Damals drängte ſich die Tranſcendentalphiloſophie noch wie eine Blume aus der Knoſpe hervor; und mit Pythagoras zu irren, war nicht unrühmlich zu jener Zeit.

V. Selbſt die innere Schönheit der Gedanken und Charaktere ſteht unter den Geſetzen der äſthetiſchen Form.

Was man Schönheit eines Gedankens nennt, oder nennen ſollte, wird durch keinen Inbegriff von reinen Verhältniſſen erſchöpft. Noch weniger läßt ſich die Schönheit eines Charakters mit dieſem Maßſtabe ausmeſſen. Aber kein Gedanke kann für ſich, das heißt, außer aller beſtimmten Verbindung mit andern Gedanken, ſchön ſeyn, ohne eine unbeſtimmte Menge von Empfindungen zu erregen, die ſich durch ihn harmoniſch auf einander beziehen. Und was einen ſchönen Charakter, in der modernen Bedeutung des Worts, von einem großen unterſcheidet, iſt die ſtille Harmonie der Kräfte, die ſich äſthetiſch in einer moraliſchen Einheit verlieren. Ein ſchöner Gedanke iſt übrigens nicht immer wahr, aber immer intereſſant. Er darf nicht aus einem ſchulgerechten Schluſſe hervorgehen, weil die ſyllogiſtiſche Form die äſthetiſche Reflexion niederſchlägt. Er muß unmittelbar aus dem Schooße des Geiſtes entſprungen zu ſeyn ſcheinen. Gewöhnlich kleidet er ſich in ein gefälliges Bild, wie bei Herder; oder er erſcheint als Antitheſe, wie bei Schiller. Deßwegen nimmt der falſche Geſchmack ſo leicht die Bilder- und Antitheſen-Sprache überhaupt für eine ſchöne Sprache. Zuweilen ſpricht aus den ſchönen Gedanken auch ein ſchöner Charakter. Oefter theilt ſich die Charakterſchönheit faſt wunderbar den Geſichtszügen mit. Denn erſcheint ein Geſicht auch ohne ſchöne Umriſſe und Proportionen durch Blick und Miene äſthetiſch verklärt und von höherer Schönheit durchdrungen. Was im Inneren des Charakters ſchöne Form war, wirkt dann durch die Form der Geſichtszüge als äſthetiſcher Ausdruck. Aber nur der Pedantismus und die Geſchmackloſigkeit werden in ſolchen Fällen die Grenze zwiſchen der Form und dem Ausdruck ängſtlich aufſuchen mögen. Mit deſto reinerem Wohlgefallen ruht die Reflexion eines edeln Geiſtes auf dem Zuſammenfallen ſchöner Charakterzüge mit ſchönen Umriſſen und Proportionen eines menſchlichen Antlitzes. Die griechiſchen Künſtler drückten deßwegen ihren Göttergeſtalten, die doch nicht nach einem moraliſchen Maßſtabe entwerfen waren, das Siegel der äſthetiſchen Vollkommenheit durch den Ausdruck der heiteren Ruhe auf, der nichts ſo beſtimmt entgegenſteht, als die widrige Miene des böſen Gewiſſens.

Drittes Capitel.

Vom Erhabenen.

1. **Wenn** ſich durch Idealität in der äſthetiſchen Reflexion ein großer Gegenſtand bis zum Unendlichen erweitert, heißt er erhaben.

In der Analyſe des Idealen wurde ſchon vorläufig behauptet, daß das Erhabene urſprünglich eine Modification des Idealen ſey. Was gegen dieſe Behauptung beim erſten Anblick ſtreitet, wurde zum Theil ſchon durch die Berichtigung des Begriffs des Idealen ſelbſt widerlegt. Denn wenn man das Ideale nur in der Kunſt finden will, kann man es freilich in der äſthetiſchen Schätzung großer Naturgegenſtände nicht anerkennen, und das Erhabene in der Natur nicht anerkennen, hieße, allem äſthetiſchem Gefühle widerſprechen. Aber es bedarf auch nur einiger Aufklärung des äſthetiſchen Gefühls, um ſich der Meinung zu entſchlagen, als ſei irgend etwas in der Natur erhaben an ſich, und als könne deßwegen das Erhabene keine Modification des Idealen ſeyn. Die Aeſthetik weiß überhaupt von keiner An-ſich-heit. Alle äſthetiſche Schätzung, ihr Gegenſtand liege phyſiſch außer uns, oder geiſtig in uns, beruht auf dem Reflexionsgefühle, in welchem das äſthetiſche Bedürfniß durch einen Eindruck, oder durch eine bloße Vorſtellung, Befriedigung findet. Aeſthetiſche Größe iſt ſo wenig, wie Schönheit überhaupt, eine ſogenannte Eigenſchaft der Dinge außerhalb des reflectirenden Geiſtes.

Daß aber der äſthetiſche Eindruck, den ein Gegenſtand auf uns macht, in der Natur des Gegenſtandes gegründet ſeyn muß, und daß wir in dieſem Sinne die Dinge außer uns in Beziehung auf uns mit demſelben Rechte erhaben, als ſchön überhaupt, nennen, iſt eine von den äſthetiſchen Wahrheiten, die ſich von ſelbſt verſtehen, wenn man nur den Begriff des Schönen gefaßt hat.

Wenn das Erhabene eine Modiſication des Idealen in der äſthetiſchen Reflexion iſt, ſo unterſcheidet es ſich allerdings weſentlich von allen den Modiſicationen des Schönen, in denen das Ideale verſchwindet. Aber dieſe Modiſicationen ſind denn doch nicht das Schöne überhaupt. Das Erhabene dem Schönen überhaupt entgegen zu ſtellen, weil es etwas ganz anderes iſt, als das Schöne in ſeinen nicht-idealen Verhältniſſen, ſing man auch nicht eher an, als bis man den allgemeinen Begriff des

Schönen ſo willkürlich verengt hatte, daß er nichts weiter in ſeine Sphäre aufnehmen konnte, als das Nicht-Ideale in den weichen, lieblichen und gefälligen Verhältniſſen, die freilich mit der erhabenen Schönheit nicht immer harmoniren. Dazu gaben beſonders die phyſiſchen und moraliſchen Deductionen der Schönheit Veranlaſſung. Ohne durch den täuſchenden Schein ſolcher Deductionen irregeführt zu ſeyn, würde ein Mann von ſo richtigem und edlem Gefühle, wie der vortrefliche Burke, nie auf den Einfall gerathen ſeyn, das Erhabene von dem Schönen nach denſelben Geſetzen, wie das Schauderhafte von dem Lieblichen, zu unterſcheiden. Es hat ihn auch Sophiſmen genug gekoſtet, das platte Schauderhafte von ſeinem Begriffe des Erhabenen zu trennen.

Daß man endlich die erhabene Schönheit oder das Erhabene, wie man kürzer ſpricht, von den übrigen Modificationen des Idealen deutlich unterſcheide, bedarf es nur einer theoretiſchen Reflexion auf den Begriff der *Größe*; denn der Eindruck oder die Vorſtellung von einer Größe iſt es, was das Gefühl des Erhabenen objectiv erzeigt. Die Idealität in der äſthetiſchen Reflexion hebt aber überall an, wo dieſe Reflexion auf etwas ruht, das mehr als Natur zu ſeyn ſcheint. Die mediceiſche Venus iſt ein Muſter der idealen Grazie; aber erhaben iſt ſie durchaus nicht. Manche äſthetiſche Idealgeſtalten ſind mit dem Erhabenen kaum vereinbar, zum Beiſpiel die Liebesgötter im griechiſchen Styl. Etwas Großes muß es ſeyn, was im idealen Lichte erſcheint, wenn es erhaben heißen ſoll. So erſcheint unfehlbar das Ideale ſelbſt, wenn es in ſeiner ganzen Kraft unmittelbar aus den Tiefen des Bewußtſeyns hervordringt. Denn da iſt es *das Unendliche ſelbſt*, das alle Natur in der Idee überwältigt; das Ewige, das Heilige, das Göttliche, das abſolut Ueberirdiſche in allen ſeinen Beziehungen auf die endliche Welt. Man darf dieſe Ideen mit kräftigem Bewußtſeyn nur denken, und man hat das Gefühl des Erhabenen in ſeiner urſprünglichen Reinheit. In der Idee des Unendlichen verſinkt alle andere Größe. Wenn nun etwas Großes in der Natur oder Kunſt, oder auch nur in der Vorſtellung, nicht nach mathematiſcher, ſondern nach äſthetiſcher Schätzung impoſant auf uns wirkt, das heißt, durch ſeine Größe den endlichen Geiſt in ein Erſtaunen ſetzt, in dem er ſich ſelbſt zu verlieren anfängt, dann regt dieſer Gegenſtand, oder dieſe Vorſtellung das Gefühl des Unendlichen auf. Mit einem Maßſtabe, für welchen die ganze Welt zu klein iſt, meſſen wir dann, auch ohne es zu wiſſen, die erkennbare Größe nach. Wir fühlen uns ſelbſt groß, weil wir das Unendliche denken können, und fühlen uns doch auch klein, weil uns dieſer Gedanke niederwirſt und alle unſre Faſſungskraft erſchöpft. Klein fühlen wir uns gegen den Gegenſtand ſelbſt, der uns durch ſeine Größe imponirt. Aber wir meſſen uns doch zugleich als denkende Geiſter mit der ganzen Natur. So entſteht das Gefühl des Erhabenen als ein freies äſthetiſches Reflexionsgefühl, das ſo mancherlei Formen annimmt, als es imposante Größe in der phyſiſchen und moraliſchen Welt giebt. Aber was imponirt nicht einmal dem Schwachen und dem Thoren? Vieles, was intereſſant iſt, als ob es erhaben wäre, iſt darum noch nicht wirklich erhaben. Die abgeſchmackteſten Religionsceremonien werfen manchen Gläubigen, der zu dem geſtirnten Himmel mit dumpfer Gleichgültigkeit hinauf ſchauet, auf die Knie, und er ſieht in ihnen etwas unnennbar Großes. Nur was im Gefühle der wahren Menſchlichkeit, nach Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen, imposant auf edle Gemüther wirkt, iſt wahrhaft erhaben.

Ein rohes Gefühl für das Erhabene verträgt ſich mit Geſchmackloſigkeit nicht mehr und nicht weniger, als ein rohes Gefühl für das Schöne, das man gewöhnlich ſo nennt. Daß einige Individuen viel Gefühl für das Erhabene, und wenig Gefühl für das Schöne haben, das man gewöhnlich ſo nennt, geht eben ſo natürlich zu, als, daß es ſich ungefähr eben ſo oft umgekehrt verhält. Gegen dieſe natürliche Einſeitigkeit des äſthetiſchen Gefühls vermögen Cultur und Unterricht nur wenig.

II. Mit dem unmittelbar Erhabenen iſt nicht zu verwechſeln das Erſchütternde, das Furchtbare und das Schreckliche.

Durch Erſchütterung kann die Empfänglichkeit für das Erhabene geweckt und geſtärkt werden. Das tragiſche Pathos erhält dadurch ſeine höchſte Kraft. Aber nur ein roher Geſchmack verwechſelt das Erſchütternde mit dem Erhabenen ſelbſt, ungefähr ſo, wie das Rührende mit dem Schönen. Beſonders verfehlt die überraſchende Erſchütterung ganz das äſthetiſche Ziel, wenn nicht ſogleich ein ſtilles Erſtaunen auf ſie folgt, in welchem der aufmerkende Geiſt ſeiner ſelbſt wieder mächtig wird. Das berühmte „Doch“ in Leſſings Emilia Galotti wirkt nicht bloß durch die überraſchende Erſchütterung; es iſt die moraliſche Exploſion eines heroiſchen Entſchluſſes, dem der aufmerkende Geiſt noch lange nachſtaunt. Aber dem äſthetiſchen Bedürfniſſe des groſſen Publikums thun theatraliſche Donnerſchlage ungefähr dieſelben Dienſte; und ſelbſt ein Piſtolenſchuß im Trauerſpiel gilt ihm mehr, als ein Leſſingiſches Doch.

Auch das Furchtbare hat nichts Aehnliches mit dem Erhabenen, ſobald es nur ein dumpfes Erſtaunen bewirkt, in welchem ſich die äſthetiſche Reflexion ganz verliert. Es hat ſogar etwas Widriges, wenn es uns heimlich bedroht, wie die Peſt, die im Finſtern ſchleicht. Ganz etwas Anderes iſt das äſthetiſche Grauen, das aus dem Gefühle des Unendlichen hervorgeht und den endlichen Geiſt in der höchſten Beſonnenheit mit der Vernichtung eben dieſer Beſonnenheit bedroht. Dieſes Grauen wird aufgeregt zum Beiſpiel durch den Anblick impoſanter Maſſen, die einen Einſturz drohen; durch die Verdunkelung des Himmels bei einem aufſteigenden Gewitter; durch die moraliſche Verdunkelung des Herzens einer Medea. Und ſo, wie das Furchtbare, nimmt auch das Schreckliche und Entſetzliche den Charakter des Erhabenen an, ſobald es den aufmerkenden Geiſt ſeiner eigenen Kraft zu entreiſſen droht. Sobald es ihn aber verwirrt und betäubt, hat es mit dem Erhabenen nichts gemein.

Wenn es dann auch nicht in das Gräßliche übergeht, das die äſthetiſche Reflexion zurückſtößt, ſo fehlt ihm doch alle äſthetiſche Würde. Aber der rohe Geſchmack liebt den Mordſpectakel wie die Donnerſchläge und die Piſtolenſchüſſe. Ihn entzückt das Gräßliche ſelbſt, das doch nur dann das Gebiet des Erhabenen berührt, wenn es, vom tragiſchen oder epiſchen Pathos umſchleiert, durch die Kunſt in jenes Gebiet hinübergetragen wird, wie der Kinderfraß des getäuſchten Thyeſt und der hölliſche Schmaus des unerhört zur Rache gereizten Ugolino.

III. Die mathematiſche Schätzung einer Größe liegt dem Erhabenen in Maß- und Zahl-Verhältniſſen, aber ohne mathematiſches Intereſſe, zum Grunde.

Mathematiſches Intereſſe hebt die äſthetiſche Reflexion auf; aber nicht ſo, daß der aufmerkende Geiſt nicht von der mathematiſchen Schätzung zur äſthetiſchen, oder von dieſer zu jener übergehen könnte. Während der Aſtronom den geſtirnten Himmel ausmißt und berechnet, kann er freilich die erhabene Schönheit deſſelben nicht empfinden. Aber die äſthetiſche Anſchauung des Weltgebäudes reizt den denkenden Geiſt zur aſtronomiſchen Betrachtung; und wenn ein Aſtronom übrigens Gefühl für äſthetiſche Größe hat, kann er in Augenblicken, wo er nicht mißt und rechnet, von der Erhabenheit des Weltgebäudes um ſo inniger durchdrungen werden, je beſſer er die unendlich ſcheinenden Räume kennt, die ſich in dem wirklich unendlichen Raume verlieren. Auch mathematiſche Schärfe und Regelmäßigkeit der Umriſſe ſchlägt die äſthetiſche Anſchauung großer Maſſen nicht nieder; nur muß der Verſtand die Dimenſionen nicht in mathematiſchen Begriffen auffaſſen wollen. Die ägyptiſchen Pyramiden und Obelisken imponiren in ihrer mathematiſchen Simplicität, aber nur durch den Totaleindruck ihrer Maſſen.

Impoſante Maſſen mit regelmäßigen oder unregelmäßigen Umriſſen müßten weniger erhaben ſeyn, als eine ungeheure Leere, wenn die äſthetiſche Reflexion nicht einen Ruhepunkt verlangte. Der Anblick einer unüberſehlichen Ebene hat wenig Großes, ob er ſich gleich im Unendlichen zu verlieren ſcheint. Die Ausſicht in einer finſtern Nacht iſt noch weniger erhaben, weil da das Auge nur den Mangel des Lichts empfindet. Aber die Pyramiden in Aegypten erſcheinen um ſo erhabener, weil die unüberſehliche Ebene, aus der ſie hervorragen, den dunkeln Maßſtab des Unendlichen ſelbſt zu verſinnlichen ſcheint. Der Anblick des geſtirnten Himmels ohne aſtronomiſche Reflexion wird dadurch ſehr erhöhet, daß das Auge hinter den Sternen, die es gewahr wird, noch neue Sterne ſucht. Das Innere der Gewölbe eines hohen Doms wird erhaben durch das Gewölbe ſelbſt, das hier gleichſam ein Bild des unendlichen Raums umſchließt. Immer verlangt das äſthetiſche Gefühl, wo das Erhabene geometriſch wirkt, einen Gegenſatz zwiſchen dem Großen und dem Unendlichen. Aber hinzukommende Reflexionen ſtören das Impoſante im Eindrucke großer Maſſen durchaus nicht immer. Sie verſtärken es ſogar, wenn ſich die Idee einer unendlichen Zeit zur coloſſalen Ausfüllung eines Theils des unendlichen Raums geſellt. Der Schnee auf den Alpengebirgen verſtärkt den Eindruck des Erhabenen beim Anblick dieſer Gebirge nicht wenig, wenn wir erfahren, daß es ein ewiger Schnee iſt, der da im Sonnenglanze leuchtet. Wir laſſen gern dahingeſtellt ſeyn, wie alt wohl dieſe vermeinte Ewigkeit ſeyn möchte.

Bei dem arithmetiſch Erhabenen kann die Phantaſie nicht lange ausdauern, weil es nur durch das Medium großer Zahlen hervortritt. Millionen und Milliarden, die wir nicht anſchauen können, heben als äſthetiſche Vorſtellungen bald ſich ſelbſt auf, beſonders wenn die Vorſtellung zu oft wiederkehrt, wie z. B. in Klopſtock's Meſſiade. Und ſelbſt in der Anſchauung hat eine unüberſehliche Menge wenig Großes, wenn anders dieſe Menge nicht wie ein ſtreitbares Heer eine lebendige Maſſe iſt und als ein coloſſales Bild der Kraft ſich in einer beſtimmten Richtung bewegt.

IV. In der äſthetiſchen Schätzung phyſiſcher Kräfte nach der Idee des Erhabenen dient dem menſchlichen Geiſte immer das gewöhnliche Maß menſchlicher Kräfte zum Reflexionspunkt zwiſchen dem Kleinen und dem Großen.

Welche Kraft in der Natur darf an ſich als groß gedacht werden? Und welche als klein an ſich? Im ewigen All der Kräfte koſtet in der Natur nicht mehr, ein Sonnenſyſtem, als ein Sonnenſtäubchen, zu bauen, oder zu zerſtören. Aber der Menſch macht unwillkürlich ſich ſelbſt zum Maß aller Dinge. Was über ſeine Kräfte geht, erſcheint ihm groß. Der intereſſanteſte Kraftaufwand kämpfender Ameiſen hat nichts Erhabenes für uns. Aber laßt Löwen und Elephanten kämpfen, und ihr habt ein impoſantes Schauſpiel. Dieſe Schätzung phyſiſcher Kräfte liegt ſo tief in unſrer Natur, daß ein epiſcher Dichter auch in den cultivirteſten Zeitaltern das äſthetiſche Bedürfniß nicht ganz befriedigt, wenn der Held des Gedichts nur durch Heroismus, und nicht zugleich durch phyſiſche Stärke imponirt. Das Impoſanteſte dieſer Art muß man aber überhaupt nicht da ſuchen, wo die Natur in organiſcher Beſchränkung der Kräfte wirkt. Unmittelbar aus der ewigen Urquelle aller Kräfte muß die Gewalt hervorzuſtrömen ſcheinen, die das Gefühl des Unendlichen in uns vorzüglich erwecken ſoll. Darum haben Catarracten mächtiger Flüſſe ſo etwas unbeſchreiblich Großes für das äſthetiſche Gefühl. In die Reihe dieſer Phänomene gehört eben deßwegen vorzüglich das Meer im Sturme. Coloſſale Ruinen imponiren auf eine ähnliche Art zuweilen noch mehr, als durch ihre Größe, wenn die Phantaſie in den ſtillen Eindruck, den ſolche Ruinen auf uns machen, die Gewalt der Kräfte hineinträgt die dieſe Zerſtörung bewirkten.

V. Die äſthetiſche Schätzung des Erhabenen in der moraliſchen Natur weicht ſo weit von der eigentlich moraliſchen Schätzung ab, daß das größte Verbrechen in äſthetiſcher Hinſicht erhabener ſeyn kann, als die höchſte Tugend.

Nicht das Moraliſche ſelbſt, ſondern das Impoſante in der moraliſchen Natur, hat äſthetiſche Größe. Rein moraliſche Größe iſt ganz etwas Anderes. Aeſthetiſch ſchätzen wir nur die überirdiſche Kraft, aus der das Gute und das Böſe entſpringt. Ob aber dieſe Kraft zum Guten, oder zum Böſen führt, gilt uns in äſthetiſcher Hinſicht gleich viel. Das wahre Gefühl für moraliſche Größe hat deßwegen keinen gefährlicheren Feind, als das äſthetiſche Intereſſe für unmoraliſchen Heroismus. Aber wenn dann auch ein miltoniſcher Satan in ſeiner Art nichts zu wünſchen übrig läßt, ſo darf das höhere Bewußtſeyn des Großen in uns doch nur ein wenig in die äſthetiſche Reflexion eindringen, und die ganze ſataniſche Majeſtät verſinkt unter der Erſcheinung eines klopſtockiſchen Meſſias. Reiner Adel der Seele hat ſo gewiß die reinſte Größe auch in der äſthetiſchen Schätzung, daß man auf der Leiter des Erhabenen wohl von Schiller's Räubern zu Schiller's Jungfrau von Orleans, oder zu Göthe's

Iphigenie hinaufſteigen kann, aber nur mit äſthetiſchem Widerwillen von dieſer Sonnenhöhe zu jenen großen Wolken herabſteigt. Dann aber muß die moraliſche Größe als gediegene Sittlichkeit, nicht als folgerechte Tugend, erſcheinen.

Wenn man den muthigen und kraftvollen Ehrgeiz, der ſich ein hohes Ziel ſteckt, und die Liebe, die allen Gefahren und ſelbſt dem Tode trotzt, große Leidenſchaften nennt, hat man ganz Recht. Aber ein Wallenſtein iſt doch auch im Trauerſpiel, ein kleinerer Charakter, als eine Jungfrau von Orleans, deren irdiſcher Unternehmungsgeiſt vom Himmel ſelbſt zu ſtammen ſcheint. Und einer Liebe, die ihren Gegenſtand nicht recht eigentlich vergöttert, fehlt bei aller Kühnheit die wahre äſthetiſche Größe.

VI. Das Erhabene in ſeiner Vollendung iſt nie ohne den Reiz des Wunderbaren.

Die neueren Tragiker, ſelbſt Shakespear nicht ausgenommen, haben der Erhabenheit des tragiſchen Pathos ſehr dadurch geſchadet, daß ſie zwar die großen Leidenſchaften vortrefflich dargeſtellt, aber die menſchliche Natur faſt ganz auf ſich ſelbſt eingeſchränkt, und die Einwirkung unter- und überirdiſcher Mächte entweder ganz verſchmäht, oder ſie doch nur in außerordentlichen Fällen in die tragiſche Handlung verwebt haben. An pſychologiſchem Intereſſe übertrifft daher die moderne Tragödie bei weitem die griechiſche; aber an rein äſthetiſchem Pathos ragt die griechiſche Tragödie ſchon deßwegen über die moderne hervor, weil ſie die menſchlichen Schickſale an den Willen, und freilich auch an die Launen der Götter knüpft, und dieſen Göttern ſelbſt wenigſtens eine unſichtbare Rolle im Trauerſpiele zutheilt. Die Griechen empfanden ſehr richtig, daß das Erhabenſte über die Schranken der Menſchheit hinausreicht, und daß der Glaube an religiöſe Wunder aus derſelben Quelle fließt, aus welcher unſere Aeſthetik das Gefühl des Erhabenen überhaupt ableitet.

VII. Durch den Uebergang des Erhabenen in das *Feierliche*, das *Prächtige* und das *Edle* wird auch das *Schöne*, das man gewöhnlich ſo nennt, mit dem Erhabenen verwandt.

Feierlich heißt das Erhabene, wenn es den aufmerkenden Geiſt entweder in die innerſten Tiefen ſeiner ſelbſt hinab, oder ihn ohne Leidenſchaft und Geräuſch in eine ideale Welt hinauf zieht. Unter den ſchönen Künſten vermag beſonders die Tonkunſt durch eine noch nie erklärte Gewalt das äſthetiſche Gefühl feierlich zu beherrſchen. Es giebt aber auch eine rein moraliſche und religiöſe Feierlichkeit, an der das äſthetiſche Gefühl keinen Theil hat. Falſche Feierlichkeit iſt die *Gravität*, die bald imponiren will, ohne es zu können, bald auf eine ſteife und geſchmackloſe Art imponirt. Heitere Feierlichkeit kann ſich in ein kühnes Spiel der Phantaſie, z. B. in eine pindariſche Ode verlieren, aber in keinen Tumult der Leidenſchaften. Elegiſche Feierlichkeit zieht das Herz in ſtille Schwermuth hinab; aber nur in der tragiſchen Feierlichkeit hat ein ſtiller Schmerz etwas Großes. Nie hat Stille allein etwas Feierliches. Die langweilige Stille, die in der großen und kleinen Geſellſchaftswelt ziemlich bekannt iſt, und die ſelbſt in einer öden Gegend dem Geiſte, der Beſchäftigung außer ſich ſucht, zur Laſt wird, unterſcheidet ſich hinlänglich von der feierlichen Stille, die immer ein moraliſches, oder ein religiöſes, oder ein äſthetiſches Intereſſe hat. Aber alle wahre Feierlichkeit hat etwas Stilles.

Das Prächtige vereinigt ſich mit dem Erhabenen bald durch idealen

Schmuck, bald durch bloße Symbole des Reichthums; aber der äſthetiſche Reiz der Symbole des Reichthums iſt zufällig und precär; der wirklich ideale Schmuck iſt objectiv wie das Schöne überhaupt. Die Statüe des olympiſchen Jupiters wurde allerdings noch impoſanter dadurch, daß ſie von Elfenbein und Gold war; aber in den meiſten Fällen kann die merkantiliſche Schätzung den äſthetiſchen Effect eben ſo leicht ſtören, als ſie ihn zufällig erhebet. Eine korinthiſche Säule iſt prächtig durch idealen Schmuck; und dieſer Reiz beruht auf unveränderlichen Geſetzen des Schönen.

Das Edle in der Natur und Kunſt neigt ſich oft von ſelbſt zum Erhabenen, aber nicht immer. Denn edel im äſthetiſchen Sinne iſt eigentlich alles Ideale der Formen und des Ausdrucks; aber auch das mehr oder weniger Moraliſche in den äſthetiſchen Verhältniſſen wirkt als etwas nicht Gemeines, und macht eben dadurch den Ausdruck auch in äſthetiſcher Hinſicht mehr oder weniger edel. Einige antike Faunen ſind in einem ſehr edeln Style gearbeitet. Aber welch ein höherer Adel der Kunſt ſpricht aus Raphaels Madonnen! Nur die Bekenner des äſthetiſchen Cynismus, von dem oben die Rede war, halten dergleichen Unterſchiede in äſthetiſcher Hinſicht kaum bemerkenswerth.

Viertes Capitel.

Vom Komiſchen.

1. Wenn ein Gegenſtand durch eine witzige und ſinnreiche oder witzig und ſinnreich ſcheinende Compoſition in Verhältniſſe tritt, in denen er lächerlich erſcheint, ſo heißt die äſthetiſche Form deſſelben komiſch.

Nur das Komiſche, nicht das Lächerliche, geht unmittelbar die Aeſthetik an. Daß Beides nicht einerlei, auch das Komiſche nicht etwa eine Gattung des Lächerlichen iſt, weiß man zum

Theil ſchon im gemeinen Leben. Denn wer wird nicht, wenigſtens im Begriffe, ein komiſches Gedicht von einem lächerlichen Gedichte unterſcheiden? Wer wird jenes eine Gattung von dieſem nennen? Aber der Begriff des Komiſchen ſetzt den Begriff des Lächerlichen voraus. Nur dann heißt eine äſthetiſche Form komiſch, wenn ein Gegenſtand in ihr als lächerlich erſcheint. Dann intereſſiren wir uns unmittelbar und mit freiem Wohlgefallen für dieſe, wie für jede andere äſthetiſche Form. Aber das Lächerliche iſt eine Modification des Ungereimten, und daß ſich der denkende Geiſt auf irgend eine Art unmittelbar und wiſſentlich für das Ungereimte intereſſire, iſt unmöglich. Die Analyſe des Lächerlichen muß indeſſen aus der Pſychologie, der ſie eigentlich angehört, ſo weit in die Aeſthetik herübergezogen werden, als eben nöthig iſt, um das Komiſche zu verſtehen.

Unter allen verborgenen Einrichtungen der Natur im menſchlichen Organiſmus iſt die ſeltſamſte wohl dieſe, daß durch die Organiſation dem Ungereimten, das an ſich der denkenden Seele unmittelbar zuwider iſt, unter gewiſſen Bedingungen ein Reiz ertheilt wird, ohne deſſen wohlthätige Wirkungen das Uebermaß der Abſurditäten in der Welt unerträglich ſeyn würde. Und welches ſind die Bedingungen, ohne welche uns das Ungereimte, es ſey in theoretiſcher oder in praktiſcher oder auch in äſthetiſcher Beziehung, zuverläſſig mißfällt? Wir müſſen auf eine eigene Art überraſcht werden von etwas Widerſinnigen oder widerſinnig-Scheinenden in Augenblicken, da kein ſtärkeres Gefühl die phyſiſche Wirkung dieſes Ueberraſchens zerſtört. Denn geht die Reflexion, die mit dem Widerſinn ſogleich nichts anzufangen weiß, plötzlich in eine phyſiſch-kitzelnde Erſchütterung, beſonders des Unterleibes und der Lungen, über, und äußert ſich als ein Lachen. Alle Verſuche, das Wohlgefallen, das der Menſch am Lächerlichen findet, moraliſch, z. B. aus der Schadenfreude, oder aus dem Stolze, abzuleiten, thun der Natur Gewalt an. In dem Hohnlachen des Stolzes und der Schadenfreude wirkt allerdings derſelbe phyſiſche Kitzel, der die frohen Spiele unſchuldiger Kinder belebt; aber er iſt auf eine ganz andere Art erregt. Will man Alles, was Lachen erregt, lächerlich nennen, ſo ſind auch die Fingerſpitzen lächerlich, wenn ſie kitzeln. Offenbar fehlt es hier unſerer Sprache an Wörtern, weil man bei der Bezeichnung des Lächerlichen zunächſt nur die phyſiſche Wirkung vor Augen gehabt hat, ohne die ganz verſchiedenen phyſiſchen, moraliſchen und intellectuellen Urſachen derſelben Wirkung gehörig zu unterſcheiden. Und doch nennt niemand den Unglücklichen lächerlich, zu deſſen Schmerze ſein Feind aus Bosheit lacht. Nur wenn der phyſiſche Kitzel, der ſich durch Lachen äußert, von der Reflexion auf etwas Widerſinniges ausgeht, finden wir etwas lächerlich im eigentlichen Sinne, und nur dadurch wird der Begriff des Lächerlichen objectiv. Der Widerſinn, auf den wir dann reflectiren, kann, wie es ſich trifft, ein theoretiſcher, oder ein praktiſcher ſeyn. Aber das praktiſch-Ungereimte oder Närriſche erregt leichter Lachen, weil es ſtärker empfunden wird. Beſonders erſcheint das **Unſchickliche**, als eine moraliſch-äſthetiſche Modification des praktiſch-Ungereimten, am leichteſten lächerlich, weil es faſt **nur** empfunden wird, und dem Verſtande in der Reflexion nur dunkel, als etwas der eigentlichen Ungereimtheit Analoges, vorſchwebt. Die Ueberraſchung aber, ohne die uns überall keine Ungereimtheit zum Lachen reizt, tritt nicht immer gewaltſam ein. Sie kann aus der fortgeſetzten Reflexion ſelbſt hervorgehen, wenn ſie durch dieſe nur veranlaßt, nicht folgerecht herbeigeführt wird. Dann iſt es genug, daß nur der Eindruck, oder die Vorſtellung, die uns lachen macht, dem Verſtande als etwas Widerſinniges immer in die Queer kommt. So wird uns Manches ſogar nicht eher lächerlich, als bis wir uns hineinſtudiren, z. B. in eine Menge Narrheiten, die Hogarth in ſeinen Gemälden verewigt hat. Eben ſo ſteigt der Reiz des Lächerlichen, wenn es ſich in ſeiner Art durch Conſequenz immer beſtimmter und doch immer wie neu entwickelt, zum Beiſpiel in der Narrheit des Don Quixote. Die Conſequenz iſt dann gleichſam eine doppelte und in dieſer Verdoppelung permanente Ungereimtheit. Aber auch dann muß ſie uns in neuen Situationen überraſchen. Ohne neue Ueberraſchungen irgend einer Art, dauert der Reiz des Lächerlichen nur ſo lange, als die phyſiſche Vibration. Deßwegen muß man zum unſchuldigen Lachen, wenn es dauern ſoll, durch Temperament, oder gute Laune phyſiſch geſtimmt ſeyn. Wer überhaupt nicht phyſiſch zum Lachen geſtimmt iſt, der lacht gewöhnlich nur aus Spott, oder aus Schadenfreude. Heiterkeit und ein leichtes Blut bringen die phyſiſche Stimmung zum Lachen am erſten hervor. Darum lacht niemand auch ohne Spott und Schadenfreude ſo leicht, als Kinder, Mädchen und Franzoſen. Der ſchwächſte Schimmer einer kleinen Unſchicklichkeit iſt da hinreichend, das phyſiſche Senſorium innerlich aufzukitzeln. Soviel vom Lächerlichen überhaupt, damit das Komiſche nicht verkannt werde. Denn wer, wie Kant, das Lachen aus einer geſpannten Erwartung erklärt, die ſich in Nichts verwandelt, denkt nur an das Komiſche, und ſelbſt an dieſes nur in einer eingeſchränkten Beziehung. Wer aber wie Jean Paul Richter, das Lächerliche für ein Minimum erklärt, das dem Erhabenen als einem Maximum entgegen ſteht, hat in ſofern Recht, als der Widerſinn wirklich ein intellectuelles Minimum, nämlich die logiſche Null iſt.

Für das Komiſche intereſſirt man ſich ganz anders als für das Lächerliche allein, das denn auch das gemeine Lächerliche heißen kann. Beim Eindruck des gemeinen Lächerlichen iſt es bloß der phyſiſche Reiz des Lachens, was uns unmittelbar erfreuet. So lacht man bei guter Laune wohl ein Mal über den unbedeutendſten Zufall, der unſrer Reflexion in die Queer kommt. Aber das Komiſche iſt eine Modification des Witzigen und Sinnreichen; und das Wohlgefallen, mit dem wir dabei verweilen, iſt äſthetiſch. Compoſition, Verwickelung und Auflöſung ſind die Reflexionspunkte in der Schätzung des Komiſchen. Dadurch entſteht eine ganz neue Sphäre der ſchönen Kunſt. Aber auch die Natur verwickelt manche Verhältniſſe im Leben ſo ſonderbar, als ob es Luſtſpiele wären. Da erſcheint der blinde Zufall ſelbſt als witzig und gleichſam dem menſchlichen Witze vorarbeitend. Auf der kunſtreichen Nachahmung ſolcher natürlichen Verwickelungen beruht ein großer Theil des Reizes der ſpaniſchen Intriguen-Comödie. Vorzüglich aber fällt das Komiſche dem wirklichen Witze anheim. Wo dann die komiſche Darſtellung übrigens den Forderungen des guten Geſchmacks Genüge thut, da heißt ſie faſt mit demſelben Rechte ſchön, wie die ernſthafte Darſtellung, die das Ziel der äſthetiſchen Vortrefflichkeit auf einem andern Wege erreicht.

II. Die komiſche Schönheit iſt nur eine indirecte Schönheit, weil ſie in der äſthetiſchen Veredelung des Lächerlichen an die Geſetze des Lächerlichen ſelbſt gebunden iſt, und eben dadurch indirect dem Schönen ſelbſt widerſtreitet.

Das Schöne und das Lächerliche ſtreiten mit einander wie Vernunft und Unvernunft. In der komiſchen Erſcheinung nimmt das Lächerliche zwar einen wahrhaft äſthetiſchen Charakter an; aber als Stoff dieſer Erſcheinung bleibt es doch entweder, was es iſt, oder es wird nur noch lächerlicher. Dieſes *Mißverhältniß zwiſchen der Form und dem Stoffe* kann durch keine Kunſt aufgehoben werden; denn es iſt Bedingung der Möglichkeit aller komiſchen Kunſt. Der Genuß des Komiſchen iſt alſo nie ein rein äſthetiſcher Genuß. Deßwegen verlangen wir, auch ohne es zu wiſſen, immer noch etwas hinzu; und der edlere Geſchmack ſuchte dieſe Zugabe von jeher auf mannigfaltigen Wegen, bald als Moral, bald als Satyre. Der bloße *Scherz*, d. i. die komiſche Combination ohne alle weitere Tendenz, ermüdet bald, auch wenn ſie geiſtreich iſt; und iſt der Scherz gar nur ein *Spaß*, d. h. ein *derber* Scherz, ſo kann er nur durch eine Art von Unerſchöpflichkeit im Spaßen den Mangel des höheren Intereſſe verdecken, wie z. B. die Späße in Blumauer's traveſtirter Aeneide. Den Werth der komiſchen Darſtellungen zu erheben, muß uns hinter dem Scherze ſelbſt ein pikanter Ernſt ſich verſtecken. Wer daher keinen Scherz verſteht, iſt ein beſchränkter Kopf. Wer Scherz aus Ernſte macht, wo der Ernſt nicht an ſich lächerlich iſt, der faſelt. Aber in den Scherz ſelbſt den Ernſt ſo übertragen, daß jener die Dienſte thut, die man zuweilen ſelbſt dieſem vergebens anſinnt, iſt des wahren Satyrikers und des Humoriſten Pflicht und Beruf. Mehr darüber zu ſagen, wird ſich in der Theorie der Dichtungsarten Veranlaſſung finden.

Die komiſche Schönheit verräth das Indirecte ihrer Natur um ſo beſtimmter, je mehr ſich die komiſche Darſtellung auf conventionelle, von ſchwankenden

Vorſtellungen und vorübergehenden Vorſtellungsarten getragene Modificationen des Lächerlichen beſchränkt, und je unbeſchränkter der Witz ſich der zweideutigen Freiheit bedient, etwas lächerlich zu machen. Daß es eine objective, im ewigen Conflict der Thorheit mit der Natur und Vernunft überhaupt gegründete Lächerlichkeit giebt, wird niemand bezweifeln, wer überhaupt an unwandelbare Geſetze des Natürlichen und Vernünftigen glaubt. Aber an die ſtetige Ungereimtheit, wie man ſie nennen kann, ſind wir ſo gewöhnt, daß ſie wenigſtens in ungewöhnlichen Formen erſcheinen muß, wenn ſie überraſchen ſoll; und in dieſe ungewöhnlichen Formen miſcht ſich ſogleich das Locale und Nationale, weil es ihnen anders an Beſtimmtheit fehlt. Dazu kommt, daß die kleinen und oft nur ſcheinbaren Ungereimtheiten, die an der Oberfläche des Lebens hineinſtreifen, und ſich in der Vorſtellung ändern wie die Moden, weit leichter Lachen erregen, als das Radicale in der Thorheit; denn dieſes iſt den Meiſten ſchon viel zu ernſthaft, oder ſie verſtehen es kaum. Der äſthetiſche Effect aber iſt derſelbe, es mag etwas wahrhaft lächerlich ſeyn, oder es nur zu ſeyn ſcheinen. Faſt alles Unſchickliche, das als lächerlich erſcheint, iſt conventionell. Und gerade ſo, wie dem Menſchen durch Gewohnheit und Vorurtheil das Lächerlichſte ehrwürdig werden kann, läßt ſich durch komiſche Combinationen das Ehrwürdigſte lächerlich machen. Die äſthetiſche Reflexion, die das Komiſche mit dem allgemeinen Maßſtabe des Schönen nachmeſſen will, weiß alſo nie eigentlich woran ſie iſt. Shafteſbury's oft beſprochene Lehre, das Lächerliche ſey der Probierſtein des Wahren, mag immerhin wahr ſeyn, und folglich die Probe des Lächerlichen beſtehen; die komiſche Schönheit wird dadurch um nichts in der äſthetiſchen Schätzung erhöhet; denn ihr äſthetiſcher Effect iſt das Werk eines

Augenblicks in der Reflexion. Wenn dieſer Augenblick vorüber iſt, mag das Wahre und Ehrwürdige immerhin wieder in ſeiner Lauterkeit hervortreten, alſo der Werth deſſelben durch das augenblickliche Lachen in unſrer Schätzung nicht im mindeſten herabgeſetzt ſeyn; im Augenblicke des Lachens wußten wir doch nicht, ob wir es mit einer wirklichen Ungereimtheit zu thun hatten, oder nur mit einer täuſchenden Poſſe. Eben deßwegen iſt auch, beiläufig geſagt, der moraliſchen Schätzung des Lächerlichen mit Schaftesbury's Lehre wenig geholfen; denn bei weitem die größere Zahl der Lachenden läßt es bei dem Effecte des Augenblicks bewenden. Der komiſche Witz bleibt eine Lanzette, mit der man der Vernunft den Staar ſticht, aber auch leicht das prüfende Auge ausſticht.

III. Die gewöhnliche Unterſcheidung des Hoch-Komiſchen von dem Niedrig-Komiſchen oder Burlesken iſt zum Theil ganz unäſthetiſch, zum Theil mehr moraliſch, als äſthetiſch.

Hoch-komiſch im äſthetiſchen Sinne werden weder Einfälle, noch Charaktere, noch Situationen, durch Feinheit, Correctheit und moraliſche Tendenz. Die wahre Höhe des komiſchen Witzes zeigt ſich in dem Ideal-Komiſchen z. B. bei Ariſtophanes. Aber auf dieſer Höhe glänzt nicht die Moral. Wo es dem Witze gelingen ſoll, das Komiſche bis zum Idealen zu ſteigern, da darf die praktiſche Vernunft den Zügel nicht ſtraff halten; denn jene Steigerung ſelbſt iſt ſchon ein Uebermuth. Das Ideale in ſeiner Reinheit widerſtrebt der komiſchen Darſtellung; denn es entſpringt, auch wo ſich ſein Urſprung verſteckt, aus einem Vernunftgefühle, das auf die reinſte Einheit gerichtet iſt, alſo dem Lächerlichen unmittelbar entgegen wirkt. Das Ideal-Komiſche kann alſo nur als ein übermüthiges Spiel entſtehen, das der komiſche Witz mit dem Idealen treibt. Die moraliſche Veredelung des Luſtſpiels brachte daher ſchon in Griechenland, als die alte Comödie nicht mehr geſpielt werden durfte, ein Herabſinken des komiſchen Styls mit ſich. Die komiſche Feinheit mußte nur großen Theils die komiſche Kraft erſetzen. Komiſche Feinheit mit komiſcher Kraft und Beides mit moraliſcher Tendenz zu vereinigen, ſo weit es möglich iſt, gelang in den neueren Zeiten dem Genie Moliere's. Aber ſelbſt Moliere's Luſtſpielpoeſie mußte ſich bald mehr, bald weniger, der eleganten Geſellſchaftsproſe nähern, alſo aufhören hochkomiſch im wahrhaft äſthetiſchen Sinne zu ſeyn, weil ſie ſonſt ihre moraliſche Bedachtſamkeit nicht hätte behaupten können. Und doch hat man ſeitdem dieſes Herabſinken des komiſchen Witzes in die Sphäre der eleganten Geſellſchaftsproſe das Hochkomiſche genannt, zum Theil um der moraliſchen Tendenz willen, noch mehr den Franzoſen zu Gefallen, weil es vornehmer iſt, als das eigentliche Hochkomiſche, das bei Hofe ganz am unrechten Orte wäre.

Burlesk, oder Niedrig-komiſch heißt dagegen gewöhnlich, und eben ſo unäſthetiſch, das Hochkomiſche ſelbſt, ſobald es die Grenzen der feinen Welt überſpringt. Zugleich bezeichnet man mit demſelben Namen das Poſſenhafte und das gemeine Spaßhafte, das zu nichts weiter führt, als zu einem gemeinen Lachen. Doch ſpricht man auch von burlesker Satyre, zum Beiſpiel derjenigen, in der Carlo Gozzi ein Meiſter war. So lange dieſe Verwirrung der Begriffe dauert, muß jede Theorie des Komiſchen ſich ſelbſt aufreiben. Das Hochkomiſche im äſthetiſchen Sinne kann ſehr niedrig im Moraliſchen ſeyn, zum Beiſpiel mehr als Ein Mal in den Luſtſpielen des hochkomiſchen Ariſtophanes. Burlesk aber, nach der italieniſchen Etymologie des Worts, iſt überhaupt das Spaßhafte, bei dem man es mit der Eleganz und mit den Forderungen des Anſtandes nicht zu genau nimmt, wenn es nur witzig iſt und kräftig ergötzt. Das Burleſke in dieſem Sinne kann alſo hoch-komiſch ſeyn, und niedrig-komiſch, je nach dem es ſich bald in der Idealität, bald in der ſchlichteſten Natürlichkeit verliert. Geht es aber, wie bei den Italienern gewöhnlich, in derbe Satyre über, dann ſollte es wieder einen andern Namen haben. Mit der derben Unſittlichkeit, die ſich den italieniſchen Blumen des burleſken Witzes, wie der Schmutz des Erdreichs manchen wirklichen Blumen, anzuhängen pflegt, ſteht es übrigens in moraliſcher Hinſicht nicht ſo ſchlimm, als mit der höchſt eleganten Unſittlichkeit, die ſich füglich bei Hofe hören laſſen darf, weil ſie die reinſten Namen mißbraucht, um das Unreine anſtändig zu nennen. Schlimm genug, daß überhaupt ſo viele Blumen des komiſchen Witzes auf dem

Miſtbeete gezogen werden. Aber jene derben Späße laſſen doch das Anſtändige als etwas Ernſthaftes für ſich beſtehen. Darum ließen ſich auch unſre höchſt ehrbaren Vorfahren zur bloßen Gemüthsergötzung dergleichen Kurzweile gern gefallen. Aber in der eleganten Ungezogenheit liegt eine, wenn auch nicht ernſtlich gemeinte, doch ſcheinbare Verſpottung des Anſtändigen ſelbſt.

IV. Die Naivetät oder kindliche Unſchuld des komiſchen Witzes, ſie mag unwillkürlich, oder künſtlich ſeyn, erhält ihr beſonderes Intereſſe durch die Verdoppelung des Komiſchen in dem Gegenſatze zwiſchen der witzigen Darſtellung ſelbſt, und ihren unwitzig ſcheinenden Urheber.

Eine gewiſſe Naivetät gehört ſchon zur Vollſtändigkeit jeder komiſchen Darſtellung. Der ſatyriſche Witz beſonders muß ſeine Prätenſionen verbergen, oder er fordert Denjenigen, den er intereſſiren will, zur Sorge für eigene Sicherheit, auch wohl zum Gegenwitze heraus, und ſchadet dadurch ſich ſelbſt. Bekanntlich verſtehen ſich auch alle komiſchen Erzähler, die ihrer Function Ehre machen, auf die ehrliche Miene, die ſelbſt dem dumpfen Salze eine täuſchende Schärfe giebt. Nur die feinere Naivetät, die komiſch mit den Grazien ſpielt, wie z. B. in den Fabeln und Erzählungen von Jean Lafontaine, iſt ſelten. Bei Lafontaine wirkt ſie noch pikanter durch die äußerſt ſeltene Vereinigung mit der reinſten Eleganz; denn der natürliche Kinderſinn neigt ſich ſonſt nicht zur Eleganz; und die meiſten komiſchen Erzähler, die übrigens den naiven Ton zu treffen verſtehen, müſſen ihn doch faſt immer in einer burlesken Melodie anſtimmen, weil ihr Witz ſonſt ſogleich Gefahr läuft, Prätenſionen zu machen.

V. **Die launige oder humoriſtiſche Schönheit**, die durch kühne Verſchmelzung des Komiſchen mit dem Rührenden entſteht, erreicht ihre äuſſerſte Höhe, wenn ſie das Ideale ſelbſt zum Spiegel des Lächerlichen macht.

Es wäre zu wünſchen, daß der Sprachgebrauch im Deutſchen die neue Terminologie anerkennte, die Jean Paul Richter, der größte aller Humoriſten, durch ſeine Unterſcheidung des Humors von der Laune einführen will. Denn der **idealiſirende** Humor, den Richter Humor ohne Beinamen, nicht Laune, genannt wiſſen will, unterſcheidet ſich ſo weſentlich von der nicht idealiſirenden Laune, daß er wohl einen eigenen Namen verdiente. Unterdeſſen kann man ſich auch die hergebrachte Synonymie der Wörter Laune und Humor gefallen laſſen, da der idealiſirende Humor und die nicht idealiſirende Laune ſich in einander verlieren können, wie das Ideale überhaupt in das ſchlicht Natürliche und dieſes in jenes übergehet.

Alle launige oder humoriſtiſche Schönheit iſt *unregelmäßig*. Man ſchätzt ſie daher bald zu hoch, bald zu gering, oder man ſpricht ihr wohl gar den Namen Schönheit ab, je nachdem man den tief eingreifenden, eben hinlänglich angegebenen Unterſchied zwiſchen regelmäßiger und unregelmäßiger Schönheit entweder falſch, oder gar nicht verſteht. Die regelmäßige Schönheit ſchließt alle *Miſchungen des Heterogenen* aus. Herzensgefühle und komiſche Einfälle ſind überall heterogen. Den Griechen war dieſe Seltſamkeit keinesweges unbekannt. Der rührendſte Ernſt redet in den Geſprächen des Sokrates faſt immer die Sprache des Scherzes, um nicht in dem ſchneidenden Tone des Nordens. Aber die Griechen ſetzten auf die ſokratiſche Laune mehr moraliſchen, als äſthetiſchen Werth. Ihre entſchiedene Liebe zur regelmäßigen Schönheit verſperrte noch mehr dem idealiſirenden Humor den Eintritt in das Gebiet der Poeſie. Nur im Schooße einer Nation, die das Regelmäßige an der Schönheit am wenigſten ſchätzt, das Seltſame aus Freiheitsluſt liebt, und auf Herzensgefühle um ſo mehr hält, je überraſchender ſie ſich äußern, konnte die Laune eines Sterne ſich in der Form der ſchlichten Natürlichkeit entwickeln; und nur unter den moraliſch idealiſirenden Deutſchen, deren äſthetiſches Gefühl ſich immer zu dem Sentimentalen neigt, und deren Phantaſie, wenn ſie einmal das Joch der deutſchen Förmlichkeit abwirft, ſich gern über alle Schranken hinüberſchwingt, konnte ein Jean Paul aufſtehen. Beide in ihrer Art einzige Autoren mußten ſich aber auch in ihrer kühnen Unregelmäßigkeit ſo gefallen, daß ſie, nach ihrer Individualität, die regelmäßige Schönheit kaum leiden mochten, und eine geiſtreiche Verwilderung der Kunſt für das wahre Leben des Genies anſahen. Dafür werden ihre Werke von Jedem, wer nur regelmäßige Schönheit liebt, als geſchmacklos verworfen, und nur von denen nach Verdienſt geſchätzt, die etwa eine wilde Landſchaft in ihrer Art ſo ſchön finden können, wie eine antike Statüe.

Das Launige in den Formen der ſchlichteſten Natürlichkeit geht leicht in *weinerliche Tändelei* über. Nur durch tiefe Innigkeit der Empfindungen, auf die auch nicht der ſchwächſte Schatten der Affectation fallen darf, erhalten ſich dergleichen Darſtellungen. Auch neigt ſich dieſes Launige immer zum Naiven. Aber der idealiſirende Humor hebt ſich hoch über die Naivetät. Durch ihn entſteht ein wahres tragi-komiſches Pathos, wenn die Verkehrtheit der Welt, wie ſie iſt, komiſch in der Idealität ſich ſpiegelt. Aber die rein äſthetiſche Idealität läßt ſich nicht ſo in einen komiſchen Hohlſpiegel der wirklichen Welt verwandeln. Der Witz, der dieſes kühne Spiel wagt, muß das Innere des Menſchen moraliſch ausmeſſen und die irdiſche Thorheit, Schwäche und Erbärmlichkeit nach dem Idealgefühle der moraliſchen Vollkommenheit, aber immer nur ſcherzend, richten. In dieſem komiſchen Gegenſatze erſcheint die menſchliche Natur ſo klein, daß ſich das Lachen in ein inniges Mitleid und zugleich in eine ſchmerzliche Weltverachtung auflöſet, deren tragikomiſche Kraft bis zum Schauderhaften ausgeführt iſt im Charakter des Jean-Pauliſchen Schoppe.

VI. Wenn das Lächerliche in komiſchen Formen ſo vergrößert erſcheint, daß es ſich zum Natürlichen wie ein verkehrtes Ideal verhält, ſo entſteht die äſthetiſche Caricatur.

In der Erklärung des Weſens der äſthetiſchen Caricatur drückt uns ſchon wieder der Sprachgebrauch. Denn wer kann Alles, was man in der Theorie der Künſte und im gemeinen Leben Caricatur genannt hat, unter einen Begriff bringen? Alles Uebertriebene in der Natur und Kunſt heißt beiläufig Caricatur. Eben ſo heißt beiläufig jede Fratze, in welcher gar nichts für übertrieben gelten kann, weil das Ganze verzerrt iſt. Endlich nimmt man das Wort bald im äſthetiſchen, bald im moraliſchen Sinne; und ein Affe heißt wohl gar eine Caricatur der Menſchheit. Zum Glücke unterſcheidet man denn doch ernſthafte und komiſche Caricaturen, und findet, wenigſtens vorgeblich, die erſten immer abgeſchmackt, und nur die komiſchen intereſſant. Dieß vorausgeſetzt, will man aber doch auch die bloß lächerlichen Caricaturen, die durchaus kein wahrhaft komiſches Intereſſe haben, unter die Rubrik des Komiſchen eintragen. Wie ſoll ſich da der Aeſthetiker helfen, der nicht Luſt hat, eine Sprache für ſich zu reden?

Ueberladung (caricatura) iſt die urſprüngliche Bedeutung des Worts im äſthetiſchen, nicht moraliſchen Sinne. Dieſer Bedeutung gemäß ſind alſo nicht alle Zerrbilder Caricaturen; am ſeltenſten die durchaus verzerrten. Die wahre Caricatur hat eine beſtimmte äſthetiſche Tendenz; und nur das Uebertriebene in dieſer Tendenz macht ſie zur Caricatur. Die Uebertreibung kann auf einzelne Theile fallen; dann entſteht die Caricatur durch Disproportion. Sie kann aber auch auf das Ganze fallen, z. B. in einer ungeheuern, ſich ſelbſt getreuen Narrheit. Sie kann bald die Form, bald den Ausdruck treffen. Was nun von Uebertreibungen dieſer Art entweder widerlich, oder trivial iſt, und überhaupt kein äſthetiſches Intereſſe hat, geht den Aeſthetiker nicht an. Alle ernſthafte Uebertreibung iſt widerlich; denn ſie beleidigt ein richtiges Naturgefühl, und iſt zugleich ſchiefe Idealität. Auch ſelbſt die meiſten lächerlichen Uebertreibungen ſind gemein = lächerlich und ohne komiſchen Werth. Die wahrhaft komiſche, alſo witzige und ſinnreiche, oder witzig und ſinnreich ſcheinende Uebertreibung im Lächerlichen ſollte allein gemeint ſeyn, wenn von äſthetiſchen Caricaturen die Rede iſt. Dieſe Uebertreibung nun fängt genau da an, wo der Witz mit der Natur in *verkehrten* Verhältniſſen ſo verfährt, wie die idealiſirende Phantaſie. Die komiſche Verkehrung des Idealen in der wahren Caricatur iſt aber nicht nothwendig völlige Umkehrung, wie z. B. im Charakter des Don Quixote, deſſen idealer Heroismus gewöhnlich keine andere Beute davon trägt, als Schläge. Auch die eigentliche Verzerrung oder Uebertreibung durch Disproportion verkehrt das Ideale, indem ſie, wie dieſes, die Form des Natürlichen erweitert, aber nur in Einer Richtung, und auf Koſten des Typus der Natürlichkeit. Die maleriſche Caricatur entſteht gewöhnlich ſo. Aber ſie entſteht auch durch totale Verzerrung, wenn anders dieſe Verzerrung eine beſtimmte anti=ideale Tendenz hat.

Der gute Sulzer, der nicht begreifen konnte, wie ein ſo großer Maler, wie Leonardo da Vinci, ſich nebenbei mit Caricaturzeichnungen habe abgeben können, wenn er es nicht etwa zur Uebung in ſeiner Kunſt gethan, dachte wohl nicht daran, daß zur wahren Caricatur in der Kunſt ſo gut Genie gehört, als zum Idealen. Ein gewiſſer Uebergang des Natürlichen in die Caricatur iſt ſogar zur Vollendung des Komiſchen überhaupt nothwendig, ungefähr ſo, wie das Natürliche in ſeiner ernſthaft=äſthetiſchen Vollendung ſich immer zum Idealen neigt. Alle großen Komiker haben dieſe Wahrheit gefühlt, und ihr gemäß das Höchſte in der komiſchen Kraft erreicht. Die Natur ſelbſt ſcheint ja ihre eigene Arbeit in's Komiſche übertrieben zu haben, wo ſie Geſtalten producirt, die ſich wie Caricatur-Kunſtwerke zum Typus der Natürlichkeit ihrer Gattung verhalten. Uebrigens kleidet Kunſtwerke, die bloß Caricaturen ſeyn ſollen, eine gewiſſe **Rohheit**, weil die Kunſt ſich ſelbſt herabzuwürdigen ſcheint, wenn ſie ſich bei ſolchen Spielen lange aufhält.

Ende
des erſten Theils.

Fr. Bouterwek's

Aeſthetik.

Zweiter Theil

Theorie der ſchönen Künſte.

Leipzig,
bey Gottfried Martini.
1806.

Zweiter Theil.

Theorie der ſchönen Künſte.

Erſte Abtheilung.

Analyſe des Weſens und der weſentlichen Verſchiedenheiten aller ſchönen Künſte.

1. Alle ſchöne Kunſt, die ſo zu heißen verdient, entſpringt aus dem natürlichen Beſtreben, des denkend-empfindenden Geiſtes, ſeinem äſthetiſchen Bedürfniſſe durch eine eigene Schöpfung Genüge zu thun.

Wenn es kein äſthetiſches Bedürfniß gäbe, das dem Kunſtbedürfniſſe den äſthetiſchen Charakter mittheilt, woher ſollte denn der Begriff einer ſchönen Kunſt ſtammen? Denn daß das äſthetiſche Bedürfniß urſprünglich ſchon ein Kunſtbedürfniß ſey, iſt eine von den Grillen phantaſirender Kunſtmetaphyſiker, die ihrem Tranſcendentalismus zu Ehren die Wahrheit des natürlichen Bewußtſeyns abläugnen. Zuverläſſig aber iſt das Kunſtbedürfniß im menſchlichen Geiſte nicht weniger urſprünglich, als das äſthetiſche Bedürfniß. Denn Kunſt im weiteſten Sinne iſt überhaupt alles Hervorbringen eines Gegenſtandes durch Herrſchaft des Geiſtes über den Stoff. Techniſche Beſtrebung iſt alſo eine unmittelbare Folge des freien Selbſtgefühls, das ſich thätig beweiſen, nicht bloß empfangend gegen die Natur ſich verhalten will. Dieſe Beſtrebung iſt aber in ihrer reinen Allgemeinheit noch eben ſo wenig auf das Aeſthetiſche, als auf das Mechaniſche gerichtet. Die bekannte Eintheilung der Künſte in ſchöne und mechaniſche iſt auch nichts weniger, als erſchöpfend. Sie drückt nur einen von den Gegenſätzen aus, die ſich alle in einer allgemeinen **techniſchen Beſtrebung** verlieren.

Die techniſche Beſtrebung unterſcheidet ſich weſentlich ſowohl von der moraliſchen, als von der theoretiſchen, ob ſie ſich gleich mit beiden unzertrennlich vereinigen kann. Zuweilen dringt die techniſche Beſtrebung ſogar durch die moraliſche bis zum Widrigen und Verächtlichen vor, z. B. bei mehreren pädagogiſchen Verarbeitungen der menſchlichen Natur auf Koſten der Individualität und der Freiheit. So gut man nun Alles, was durch Herrſchaft des Geiſtes über den Stoff hervorgebracht wird, ein Kunſtwerk nennen kann, und auch wirklich zuweilen ſo nennt, eben ſo gut kann man auch von **moraliſchen und theoretiſchen oder wiſſenſchaftlichen Künſten** reden, die ungefähr in einem ähnlichen Gegenſatze ſtehen, wie die ſchönen und die mechaniſchen. Von der moraliſchen Kunſt kann denn noch beſonders die unmoraliſche unterſchieden werden, die ſich ſonſt Intrigue nennt. Welch ein bewunderungswürdiges Kunſtwerk iſt nicht manches franzöſiſche Product der Intrigue? Alle dieſe Unterſcheidungen gehören aber in die Aeſthetik nur in ſo fern, als ſie uns nützen, der ſchwärmeriſchen Verwechſelung des Kunſtbedürfniſſes mit dem äſthetiſchen Bedürfniſſe leichter zu entgehen, und die Eintheilung der Künſte in ſchöne und mechaniſche nicht für erſchöpfend zu halten.

Wenn das freie Wohlgefallen, das der menſchliche Geiſt am Schönen auch ohne alle techniſche Beſtrebung finden kann, in eine ſolche Beſtrebung übergeht, dann erwacht die ſchöne Kunſt, und ſie erwacht um ſo leichter, weil alle wahre Schönheit die Phantaſie beſchäftigt, alſo zur eigenen Schöpfung reizt. Die äſthetiſche Schöpfung aber wird wieder nur in den Köpfen ſchwärmender Kunſtmetaphyſiker zu einer metaphyſiſchen Schöpfung oder einem abſoluten Hervorbringen des Gegenſtandes durch *ſchaffende Geiſteskraft*. Beherrſchen muß der Geiſt den Stoff in der techniſchen Beſtrebung, wie in der moraliſchen und der wiſſenſchaftlichen. Aber wo dieſe Herrſchaft und mit ihr die Kunſt anfängt, da iſt immer der Stoff ſchon da; und woher er am Ende gekommen ſeyn mag, kümmert den Aeſthetiker nicht mehr, als den Künſtler. Die *Natur*, im weiteſten Sinne des Worts, iſt immer das Subſtrat der Kunſt. Durch ſchöne Kunſt will alſo der denkend-empfindende Geiſt ſich ſelbſt in die Natur übertragen, ſich innigſt vereinigen mit ihr, und ſeine Gedanken aus ihr als Erſcheinungen hervortreten laſſen. Je kühner und ſelbſtſtändiger dann die Herrſchaft iſt, die der Geiſt über den Stoff ausübt, deſto ſchöpferiſcher erſcheint die Kunſt.

Da nun die Kunſt ohne die Natur nichts vermag, ja ſogar ohne ſie nichts iſt, ſo kann auch der wahre Gegenſtand der Theorie der ſchönen Künſte nichts anders ſeyn, als, das äſthetiſche Verhältniß der Kunſt zur Natur. Von jeher haben ſich auch alle Unterſuchungen über das Weſen und den höchſten Grundſatz der ſchönen Künſte, um dieſe Achſe bewegt. Sie mußten aber unbefriedigend bleiben, ſo lange man die Natur in äſthetiſcher Hinſicht nur als Subſtrat der Kunſt ſtudirte und die Naturſchönheit, der doch die Kunſt ſo oft vergebens nachſtrebt, nur in Beziehung auf Kunſtſchönheit Gerechtigkeit wiederfahren laſſen wollte, als ob Gottes Schöpfung nichts Beſſeres verdiente.

II. Das höchſte Geſetz der ſchönen Kunſt iſt *äſthetiſche Nachahmung der Natur.*

Wer nach *Geſetzen* der ſchönen Kunſt fragt, muß vorausſetzen, was alle ſchöne Kunſt *von ſelbſt will.* Das iſt es denn auch, was ſich in ihren wildeſten und ſeltſamſten Verirrungen, wie in ihren gelungenſten Werken, nicht verläugnet. Und was könnte es anders ſeyn, als Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes überhaupt? Dieſes Bedürfniß kann aber durch ein bloß techniſches Intereſſe nie befriedigt werden. Das Wohlgefallen, das wir am Künſtlichen und Kunſtreichen finden, iſt an ſich nie äſthetiſch; es geſellt ſich nur zu dem äſthetiſchen Wohlgefallen. Dann heißt das techniſche Intereſſe *artiſtiſch.* Wer an einem Gemälde nur das Kunſtreiche ſchätzt, der kann mit demſelben Intereſſe auch eine Luſtpumpe bewundern. Die Verwechſelung des Artiſtiſchen mit dem Schönen führt in der Kunſt ſelbſt zu der artiſtiſchen Seiltänzerei, d. h. zu dem Beſtreben, vorzüglich durch kunſtreiche Ueberwindung der Schwierigkeiten zu glänzen. Aber jede Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes durch die Kunſt ſetzt artiſtiſche Veranſtaltungen voraus; und durch dieſe Veranſtaltungen in Beziehung auf das äſthetiſche Bedürfniß zeigt die ſchöne Kunſt, was ſie von ſelbſt will.

Aber wie befriedigt die Kunſt das äſthetiſche Bedürfniß nach den unabänderlichen Forderungen des guten Geſchmacks? Das iſt die Frage, deren Beantwortung noch etwas mehr, als allgemeine Kenntniß des Zweckes der ſchönen Künſte vorausſetzt. Denn dieſer Zweck verſteht ſich wieder von ſelbſt, ſobald man nur den Begriff einer ſchönen Kunſt gefaßt hat. Aber das Verhältniß der Kunſtſchönheit zur Naturſchönheit zu finden, iſt hier die neue Aufgabe. Die allgemeinen Geſetze des Schönen überhaupt ſind ohne allen Zweifel auch Geſetze der ſchönen Kunſt; und hätte man nicht ſo oft den Eingang in die Aeſthetik mit dem Aufſuchen eines höchſten Geſetzes der ſchönen Kunſt verwechſelt, da doch ſchon der Begriff einer ſchönen Kunſt die allgemeine Idee des Schönen in ihrer weiteren Bedeutung vorausſetzt, ſo würde man die Mühe geſpart haben, von ſchönen Kunſtwerken dasjenige, was ſie mit ſchönen Naturgegenſtänden gemein haben, als etwas Beſonderes zu verlangen. Aber mit der Herrſchaft, die der freie Geiſt über den Stoff ausübt, öffnet ſich eine ganz neue Ausſicht in das unermeßliche Gebiet des Schönen. Durch die Kunſt kann das äſthetiſche Bedürfniß noch auf eine ganz andere Art befriedigt werden, als durch die ſchöne Natur. Die Kunſt kann im äſthetiſchen Sinne eine neue Welt erſchaffen. Soll nun dieſe neue Welt, um für ſchön zu gelten, ganz und gar denſelben Geſetzen gehorchen, denen ſich die ſchöne Natur nicht entziehen kann?

Schon die Analyſe der idealen Schönheit hat gelehrt, daß ſelbſt Naturgegenſtände mehr, als bloße Natur, zu ſeyn ſcheinen, wenn ſie ſo auf uns wirken, daß das Gefühl des Idealen erweckt, und durch äſthetiſche Magie die Gegenſtände, durch die es erweckt wurde, in die Vorſtellung des Ueberirdiſchen einſchließt. Aber aus derſelben Analyſe der idealen Schönheit hat ſich ergeben, daß die freie Phantaſie auch in ihren idealen Bildungen einem Typus der Natürlichkeit folgen muß. Und woher ſoll denn die freie Phantaſie, wenn ſie ſich von der Natur ganz losſagen will, auch nur die nöthigen Elemente neuer Bildungen nehmen? Nicht einmal zum Verſuch vermag die kühnſte Phantaſie, die Natur ganz zu verläugnen; denn wo die Natur ganz aufhört, da fängt für die menſchliche Faſſungskraft das Nichts an. Die freieſten Producte des Dichtungsvermögens ſind aus Naturelementen zuſammengetragen, denen der bildende Geiſt nur, wenn er etwas Geiſtreiches erfand, einen Theil ſeines Weſens mittheilte. Zur Nachbildung des Natürlichen im weiteſten und bloß theoretiſchen Sinne des Worts iſt alſo die Kunſt unvermeidlich gezwungen. Aber ſie kann Fragmente des Wirklichen in neue Fragmente zerſetzen, dieſe wieder in's Unendliche miſchen, und ſo aus zerriſſenen und gemiſchten Theilen der Natur in's Unendliche machen, was ſie will. So entſteht die *artiſtiſche Fratze*, wenn die Kunſt keinen Typus achtet, nach welchem die Natur ſelbſt ein organiſches Ganzes hervorbringt. Wo fehlt es denn nun der artiſtiſchen Fratze? Warum beleidigt ſie den guten Geſchmack? Es fehlt ihr erſtens an derjenigen äſthetiſchen Natürlichkeit, ohne welche, wie in der allgemeinen Analyſe des Schönen gezeigt wurde, auch kein Naturgegenſtand ſchön iſt, wenn er nicht das äſthetiſche Bedürfniß in einer oder der andern Hinſicht nach den allgemeinen Geſetzen der menſchlichen Natur in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn befriedigt. Intereſſant kann die artiſtiſche Fratze allerdings ſeyn, wie z. B. die indiſchen Götterbilder; aber den menſchlichen Geiſt, der nicht roh oder verwöhnt iſt, verlangt, je menſchlich-richtiger er empfindet, deſto beſtimmter nach Uebereinſtimmung des Intereſſanten mit den allgemeinen Geſetzen, nach denen ſich die menſchliche Natur zu einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn ausbildet. Nach dieſen Geſetzen kann uns überhaupt nichts Kunſtreiches, das eine äſthetiſche Tendenz hat, gefallen, wenn es nicht nach einem Typus der Natürlichkeit gebildet iſt, dem ſo wie der menſchliche Geiſt den bleibenden Typus ſeiner eignen Natürlichkeit in ſich trägt, ſo ſucht er, vom klaren oder dunkeln Bewußtſeyn ſeiner Verwandtſchaft mit der Natur geleitet, in jedem Gegenſtande, für den er ſich äſthetiſch intereſſirt, einen ähnlichen Typus der Natürlichkeit auf, den man auch den Gattungscharakter dieſes Gegenſtandes nennen kann. Wo dieſer Charakter dem Kunſtwerke fehlt, das eine äſthetiſche Tendenz hat, da fühlt ſich der aufmerkende Geiſt, der ſich einer richtigen Bildung erfreuet, aus ſeiner eigenen Natürlichkeit hinaus und in eine wildfremde Welt hineingeriſſen, in der ein blinder Zufall waltet. Den Künſtler bleibt nur die Wahl zwiſchen einer falſchen *Welt ohne Natur*, und der äſthetiſchen Nachahmung der Natur. Das Geſetz der *äſthetiſchen* Nachahmung der Natur lautet aber eben dahin, *daß die Kunſt den Typus der Natürlichkeit behaupte.*

Nachahmung der Natur iſt, wie es Ariſtoteles längſt richtig, nur nicht deutlich eingeſehen hat, das höchſte Geſetz der ſchönen Kunſt. Aber man verwirrte die Begriffe, als man an die Stelle der äſthetiſchen Nachahmung der Natur die gemeine ſetzte, die ohne das mindeſte Gefühl für das Schöne, wenn gleich nicht ohne Kunſtgefühl, möglich iſt. Aeſthetiſche Nachahmung der Natur ſetzt erſtens voraus, daß der Künſtler den Naturgegenſtänden, die er darſtellen will, ihre äſthetiſche Seite abſiehe. Dann wird er von ſelbſt nichts Widriges und nichts Triviales nachahmen, es müßte denn ſeyn, daß er ſich getraute, ſelbſt das Widrige und das Triviale durch artiſtiſche Bearbeitung intereſſant zu machen. Aeſthetiſche Nachahmung der Natur ſetzt zweitens voraus, daß der Künſtler in den Geiſt der Natur eindringe. Geiſt der Natur iſt das Geſetz des unendlichen Lebens in der Entwickelung organiſcher Geſtalten. Die Natur erſcheint ſchaffend, und ſchöpferiſch ſoll die Kunſt erſcheinen. Alle Porträtmalerei, die bloß porträtirt, iſt mechaniſche Kunſt, ſie mag ein menſchliches Geſicht, oder eine Landſchaft, oder, was ſie will, portraitiren. Sie ſetzt das nicht gemeine Künſtlertalent, zu *treffen*, voraus; und dieſes Talent ſteigt billig im Preiſe, je mehr an dem Getroffenen ſelbſt gelegen iſt, ſo, daß die Kunſt in dieſem Falle wirklich nichts Beſſeres ſeyn kann, als ein reiner Spiegel der Natur. Ueber den Mechanismus aber erhebt ſich die Kunſt nur da, wo der Künſtler äſthetiſch erfindet. Die *äſthetiſche Erfindung* ſoll, als eine zweite Natur, das Reich der Wirklichkeit erweitern. Aber ſie ſoll es nie anders erweitern, als nach einem Typus der Natürlichkeit.

Wer noch fragt, warum denn äſthetiſche Nachahmung der Natur gerade das *höchſte* Geſetz der ſchönen Kunſt heißen ſoll, der kann die Antwort ſelbſt finden, wenn er erwägt, daß die wirklich höheren Forderungen, die wir an die ſchöne

Kunſt machen, ſchon im allgemeinen Begriffe des Schönen enthalten ſind, alſo da, wo die Theorie der Künſte in der Aeſthetik anfängt, ſich ſchon von ſelbſt verſtehen. Auf den alten Einwurf, den man von der Baukunſt herzunehmen pflegt, um gegen jenes höchſte Geſetz aller ſchönen Künſte zu proteſtiren, ſoll zu ſeiner Zeit Rückſicht genommen werden, wenn von der Baukunſt weiter die Rede ſeyn wird.

III. Die ſchöne Kunſt ahmt die Natur entweder im bloßen Naturſtyl, oder im Idealſtyl nach, oder ſie erlaubt ſich unter gewiſſen Bedingungen ein geiſtreiches Spiel mit dem Natürlichen und dem Idealen in der Arabeske.

Was die ideale Schönheit von der bloß natürlichen unterſcheidet, und wie ſich überhaupt das Natürliche zum Idealen verhalt, mußte ſchon in der allgemeinen Theorie des Schönen erläutert werden. Aber eine Anmerkung zu dieſer Theorie finde hier ihre Stelle. Die Verwechſelung der äſthetiſchen Nachahmung der Natur mit der gemeinen hat der Kunſt einen *gemeinen Naturalismus* aufgedrungen. Sich gegen dieſen zu verwahren, begünſtigt eine andere Partei einen *toll gewordenen äſthetiſchen Idealismus*. Seitdem man endlich nach dem Schulbegriffe des *tranſcendentalen* Idealismus den Geſchmack zu reformiren und jenem Begriffe zu Folge abenteuerlich das Schöne überhaupt für das Ideale auszugeben angefangen hat, ſcheint ſogar der Arabeskenſtyl die Stelle des Idealen einnehmen zu ſollen. Der gemeine Naturalismus in der Kunſt muß vor keiner Kritik Gnade finden. Aber der äſthetiſche Idealismus muß ſich auch keiner Alleinherrſchaft anmaßen. Als Schiller feierlich gegen Bürger ſchrieb: „Das höchſte Geſetz der Kunſt ſey

Idealiſiren," und als Bürger Himmel und Erde anrief, ſeinen poetiſchen Naturalismus zu ſchützen, ſprachen beide Dichter, ohne einander bedeuten zu können, die Schwäche der menſchlichen Natur aus. Denn es iſt kaum möglich, daß ein Künſtler, der mit ganzer Seele im Idealen lebt, der Naturſchönheit in jeder Hinſicht Gerechtigkeit wiederfahren laſſe, und der Künſtler, dem der äſthetiſche Naturſtyl der eigenthümlichſte iſt, wird den reinen Idealſtyl mehr oder weniger verkennen. Beide werden indeſſen, wenn ſie ihrer Kunſt Ehre machen, den Arabeskenſtyl entweder ganz vermeiden, oder die Arabeske nur unter beſondern Umſtänden in ihre Werke aufnehmen.

Man ſchränkt den Begriff der *Arabeske* gewöhnlich auf gewiſſe maleriſche und plaſtiſche Erfindungen ein; aber er umfaßt alle ſchönen Künſte, ſelbſt die unvollkommenen, die nur auf eine indirecte Art einem Typus der Natürlichkeit folgen können, z. B. die Baukunst. Arabeske überhaupt iſt die Verletzung des Typus der Natürlichkeit durch ſeltſame Spiele der Phantaſie in willkürlichen Uebergängen aus einem Typus in den andern. Je willkürlicher dieſe Uebergänge und je ſeltſamer das ganze Spiel, deſto auffallender iſt der Arabeskencharakter. Genau genommen, gehören ſchon Centauren und Hippogryphen und alle ähnlichen Ungeheuer hierher. Merklicher wird der Arabeskencharakter, wo Formen des Thierreichs in Formen des Pflanzenreichs übergehen. Die äuſſerſte Höhe oder Tiefe der Arabeske iſt die Verſchmelzung der Formen aus allen Reichen der Natur mit völlig willkürlichen überall der Natur fremden Zügen und Schnörkeln. Wer die Arabeske ſchlechthin verwirft, hat keinen Sinn für freie Spiele der Phantaſie. Ornamente im Arabeskenſtyl können den höchſten Reiz der Form mit einem faſt magiſchen Ausdrucke vereinigen. Es giebt ſogar ideale Arabesken. Das Schönſte und Bewundernswürdigſte dieſer Art ſind wohl Raphaels Verzierungen der Logen des Vaticans. Die Welt ohne Natur, die wir da erblicken, iſt gleichſam eine Welt von äſthetiſchen Elementen der ganzen Natur. Aber durch dieſe Gemälde im Arabeskenſtyl zeigt ſich auch nur die Freiheit einer unerſchöpflichen Künſtlerphantaſie in der Bekleidung des Inneren eines Gebäudes. Der unverwahrloſete Geiſt flüchtet ſich ſelbſt von einer ſolchen bezaubernden Unnatürlichkeit zur Natur zurück. Raphael miſchte ſeine Arabesken mit wahren Gemälden voll der ſchönſten Natur. Auf eine ahnliche Art laſſen ſich im Kleinen intereſſante Arabesken zur Verzierung vortrefflich anwenden. Denn da will die Kunſt nicht ſelbſtſtändig ihrer wahren Beſtimmung gemaß erſcheinen; ſie will nur ſchmücken. Aber die gemeine Arabeske iſt nichts anders, als äſthetiſche

Fratze. Und den Arabeskenſtyl zur Würde der wahren Idealität der Kunſt erheben zu wollen, kann nur Phantaſien einfallen, die das Seltſame, wenn es nicht ohne äſthetiſches Intereſſe iſt, für das Ideale halten. Die neueſte deutſche Schulpoeſie, die ſich ſelbſt „die neue Kunſt" nennt, hat es in der poetiſchen Arabeske für's erſte am weiteſten gebracht.

IV. Die äſthetiſche Nachahmung der Natur in der Kunſt verlangt artiſtiſche Wahrheit und Leichtigkeit.

Artiſtiſche Wahrheit hat ein Kunſtwerk, wenn es den beſtimmten Gedanken, oder die beſtimmte Empfindung, die es ausdrücken ſoll, nach einem Typus der Natürlichkeit eindringlich und treffend ausdrückt. Je vollkommener dieſes gelingt, deſto kräftiger ergreift uns die Kunſt als eine zweite Natur. Will man dieſe Wahrheit Täuſchung gewinnen, ſo iſt die ſchöne Kunſt allerdings zur Täuſchung verpflichtet. Aber wer von der ſchönen Kunſt überhaupt nichts Höheres verlangt, als daß ſie täuſche, der hat keine Ahndung von dem Weſen der Schönheit. Bloß *ſinnliche* Täuſchung, z. B. durch Perſpective, hat an ſich nicht den mindeſten äſthetiſchen Werth. Sie erhält ihn erſt, wenn ſie den äſthetiſchen Charakter des Ganzen vollendet, oder zum Theil mit hervorbringt. Eine andere Art von Täuſchung iſt die *äſthetiſche Magie* des idealen Kunſtwerks. Auch ihr liegt die Wahrheit zum Grunde, durch die ſich das Natürliche in das Ideale, und dieſes in jenes verliert. Reich an Wahrheit überhaupt iſt ein Kunſtwerk um ſo mehr, je mannichfaltiger und eindringlicher es in äſthetiſchen Verhältniſſen den urſprünglichen Richtungen des menſchlichen Geiſtes entgegen kommt. So entſteht die *höhere* Wahrheit der Kunſt, wenn moraliſches und religiöſes Intereſſe ſich mit dem äſthetiſchen in dem Kunſtwerke abdrückt. Darum wendet ſich auch die Philoſophie an die Kunſt, wenn das Bedürfniß des Höchſten und Göttlichen im menſchlichen Daſeyn bei aller Wiſſenſchaft und allem unäſthetiſchen Glauben keine Befriedigung findet.

Artiſtiſche Leichtigkeit hat ein Kunſtwerk um ſo mehr, je weniger die Kunſt in ihm ſich ſelbſt verräth. Und die Kunſt ſoll ſich nicht ſelbſt verrathen. Sie ſoll als eine zweite Natur ihr vollendetes Werk ſo hinſtellen, als wäre es ohne techniſche Mühe entſtanden oder wie Schiller es nennt, „ſchlank und leicht wie aus dem Nichts entſprungen.“ Wo die techniſche Mühe durchblickt, da hat die Kunſt den Geiſt der Natur verfehlt, den ſie in der äſthetiſchen Nachahmung der Natur immer zuerſt vor Augen haben ſoll. Aber die wahre Leichtigkeit ſchöner Darſtellungen ſchließt auch alles Steife und Unbehülfliche aus, ob es [illegible] in der Natur ſelbſt ſich da findet; wo die Natur in der Entwickelung der bildenden Kräfte den Typus der natürlichen Vollkommenheit nicht ganz erreichte. Dergleichen Erſcheinungen nachzuahmen, kann nur in komiſchen Verhältniſſen ſchön ſeyn. In allen ernſthaften Verhältniſſen gilt für den Künſtler die Regel des Ariſtoteles: „Was für natürlich gelten ſoll, muß man nach dem beurtheilen, was der Natur ſelbſt am beſten gelungen iſt.“

V. Artiſtiſche Vollkommenheit ſchließt Neuheit, und auf ihrer höchſten Stufe die urſprüngliche Neuheit oder Originalität in ſich, durch die das wahre Genie ſeine ſchöpferiſche Kraft unverkennbar darthut.

Nicht etwa, weil der menſchliche Geiſt des Alten müde wird, und im Guten, wie im Schlechten, von Zeit zu Zeit etwas Neues verlangt, gehört Neuheit zur artiſtiſchen Vollkommenheit.

Was vortrefflich iſt, bleibt in Ewigkeit vortrefflich. Das natürliche Bedürfniß der Abwechſelung hat an ſich mit dem äſthetiſchen Verlangen nach Neuheit wenig gemein. Aber wir verlangen von der Kunſt mit äſthetiſchem Rechte dieſelbe Unerſchöpflichkeit im Mannigfaltigen, die zum Weſen der Natur gehört. Der ſchöpferiſche Künſtlergeiſt ſoll uns durch Kraft und Fülle zu ſich hinziehen, wie die Natur, über die er herrſcht. Das Gefühl der menſchlichen Ohnmacht, die nicht weiter kann, ſchlägt nieder, und verſcheucht alles äſthetiſche Wohlgefallen. Neuheit der Compoſition iſt das Wenigſte, was wir dem Künſtler anſinnen; denn wo ſogar dieſe fehlt, da hat die Phantaſie ganz geruht, und die getroffene Natur iſt nun techniſch copirt. Neuheit der Art und des Geiſtes der Erfindung iſt ſchon mehr. Durch ſie bricht die Kunſt neue Bahnen, und die Selbſtſtändigkeit des Künſtlergeiſtes erſcheint kräftiger und beſtimmter. Aber ſo weit von der bloßen Neuheit der Compoſition bis zur Neuheit der Art und des Geiſtes der Erfindung, ſo weit iſt von dieſer noch bis hinauf zur wahren Originalität, durch die ſich das wahre Genie ankündigt, behauptet und bewährt.

Was man auch alles bei dem mißhandelten Worte Genie zu denken verwöhnt ſeyn mag; es giebt eine Freiheit des Geiſtes, mit der die Menſchheit im Menſchen anfängt; und wo dieſe Freiheit als die höchſte intellectuelle Selbſtſtändigkeit das kaum zu Erfindende erfindet, und das kaum zu Entdeckende entdeckt, da iſt ſie der Genius der Kunſt und der Wiſſenſchaft, oder das wahre Genie. Das wahre Kunſtgenie — denn nur von dieſem iſt in der Aeſthetik die Rede — findet ſich im Conflict mit dem Zeitalter, mit Muſtern, Beiſpielen, Regeln, kurz mit Allem, was nicht unmittelbar die Natur ſelbſt iſt. Es will ſich meſſen mit der Natur, und um es zu können, verſenkt es ſich in ihr Innerſtes, und ſucht ſie in ihrem Innerſten zu ergreifen. Es haßt alſo alle Unnatur mit dem gediegenſten Haſſe. Aber alles Gemeine ſtößt es aus der Natürlichkeit aus. Mit Schöpfergefühl ſtrebt es, eine Welt aus ſich ſelbſt heraus zu bilden, indem es jedem Typus der Natürlichkeit, den es ergreift und in ſich aufnimmt, nach ſeinem äſthetiſchen Bedürfniſſe, dem nichts Halbes genügt, den Charakter ſeiner eigenen Kraft, ſeiner eigenen Weltanſicht mittheilt. Ohne irgend Originalität zu beabſichtigen, bringt das Genie, wenn es anders nicht ſich ſelbſt verläugnet, nur Originales hervor; denn durch das Genie tritt das Individuellſte in der Seele des Künſtlers objectiv, das heißt, nach den allgemeinen und höchſten Geſetzen des Schönen richtig hervor. Das Werk des Genies iſt alſo individuell und allgemein zugleich. Es iſt immer neu, und doch muſterhaft. Es reißt Jeden hin, wer es zu faſſen vermag; denn die menſchliche Seele ſpricht als eine Weltſeele aus ihm. Der verkennt alſo das wahre Kunſtgenie durchaus, wer es in jedem kühnen und wilden Spiele der Phantaſie, oder gar in ſeltſamen, ſtudirten und ergrübelten Zügen zu erkennen glaubt. Durch das wahre Kunſtgenie wirkt in der ſchöpferiſchen Freiheit des Geiſtes eine gewaltige Vernunft. Aber dieſe Vernunft wirkt unmittelbar darſtellend, nicht raſonnirend. Die Verirrungen des Genies gehören der menſchlichen Schwachheit, nicht dem Genie ſelbſt an.

VI. Auf der höchſten Stufe der artiſtiſchen Vollkommenheit druckt das Werk der ſchönen Kunſt eine Begeiſterung aus, in welcher alle Seelenkräfte mit äſthetiſcher Energie auf ein gemeinſchaftliches Ziel hinwirkten.

Die artiſtiſche Begeiſterung iſt eben ſo weſentlich verſchieden von der theoretiſchen, als von der moraliſchen und religiöſen. Die negative Begeiſterung oder enthuſiaſtiſche Bewunderung des Schönen iſt kaum ein Vorſpiel der artiſtiſchen. Der Künſtler heißt begeiſtert, wenn er, von einem Gedanken ergriffen, der für ſein Talent der Keim einer neuen Schöpfung wird, nur in dieſem Gedanken lebt, und die neue Schöpfung verſucht. Die Wärme, mit der er dann arbeitet, theilt ſich ſeinem Werke mit; und ohne dieſe Wärme fehlt jedem Kunſtwerke das innere Leben, durch das ſich die Kunſt als eine zweite Natur bewährt. Aber nicht alle artiſtiſche Begeiſterung iſt vernünftig, und nicht alle hat die Kraft in ihrem Gefolge. Es giebt auch eine erkünſtelte Begeiſterung, die von theoretiſchen Reflexionen ausgeht, und ſich faſt immer in ohnmächtige Beſtrebung auflöſet. So ſtreben am deutſchen Parnaſſe kritiſche Zaunkönige, die den Flug des Adlers nicht genug bewundern können, wohl ein Mal enthuſiaſtiſch auf eigenen Fittichen nach dem Höchſten.

Wo die artiſtiſche Begeiſterung etwas Vortreffliches hervorbringt, da iſt ſie nicht unbeſonnen. Die Phantaſie iſt in ihr unter den ſo genannten Seelenkräften die herrſchende; aber ſie herrſcht nicht auf Koſten des Verſtandes. Den Verſtand zu beſchäftigen iſt nie der unmittelbare Zweck der Kunſt; folglich wird auch in der artiſtiſchen Begeiſterung, die von ſelbſt auf den Zweck der Kunſt gerichtet iſt, der Verſtand die Phantaſie nur vor Verirrungen ſchützen und ihre Werke äſthetiſch ausbilden helfen. Aber gerade dadurch vollendet der wahre Künſtlerverſtand das Werk der Phantaſie. Deßwegen eichnen ſich die Meiſterwerke des wahren Genies auch durch eine Fülle des feinſten und kräftigſten Verſtandes aus. Das Schein-Genie, das nur phantaſirt, will von dergleichen Verſtande in der Kunſt nichts hören, weil es ſelbſt ohne Schwäche des Kopfs kein ſpielendes Phantaſiren nicht aushalten könnte.

Es giebt alſo auch einen *Künſtlerſcharfſinn*, der dem Künſtlerwitze entgegen zu wirken ſcheint, und doch mit ihm das Geiſt- und Sinnreiche in der äſthetiſchen Erfindung möglich macht. Unmöglich aber iſt eine äſthetiſche Erfindung ohne *Witz*. Denn was wir Witz, ernſthaften ſowohl, als komiſchen, nennen ſollten, iſt nicht eine beſondere Seelenkraft, die man in den Lehrbüchern der Pſychologie als ein Vermögen der Entdeckung verſteckter Aehnlichkeiten zu definiren pflegt; es iſt der Verſtand ſelbſt, der aber nicht nach Geſetzen der Naturnothwendigkeit und der Vernunftnothwendigkeit Erkenntniſſe ordnet, ſondern durch die willkürlich trennende und willkürlich verbindende Einbildungskraft determinirt wird. Das untrügliche Kennzeichen des Witzes iſt das *Ueberra-*

ſchende in glücklichen Combinationen die aus dem Nichts zu entſpringen ſcheinen. An den überraſchenden Trennungen des gewöhnlich Verbundenen erkennt man den Scharfſinn. Witzige und ſcharfſinnige Gedanken ſind dann wahre Gedanken, wenn die Einbildungskraft der Erkenntniß glücklich verſprang. Auf das Aehnliche iſt übrigens der Witz von ſelbſt gerichtet, weil alle Verſtandescombinationen dem Princip der Aehnlichkeit folgen. Die ganze bisher übliche Theorie dieſer ſo genannten Seelenkräfte bedarf einer Reviſion und zum Theil einer völligen Umarbeitung. Dazu aber iſt in der Aeſthetik nicht der Ort. Unterdeſſen mögen die Pſychologen ſich in der vortrefflichen Vorarbeit ſpiegeln, durch welche Jean Paul Richter in ſeiner Aeſthetik das alte Gebäude der Lehre vom Witz und Scharfſinn bis zum völligen Umſturz erſchüttert hat.

VII. Durch vollendete Cultur, ſowohl der äſthetiſchen Form, als des

Ausdrucks, entſteht die claſſiſche Vortreſſlichkeit eines Kunſtwerks.

Den Begriff des Claſſiſchen in der Kunſt verkennt man ganz, wenn man, wie Jean Paul Richter, das Claſſiſche mit dem Vortreſſlichen überhaupt verwechſelt. Freilich war es auch von der andern Seite ein arger Mißverſtand, das Geiſtloſeſte claſſiſch zu nennen, wenn es nur correct war. Aber in einem philologiſchen Sinne iſt das Wort entſtanden, und als es eine höhere Bedeutung erhielt, wäre es ganz überflüſſig geworden, wenn man nichts anders, als äſthetiſche Vortreſſlichkeit überhaupt, damit hatte bezeichnen wollen. Nicht der Grad des äſthetiſchen Werths überhaupt unterſcheidet claſſiſche Werke von denen, die es nicht ſind; ſondern der höchſte Grad der äſthetiſchen Cultur iſt das Merkmal des Claſſiſchen in der Kunſt. Der Begriff des Claſſiſchen gehört unter die ſtetigen Begriffe. Ein

Kunſtwerk iſt nicht mehr oder weniger claſſiſch; es iſt entweder ſchlechthin claſſiſch, oder gar nicht. Doch ſo genau nimmt man es in der Anwendung mit dem Worte nicht. Dann heißt etwas mehr oder weniger claſſiſch, je nachdem es ſich der vollendeten Cultur mehr oder weniger nähert. Das Claſſiſche iſt das Siegel der äſthetiſchen Vortrefflichkeit. Wer alſo eine correcte Trivialität claſſiſch nennt, fehlt gegen den Sprachgebrauch, und ſündigt gegen das Genie. Wenn gefragt wird, ob ein correctes, oder triviales Werk in der äſthetiſchen Schätzung mehr gelten ſoll, oder ein rohes, incorrectes und verwildertes Werk des Genies; wie kann man da mit der Antwort zögern, wenn man anders nicht das Weſen des Schönen in der Correctheit ſucht? Aber der incorrecten Genialität muß die Kritik nicht verhehlen, daß allen Kunſtwerken das Siegel der Vollendung fehlt, wenn der prüfende Verſtand die Reinheit der äſthetiſchen Form und das richtige Ebenmaß zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig vermißt, an dem man die wahre Cultur erkennt. Nach vollendeter Cultur, alſo nach jenem Ebenmaße ſtrebte das Genie in Griechenland. Die ſchönſten Werke der griechiſchen Kunſt heißen mit vollem Rechte claſſiſch. Aber die moderne Kunſt neigt ſich gewöhnlich entweder zum Trivialen, oder zum Verwilderten. Claſſiſche Werke der Poeſie zeichnen ſich vorzüglich durch Vollendung der poetiſchen Sprache, durch die reinſte Natürlichkeit der Bilder, und durch das Ebenmaß der Gedanken aus, das, ohne der Kraft und Wärme zu ſchaden, alle die Mißverhältniſſe vermeidet, die der überſprudelnde Witz und die regelloſe Phantaſie recht mit Luſt und Liebe ſtiften. Um überhaupt ſeinen Sinn für claſſiſche Vortrefflichkeit zu bilden und zu ſichern, halte man nur unerſchütterlich feſt an den griechiſchen Muſtern. Homer, Pindar und Sophokles ſind claſſiſche Dichter.

In der römiſchen Poeſie uſurpirte ſchon das geiſtreiche Talent die Rechte des Genies; noch mehr in der franzöſiſchen. Claſſiſche Dichter unter den Italienern ſind Petrarch, Arioſt und Taſſo; unter den Spaniern vorzüglich Cervantes als Verfaſſer des Don Quixote; unter den Deutſchen vorzüglich Klopſtock und Göthe. Gedichte, die durch claſſiſche Vortrefflichkeit verwandt ſind, können übrigens ganz heterogen ſeyn. Was iſt heterogener, als die Poeſie Taſſo's und Arioſt's, Klopſtock's und Göthe's. Spanier und Deutſche haben unter den cultivirten neueren Nationen im Ganzen am wenigſten Gefühl für die wahre Vereinigung des Genies mit claſſiſcher Bildung. Die Franzoſen würden den feinſten Sinn für das Claſſiſche haben, wenn ihr beſchränkter Geſchmack ſich nicht mit dem Eleganten, in Ermangelung der wahren Schönheit begnügte. Aber es laßt ſich auch eine Ueberfüllung der Phantaſie denken, die den dichteriſchen

Kopf unempfänglich für den Reiz der claſſiſchen Bildung macht. Wenn aber ein ſolcher Dichter auch unter Mißverhältniſſen durch äſthetiſchen Gedankenreichthum uns entſchädigt; ſollen wir ängſtlich nach der Idee der claſſiſchen Vortrefflichkeit mit ihm abrechnen?

VIII. Unerſchöpflich iſt die Kunſt, ſo lange ſie nicht widernatürlich ſich ſelbſt beſchränkt, in der Mannigfaltigkeit von eigenthümlichen Zügen, deren Inbegriff der Styl des Künſtlers heißt.

Mit dem Begriffe des Styls iſt in der Schätzung der Kunſtwerke wenig ausgerichtet, wenn man nicht Alles, was der ſchönen Kunſt weſentlich iſt, ſchon als bekannt vorausſetzt. Die poetiſche Schönheit vollends durch den Gegenſatz des poetiſchen und proſaiſchen Styls erſchöpfen wollen, etwa ſo, wie es der verdienſtvolle Adelung verſucht hat, heißt, den poetiſchen Geiſt, der mehr als Styl iſt, auf den Werth eines gemeinen Darſtellungstalents herabſetzen, das ſich auf Nebenſachen vortrefflich verſtehen kann, ohne die Hauptſache in der Kunſt auch nur zu ahnden. Wo die Schönheit im Allgemeinen ſchon feſt gegründet iſt, und wo ſelbſt die verſchiedenen Gattungen des Schönen ſchon ihren Gattungscharakter behaupten, da erſt fängt die Schönheit des Styls an.

Es giebt alſo, genau genommen, gar keine Regeln des Styls; denn es giebt nur Regeln für das Allgemeine, nicht für das Eigenthümliche. Eine allgemeine Theorie des Styls läßt ſich nur als eine äſthetiſche Warnungslehre oder Anzeige der Grenzen denken, die der ſelbſtſtändige Geiſt nicht überſchreiten darf, wenn ſeine Eigenthümlichkeit es nicht mit dem guten Geſchmacke verderben will. Gegen die Nützlichkeit einer ſolchen Warnungslehre iſt nichts zu erinnern; aber ſie kann doch ſeines *künftigen* Eigenthümlichkeit vorgreifen, alſo überhaupt nur Exempel ſtatuiren, indem ſie zeigt, wie dieſer oder jener Künſtler und Autor mit ſeiner Eigenthümlichkeit gegen die Regel fehlte. Aber auch dadurch lernt man ein Kunſtwerk nur negativ kennen. Das Poſitive im Schönen iſt die Seele des Styls; und dieſes geht in's Unendliche, wie die Phyſionomien. Was überhaupt in einem ſchönen Geſichte das Eigene der Phyſionomie, das iſt in einem ſchönen Kunſtwerke der Styl. Es giebt einen *Nationalſtyl*, wie eine Nationalphyſionomie. Den gemeinſchaftlichen Styl der Künſtler, die zu einer *Schule* gehören, kann man mit den Familienphyſionomien vergleichen. Aber nach allgemeinen Begriffen die verſchiedenen Arten des Styls claſſificiren, heißt, das Eigenthümliche, das in's Unendliche geht, durch allgemeine Gegenſätze erſchöpfen wollen, alſo ſich ſelbſt widerſprechen. Der Nachtheil, den dieſer Widerſinn der

Aeſthetik ſowohl, als der Ausübung der Künſte nach Grundſätzen bringt, iſt kaum zu beſchreiben. Die methodiſche Geſchmackloſigkeit findet dabei beſonders ihre Rechnung.

IX. In dem Style eines Kunſtwerks erkennt man mehr oder weniger die Individualität, die Schule, das Zeitalter des Künſtlers, und die Nation, der er angehört.

Jeder ſelbſtſtändige Künſtler hat ſeinen individuellen Styl, oder wie man es auch nennt, ſeine Manier. Iſt der individuelle Styl original und von objectiver Vortreſſlichkeit, ſo fängt mit ihm eine gute Schule an. Dann werden aber auch gewöhnlich die Nachahmer, die ihre eigne Individualität leicht aufopfern, weil ſie an ihr wenig aufzuopfern haben, von dem Eigenthümlichen, das ſich aller Nachahmung entzieht, thöricht ergriffen. Sie wollen es nachkünſteln;

und es entſteht der manierirte Styl, eine widrige Erſcheinung, die den unverkünſtelten Geſchmack beſonders durch die Affectation der fremden Eigenthümlichkeit beleidigt, wenn gleich die Nachahmer ſelbſt ſich dieſer Affectation ſelten deutlich bewußt ſind. Die verſtändige und ſchöne Nachahmung der Kunſt eines Meiſters iſt auf das Allgemeine in ſeinen Werken, nicht auf das Individuelle gerichtet, das die Natur doch für ſich behält.

Der Styl des Zeitalters und der Nationalſtyl folgen allen Modificationen, denen die menſchliche Natur in Maſſe unterworfen iſt. Gewöhnlich drückt der beſondere Styl einer Nation nur das Beſondere ihrer Geſchmackloſigkeit, oder der Einſeitigkeit ihres Geſchmacks aus. Aber der Geiſt des Zeitalters und der Nationen kann auch das Vortreffliche in der Kunſt ſo mannigfaltig modificiren, daß Kunſtwerke aus verſchiedenen Zeitaltern und von verſchiedener Nationalabkunft ſich zu einander verhalten können, wie Blumen, die zu verſchiedenen Jahreszeiten und unter verſchiedenen Himmelsſtrichen wachſen, ohne einander an Schönheit überhaupt zu übertreffen. Dann trifft es ſich auch wohl ein Mal, daß der Styl des einen Zeitalters, oder der einen Nation, einen äſthetiſchen Gegenſatz mit dem Style eines anders Zeitalters, oder einer andern Nation bildet. Nie aber wird dieſer Gegenſatz das Weſen der Kunſt erſchöpfen, ſo wenig, wie die Weltgeſchichte in erſchöpfenden Gegenſätzen die Menſchheit darſtellt.

Mit Recht ſtellten die Griechen ihren Nationalgeſchmack dem orientaliſchen entgegen, den ſie den barbariſchen nannten. Aber der alte Gegenſatz, zwiſchen griechiſchem und orientaliſchem Geiſt und Styl erſchöpft das Weſen der Kunſt eben ſo wenig, als der neuere Gegenſatz des Antiken und des Modernen, oder des Griechiſchen und des Romantiſchen. Wer die unendliche Mannigfaltigkeit der ſchönen Entwickelungen des Kunſtgefühls in eine ſolche Klemme einſperrt, ſündigt nicht verſtändiger gegen die Natur, als, wer den Geſchmack einer Nation mit allem Eigenthümlichen, das nur Styl iſt, zur Würde eines Normalgeſchmacks erheben will. Normal iſt nichts in der Kunſt, als das Allgemeine, das keinem Zeitalter und keiner Nation angehört; alſo nur dasjenige, was mehr, als Styl iſt. Ein Grieche, der die Sakontala des Indiers Kalidas verſchmäht haben würde, hätte eben ſo Unrecht gehabt, als ein Indier, der die Antigone des Sophokles gering ſchätzte. Beiden dürfte indeſſen nur ein Uebermaß von Nationalität vorgeworfen werden. Wenn aber deutſche Aeſthetiker, die ſich der allgemeinen Idee des Schönen bemächtigen wollen, mit dem Gegenſatze des Griechiſchen und des

Romantiſchen auszukommen glauben, tragen ſie ihre beſchrankte Abſtraction in die Weltgeſchichte des Schönen hinein, deuten dann aus dem griechiſchen und dem romantiſchen Style heraus, was weder griechiſch, noch romantiſch iſt, und verwirren das Allgemeine mit dem Beſonderen, das Nothwendige mit dem Zufälligen ſo, daß die Kunſt ſelbſt mit der Theorie zu Grunde gehen müßte, wenn ſie nicht leicht und frei, wie ein Geiſt, durch alle dergleichen peinliche Gegenſatze durchſchlüpfte.

Der *orientaliſche* Styl in der Kunſt war zu allen Zeiten ungefähr derſelbe. Ein beträchtlicher Theil des Eigenthümlichen, das ihn am auffallendſten von dem griechiſchen Style unterſcheidet, fällt in das große Fach des Geſchmackloſen nach allgemeinen, nicht bloß griechiſchen Begriffen. Denn der orientaliſche Sinn fand von jeher die Grenzen des Natürlichen und des Vernünftigen in der Kunſt zu enge. Aber wo das orientaliſche Kunſtgefühl die rechte Saite trifft, da ertönt auch eine Harmonie, die das Innerſte der Seele durchdringt. Da zeigt die Kunſt, beſonders die Poeſie, ſich in ihrer wahren Beſtimmung, nicht zu ſpielen, ſondern das Gefühl zu erwecken, durch das ſich der menſchliche Geiſt mit dem Bewußtſeyn ſeiner urſprünglichen Beſtrebungen in der Idee des allgemeinen Daſeyns verliert. Die orientaliſche Kunſt war immer vorzüglich religiös. Selbſt wo ſie leichtſinnig wird, zum Beiſpiel in der Liederpoeſie des Perſers Hafiz, ſchmilzt ſie nach dem Unendlichen hinüber. Der Orientaler verlangt von der Kunſt tiefe Wahrheit, Energie und Innigkeit in kühnen Formen. Aber er läßt dieſe Formen verwildern. Das Geiſtreiche wird bei ihm ſeltſam, das Große ungeheuer. Und faſt immer wurde das äſthetiſche Gefühl im Orient durch eine ſchwarmeriſche Religionsmetaphyſik umterdrückt, die bald alle Kunſt anfeindete, bald die Dichtung auf ein abenteuerliches Allegoriſiren metaphyſiſcher Begriffe zurückführte. Wenn aber die orientaliſche Poeſie einmal zu ſpielen anfangt, ſo wird ihr Alles zur Puppe, z. B. die poetiſche Erzählung zum bloßen Mährchen.

Was man griechiſchen Styl nennt, iſt großen Theils die reinſte Schönheit ſelbſt. Die griechiſche Kunſt iſt eben deßwegen die muſterhafteſte für alle Zeitalter und Nationen, weil ſie ſich am beſtimmteſten über Alles, was nur Styl iſt, erhebt. Den unveränderlichen Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn getreu zu ſeyn, war des griechiſchen Künſtlers angelegentlichſte Sorge. Darum mußte ſelbſt aus der griechiſchen Religion, der Kunſt zu Gefallen, die Metaphyſik der alten kosmogoniſchen Dichtungen ſich in die Myſterien der

Philoſophen, und vielleicht auch in die Geheimniſſe der Myſtagogen, zurückziehen. Das Seltſame und Ungeheure war den Griechen in der Kunſt wie im Leben zuwider. Frei, aber nicht geſetzlos, bildete die griechiſche Künſtlerphantaſie den religiöſen Glauben zu einem äſthetiſchen Traume aus. Dieſer Traum, den keine Dogmatik beſchränkte, wurde die Seele der griechiſchen Kunſt. Er hatte alle Reize eines jugendlichen Spiels; aber es war nichts weniger, als ein bloßes Spiel, was der Grieche von ſeiner ſchönen Kunſt verlangte. Sie ſollte ihm nicht, wie ein Mährchen, die Zeit verkürzen, ſondern das wirkliche Räthſel des menſchlichen Daſeyns in ſchönen Formen verſinnlichen; die natürlichſten Verhältniſſe der Menſchheit vergegenwärtigen; das Anmuthigſte, was das Leben hat, in ſich aufnehmen, Verſtand, Verdienſt und jede Vortrefflichkeit ehren; ſelbſt mit dem unvermeidlichen Uebel, das die Menſchheit drückt, das trauernde Gemüth äſthetiſch ausſöhnen; vorzüglich eine ſanfte Reſignation befördern, und die Wege des dunkeln Schickſals mit Blumen beſtreuen. Darum verſenkte ſich der griechiſche Künſtlergeiſt in keiner düſtern Betrachtung ſeiner ſelbſt. Er blickte heiter in die Welt, freuete ſich ſeiner Kraft, das Leben, wie es iſt, in den beſtimmteſten Formen zu ergreifen, ſteigerte den Typus der reinſten Natürlichkeit zur äſthetiſchen Idealität, und ſchwelgte im Kunſtgefühl, ohne zu ſchwärmen.

Die romantiſche Kunſt, die in den mittleren Jahrhunderten entſtand, ehe man die Wiedererweckung der griechiſchen ahndete, iſt urſprünglich ſchwärmeriſch, und überladen mit dem, was Styl heißt. Eine finſtere Mönchsmoral hatte die Gewalt der Phantaſie in das Innere des Herzens zurückgedrängt. Da brütete ſie über natürlichen und unnatürlichen Gefühlen. Und es entſtand die romantiſche Liebe, die nicht bloß, wie alle wahre Liebe, das Ueberſinnliche mit dem Sinnlichen moraliſch ausgleicht, ſondern ſich mit Vaſallentreue einer Herrin zu Eid und Pflicht darbietet, und gottesfürchtig dieſe Vaſallentreue bewahrt. Was in Griechenland ſchöne Empfindung geweſen war, wurde im romantiſchen Europa etwas gar Anderes. In ſchwärmeriſcher Zärtlichkeit ſchwelgend, moraliſirte der romantiſche Dichter mit ſich ſelbſt. Der Kampf der Leidenſchaft mit der Pflicht wurde eine ganz neue Aufgabe für die Poeſie. Die religiöſe Dichtung folgte ängſtlich, damit der wahre Glaube durch keine Phantaſie gefährdet werde, dem Leitfaden einer eiſernen Dogmatik. Die zeichnende und plaſtiſche Kunſt verabſcheute, um der conventionellen Sittſamkeit willen, alles Nackte. Die unerzogene Poeſie ſuchte guten Rath bei der ſcholaſtiſchen Gelehrſamkeit. Aber es war doch ein neues Jugendgefühl der wieder erwachenden Menſchheit, was in dieſen barbariſchen Formen ſich regte. Durch die romantiſche Poeſie der Liebe und der Religion war für die Künſtler, beſonders für die Dichter, ein neuer Stern aufgegangen. Es gab nun eine ganz andre *äſthetiſche* Welt. Will man aber die romantiſche Kunſt, beſonders die romantiſche Poeſie, richtig, nicht ſchwärmeriſch, ſchätzen, ſo muß man ſie in ihrer Vortrefflichkeit auf der Höhe erblicken, die ſie erſt ſeit dem vierzehnten Jahrhundert genau in den Verhältniſſen erreichte, wie ſie aufhörte, gothiſch zu ſeyn. In Dante's weltumfaſſender Poeſie ſcheidet ſich die gothiſche Finſterniß von dem neuen Tage. Aber mit Petrarch fängt in der Poeſie, und mit Raphael und Michel Angelo in der Malerei die claſſiſche Romantik an. Nur unheilbare Schwärmer können in unſern Tagen die Poeſie der Provenzalen und die Malerei des Cimabue wieder herſtellen wollen. Etwas Anderes iſt, den hohen Werth der älteren romantiſchen Kunſt auch in ihrer gothiſchen Beſchränktheit anerkennen, und etwas anders, in dieſe Beſchränktheit mit andächtigem Kinderſinn, romantiſche Vollkommenheit hineinträumen.

Was man modernen Styl im Gegenſatze ſowohl mit dem antiken, als dem romantiſchen, nennen kann, iſt eine Miſchung von beiden. Dieſe Miſchung iſt gewöhnlich nur in dem Verhältniſſe gelungen, wie die Künſtler weder antik, noch romantiſch ſeyn, ſondern nur, der Vernunft und Natur im Allgemeinen getreu bleiben und ſich ſelbſt genug thun wollten. In der neueren Poeſie beſonders ſind faſt alle gefliſſentlichen Nachbildungen der Antike in ihrem ganzen Umfange froſtig ausgefallen, z. B. alle Trauerſpiele im ganz griechiſch ſeyn ſollenden Styl. Denn aus der romantiſchen Denk- und Sinnesart iſt die unſrige hervorgegangen. Nur auf romantiſchem Boden wächſt die Blume der neueren Poeſie natürlich. Aber griechiſche Cultur und ein reineres Kunſtgefühl überhaupt muß dieſe Blume erziehen. Die gefliſſentliche Romantik ganz im Sinne der Ritterzeit fällt in unſerm Jahrhunderte faſt immer grotesk aus.

X. In allen Gattungen des Styls findet die Kunſt, die mit der Natur wetteifert, von ſelbſt den Uebergang vom Naturlichen zum Wunderbaren.

Alles wahre Kunſtgefühl dringt auf einen Wetteifer der Kunſt mit der Natur. Aber was iſt denn die allgemeine Evolution der Natur ſelbſt in allen ihren Erzeugniſſen und Formen für unſern Geiſt anders, als ein beſtändiges Wunder? Wunderbar, wie die Natur ſelbſt, will alſo auch die Kunſt ſeyn, die dem Geiſte der Natur folgt. Nicht, als ob es ohne den Reiz des Wunderbaren uberall keine Schönheit in der Kunſt gäbe. Kann doch das Schöne in der Natur ſelbſt uns auf das mannigfaltigſte befriedigen, ohne daß wir dabei an das Wunder der Entſtehung der Dinge denken. Aber ſo natürlich dieſer Gedanke aus der Betrachtung der Dinge entſteht, ſo natürlich folgt die Kunſt einem Gefühle, durch das ſich die Wirklichkeit in eine äſthetiſche Möglichkeit verliert, deren Reich unbegrenzt iſt. Schöpferiſch in der Nachahmung der Natur, fühlt ſich der Künſtler als Herr und Meiſter der Naturkräfte, deren metaphyſiſchen Zuſammenhang doch kein Sterblicher erkennt. Die erkennbaren Naturgeſetze feſſeln die wahre Künſtlerphantaſie nur an den Typus der Natürlichkeit, nicht an eine beſtimmte Ordnung der Naturkräfte. Man denke ſich aber eine andre Ordnung der Naturkräfte; und es iſt nicht einzuſehen, warum Weſen von menſchlicher Geſtalt nicht unſichtbar durch die Luft ſchweben, durch ein Kopfnicken Berge erſchüttern, durch ein Wort Wüſten in Paradieſe verwandeln ſollten. Alles Wunderbare hat an ſich ſchon einen äſthetiſchen Charakter, weil es in einem freien Reflexionsgefühle die Phantaſie hinreißt. Aber *gemeine Arabeskenwunder* kann auch eine Amme erſinnen, die Mährchen zum Einſchlafen erzählt. Zwiſchen dem Wunderbaren und der äſthetiſchen Vortrefflichkeit iſt gar kein unmittelbarer Zuſammenhang. Dieſen Zuſammenhang muß die wahre Künſtlerphantaſie durch eine glückliche Dichtungsart ſchaffen. Da muß dann ein richtiges Gefühl dem Künſtler ſagen, wie weit er ſeine Phantaſie ausſchweifen laſſen darf, ohne ſich von ſchönen Wunderdingen zu bloß intereſſanten, und von dieſen weiter bis zu widerſinnigen, läppiſchen und affectirten Phantaſmen zu verirren. Nackte Wunder, die die Stelle des Schönen erſetzen ſollen, ſind ein armſeliges Gaukelwerk. Die froſtigſten Wunder ſind gewöhnlich die allegoriſchen, weil ſie durch Individualiſirung des Abſtracten leicht das Naturgefühl beleidigen, das von abſtracten Dingen nichts weiß. Aber wo die Kunſt überhaupt im Wetteifer mit der Natur etwas Großes vollenden will, z. B. im heroiſchen Trauerſpiel und in der Epopee, da dürfen Wunder nicht fehlen.

XI. Das Bedürfniß des Wunderbaren in der Kunſt vereinigt ſich mit der Erfindung und Anwendung einer äſthetiſchen Mythologie.

Wunder der Kunſt verlangen keinen Glauben. Was ſich vom Wunderglauben in die Schöpfung äſthetiſcher Erfindungen miſcht, iſt nicht Gefühl des Schönen. Der Wunderglaube oder Aberglaube überhaupt kann das Gefühl des Schönen beleben; aber wecken kann er es ſo wenig, als bilden. Auch religiöſer Aberglaube hat urſprünglich mit dem Schönen nichts gemein. Die gemeine Superſtition iſt durchaus unäſthetiſch. Sie entſteht aus einer dumpfen Hingebung der Vernunft an Phantaſmen, Meinungen und Mährchen. Selbſt der edlere, wirklich religiöſe Aberglaube, der auf das Göttliche gerichtet iſt und es nur verkennt, verlangt urſprünglich keine äſthetiſche Befriedigung. Wenn ein Symbol des Göttlichen nur zur Andacht hinreißt, iſt dem Andächtigen an dem äſthetiſchen Werthe dieſes Symbols unmittelbar gar nichts gelegen. Aber die ſchöne Kunſt verlangt zu ihrer Vollendung eine Mythologie, die nur da entſtehen kann, wo äſthetiſches und religiöſes Gefühl ſich vereinigen. Denn der höchſte Reiz des Wunderbaren fängt überhaupt erſt da an, wo die Phantaſie das Göttliche, das über alle Natur iſt, in die Natur herabzieht, und es als das Uebernatürliche darſtellt, das gleichwohl nicht unnatürlich ſeyn darf. Aber wo die Andacht das Göttliche in ſeiner überirdiſchen Reinheit ergreift, da duldet ſie keine Vermiſchung des Göttlichen mit dem Natürlichen; und gerade auf dieſer Vermiſchung beruht die Möglichkeit einer äſthetiſchen Darſtellung religiöſer Ideen. Der reine Monotheismus fordert den Andächtigen zur erhabenſten Betrachtung auf, aber das Bedürfniß der Darſtellung ſchlägt er nieder. Er erlaubt dem freien Geiſte, der ſich in das Wunder der Schöpfung verſenkt, ſeine Betrachtung poetiſch auszuſprechen, aber ſchon in der Erzählung wunderbarer Begebenheiten, durch die ſich der Unendliche offenbart haben ſoll, iſt der Monotheismus ſchüchtern, damit der Gott, der ſich offenbart, auch in der Erzählung nicht eigentlich erſcheine. „Du ſollſt dir kein Bildniß, noch Gleichniß von mir machen!“ iſt das zweite Gebot der Religion, deren Bekenner den Ewigen im Geiſt und in der Wahrheit anbeten. Mit dieſer Religion entzweiet ſich alſo die ſchöne Kunſt unvermeidlich, ſobald ſie nur ihrem Geiſte folgt. Die Kunſt entgöttlicht die

Gottheit, ſoweit es das äſthetiſche Intereſſe verlangt. Dafür vergöttlicht ſie die Natur, in deren unendliche Mannigfaltigkeit ſie religiöſe Dichtungen hineinträgt.

Die griechiſche Mythologie war urſprünglich nicht viel äſthetiſcher, als die morgenländiſchen Religionsſagen, wenn ſie gleich nie, wie dieſe, monotheiſtiſch war. Die alten kosmogoniſchen Dichtungen vom Gott Himmel und der Göttinn Erde boten der Künſtlerphantaſie nicht mehr Stoff dar, als die zu ihnen gehörenden Perſonificationen der Zeit, der Nacht, des Schlafs der Gerechtigkeit und dergleichen. Aber als die griechiſche Phantaſie die alten kosmogoniſchen Dichtungen umarbeitete, und die neuen Götter erfand, die als Repräſentanten menſchlicher Vortrefflichkeit und menſchlicher Freuden verehrt wurden, da fing die äſthetiſche Mythologie an, die ſeitdem ihres gleiſchen nicht gehabt hat, und ſo unvergänglich iſt, wie die griechiſche Kunſt. Was wirklich religiöſes Gefühl in der Verehrung dieſer Götterweſen war, entſtand nicht aus der Betrachtung der beſondern Vollkommenheit, durch die ſich die griechiſchen Gottheiten von einander unterſcheiden; es wurde unmittelbar aus dem Herzen, wo es ohne beſtimmten Gegenſtand war, auf das ganze Götterreich übertragen. Der Grieche war religiös, indem er alle Götter anbetete. Aber die griechiſchen Künſtler bildeten die äſthetiſche Mythologie zur höchſten Vollkommenheit dadurch aus, daß ſie die intereſſanten Eigenſchaften, durch die ſich eine Gottheit von der andern unterſchied, äſthetiſch idealiſirten, und ſelbſt die moraliſche Unvollkommenheit dieſer Götterweſen zur Erhebung ihres äſthetiſchen Charakters benutzten. So wurden Kunſtgefühl und religiöſes Gefühl vom griechiſchen Genie in einander verſchmolzen. Jeder Typus einer äſthetiſchen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gab eine Göttergeſtalt. An Syſtem wurde dabei nicht gedacht. Jupiter repräſentirte die Herrſcherwürde mit allen ihren Launen und Schwächen; Juno das Ehrgefühl mit der zänkiſchen Empfindlichkeit; Minerva die gerüſtete Politik mit unweiblicher Härte; Apoll, der ſchönſte Jüngling, die poetiſche Begeiſterung mit mancher Thorheit. Mars, der Repräſentant der Bravour, ſchreit, wenn er verwandelt wird, wie ein Beſeſſener. Merkur, der die praktiſche Gewandtheit repräſentirt, ſtiehlt wie ein Beutelſchneider. Die Vermiſchung dieſer moraliſchen und unmoraliſchen, aber immer äſthetiſchen Ideen mit hiſtoriſchen Sagen gab den Erfindungen der Künſtler eine Beglaubigung, die man weiter nicht prüfte. Aber ohne den äſthetiſchen Sinn der griechiſchen Göttermährchen wäre ihr hiſtoriſcher Theil von geringer Bedeutung für die Kunſt.

Dieſer äſthetiſche Sinn, in welchem alle vorzüglicheren Mythen der Griechen erfunden ſind, wäre allein hinreichend, ihnen in der Kunſt den Vorzug vor ehrwürdigeren Religionsſagen zu verſchaffen, an deren Entſtehung das äſthetiſche Bedürfniß weniger Antheil hatte. Aber die chriſtlichen Religionsſagen ſind überdieß viel zu einförmig, um den griechiſchen die Wage zu halten. Unter allen überirdiſchen Weſen, die das Chriſtenthum kennt, iſt, außer dem Stifter des Chriſtenthums ſelbſt, kein einziger hervorſtechender Charakter. Ein Engel gleicht dem andern, und ein Teufel dem andern. Zwiefacher Bewunderung werth iſt deßwegen die Unerſchöpflichkeit der italieniſchen Maler in der Bearbeitung eines ſo einförmigen Stoffs. Die moraliſche Würde der chriſtlich-religiöſen Gemälde würde auch ſonſt dieſen Zweig der Kunſt ſelbſt in unſerm unchriſtlichen Zeitalter blühend erhalten haben. Aber er mußte verdorren, nachdem er ſeine

Zeit geblühet hatte. Nur die griechiſche Mythologie wird in den zeichnenden und plaſtiſchen Künſten ſo wenig, als in der Poeſie, ausſterben, wie auch übrigens in den künftigen Jahrhunderten Glaube und Unglaube die Farbe wechſeln mögen. In der Poeſie verräth ſich die äſthetiſche Einförmigkeit der chriſtlichen Sagen noch auffallender. Selbſt Dante mußte die Erde in den Himmel verſetzen, um Mannigfaltigkeit in den religiöſen Theil ſeiner Dichtung zu bringen. Die italieniſchen Dichter nach Dante vermieden lieber chriſtliche Darſtellungen ganz, oder betrachteten ſie nur als ein Beiwerk ihrer Poeſie. In Taſſo's Jeruſalem ſind die Engel und die Teufel die unintereſſanteſten Geſchöpfe. Auch die Spanier wußten in ihren geiſtlichen Schauſpielen nur die Wunderkraft des Glaubens in mannigfaltigen Situationen darzuſtellen, aus den Engeln und Teufeln aber nichts Beſonderes zu machen. Milton's Phantaſie brachte zuerſt eine

Art von Mannigfaltigkeit in die Charaktere der himmliſchen Geiſter. Klopſtock hat alles Mögliche gethan, die Engel mit verſchiedenen Charakteren auszuſtatten. Aber alle dieſe Charaktergemälde haben doch nur eine ſchwache Haltung, weil ihnen keine beſtimmte äſthetiſche Idee zum Grunde liegt.

Die *nordiſche* Mythologie iſt für die neuere Kunſt ſo gut, wie unbrauchbar, weil ſie keine beſtimmten Geſtalten darbietet. Wie Venus und Apoll ausſahen, weiß die Welt. Aber wie ſahen Freya und Braga aus? Geiſter aus der *morgenländiſchen Fabelwelt*, Peri's, Gnomen, Sylphen und dergleichen, ſind im Allgemeinen ganz intereſſant, aber auch keine ſelbſtſtändige Geſchöpfe der Phantaſie. Auch ſie ſind faſt alle einander gleich, nämlich die guten den guten, die böſen den böſen. Es ſind intereſſante Phantaſmen, mit denen die Einbildungskraft ſpielen kann, wie ſie will.

XII. Die Allegorie iſt in der Kunſt ein kaltes, aber der äſthetiſchen Erwärmung fähiges Surrogat der Mythologie.

Alle Mythen, die mit Recht ſo heiſſen, haben, einen allegoriſch ausgedrückten Sinn. Die ihn nicht haben, ſind bloſe Mährchen. Aber eben dadurch unterſcheiden ſich mythiſche Darſtellungen von religiöſen Allegorien, die nichts weiter als dieß ſind, daß ſie den allgemeinen Begriff nicht bloß durch Symbole, Anſpielungen und Perſonificationen ausdrücken, ſondern ihn individualiſiren. Apoll iſt zwar die perſonificirte Begeiſterung, Minerva die perſonificirte Politik, aber mit einer Menge beſonderer Eigenſchaften, durch die ſie zu Individuen werden, denen die Phantaſie ſogleich eben ſo beſtimmt ein Leben zuſpricht, wie ſie es den bloß allegoriſchen Perſonen, z. B. einer Zwietracht, einer Hoffnung, einer Gerechtigkeit abſpricht.

Der Witz kann ſich in allegoriſchen Darſtellungen ſehr hervorthun; deßwegen gefallen ſie auch vorzüglich den Franzoſen; aber mit der eigentlichen Nachahmung des Geiſtes der Natur, die keine abſtracten Begriffe perſonificirt, ſtehen die allegoriſchen Perſonen gewöhnlich im Widerſpruche. Die bloß ſymboliſche Allegorie, ohne Perſonification, muß in den zeichnenden und plaſtiſchen Künſten gewöhnlich den allegoriſchen Perſonen den Mund aufſchließen, damit ſie nur zu ſagen ſcheinen, was ſie denn eigentlich vorſtellen ſollen. Aber ob ein Anker, als conventionelles Zeichen der Hoffnung, oder eine Wage, als conventionelles Zeichen der Gerechtigkeit ſagt: „Dieſe Perſon ſoll, was ihr ſonſt nicht errathen würdet, eine Hoffnung vorſtellen, und jene eine Gerechtigkeit!“ oder ob dieſe Worte mit Buchſtaben darunter ſtehen, iſt ungefähr daſſelbe. Der wahre Naturausdruck geht in der allegoriſirenden Kunſt faſt immer verloren. Die Griechen behielten daher auch, als ihr Kunſtgefühl ſich entwickelte, aus ihrer älteren Mythologie, nur die vorzüglicheren der alten bloß allegoriſchen Perſonen bei, z. B. den Schlaf, das Verderben, die vergeltende Gerechtigkeit. Die Römer allegoriſirten ſchon unäſthetiſcher. Mit ihrer Göttin Roma und ihrem Gotte Guter Erfolg (bonus eventus), war der Kunſt wenig geholfen. In den mittleren Jahrhunderten drang das Allegorienweſen beſonders in die Poeſie, weil man durch ſcholaſtiſche Begriffe verwöhnt war, die Poeſie überhaupt nur als Einkleidung der Wiſſenſchaft zu betrachten.

In den zeichnenden und plaſtiſchen Künſten hat die Allegorie überhaupt, und beſonders die allegoriſche Perſonification, ihren Werth, wo ſie zu Ornamenten anderer Kunſtwerke angewandt wird. Da vollendet ſie durch geiſtreiche Andeutung den Ausdruck des Ganzen.

Wenn aber allegoriſche Perſonen für ſich beſtehend dargeſtellt werden, bleibt der Kunſt nichts übrig, als, ſo viel Menſchliches und Individuelles, als das Abſtractum in ſich aufnehmen kann, in den allgemeinen Ausdruck hinein zu legen. Und doch konnte ſelbſt Raphael, als er die Theologie und die Philoſophie als allegoriſche Perſonen malte, für dieſe durch ihn beſeelten Begriffe keine recht theologiſche und recht philoſophiſche Miene erfinden. In der Poeſie hat die allegoriſche Dichtung ein freieres Feld, ſo lange ſie nur nicht epiſch wird. Dann iſt die Allegorie nur eine ausgeführte Metapher, eine natürliche Fortſetzung der poetiſchen Bilderſprache. Aber wo die allegoriſirende Dichtung epiſch wird, und allegoriſche Perſonen als wirkliche Weſen reden und handeln, da ſpielt die Poeſie mit Begriffen, und hört auf, äſthetiſche Nachahmerin der Natur zu ſeyn. In der dramatiſchen Poeſie können allegoriſche Perſonen erſcheinen, um den poetiſchen Charakter der Handlung zu erhöhen; aber wenn ſie ſichtbar mit handeln, verſchwindet die dramatiſche Wahrheit.

XIII. Jede artiſtiſche Compoſition von größerem Umfange bedarf zu ihrer Vollkommenheit der äſthetiſchen **Contraſte.**

Nach den allgemeinen Geſetzen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit wird das Intereſſe der Einheit im Mannigfaltigen merklich erhöht, wenn die freie Reflexion durch Gegenſätze fixirt wird; denn alles Reflectiren iſt urſprünglich ein Schwanken zwiſchen Gegenſätzen; und wo Gegenſätze durch ein Princip der Einheit aufgehoben werden, da fängt die intellectuelle Befriedigung an. Aber der allgemeine Begriff der Entgegenſetzung iſt noch nicht der äſthetiſche Begriff des Contraſts. Was man gewöhnlich Contraſt nennt, widerſpricht ſogar der äſthetiſchen Vollkommenheit einer ernſthaften Erfindung; denn es iſt eine auffallende Zuſammenſtellung des Heterogenen; und der gute Geſchmack ſucht das Homogene, weil er Einheit im Mannigfaltigen ſucht. Ein luſtiger Tact in einer feierlichen Muſik, ein derber Scherz in einem Trauerſpiele, eine volksmäßige Strophe in einer Ode, ſtören oder vernichten den Totaleindruck, ohne welchen es keine äſthetiſche Einheit im Mannigfaltigen giebt. Aber wo das heterogen Scheinende ſich in äſthetiſche Harmonie auflöſet, da entſtehen die äſthetiſchen Contraſte; und ohne ſolche Contraſte iſt jede Compoſition von größerem Umfange kalt. Eine Blume auf einem Grabe; eine friedlich weidende Heerde neben einem ſchäumenden Waſſerfalle; die zarte Omphale mit der Löwenhaut und der Keule des Herkules; der männliche Hektor im Gefechte mit dem ſybaritiſchen Paris, das ſind äſthetiſche Contraſte. Aber die auffallenden

Contraſte ſind ſelten die ſchönſten. Das wahre Künſtlergenie zeigt ſich lieber in den feineren und ſanfteren Contraſten, die über das Ganze einer artiſtiſchen Compoſition verbreitet ſind. Je natürlicher da jeder Zug ſich in einem äſthetiſchen Gegenſatze ſpiegelt, deſto lebendiger erſcheint das Ganze in allen ſeinen Theilen. Und iſt es denn nicht der urſprüngliche Contraſt zwiſchen dem Göttlichen und dem Irdiſchen, was die Grundlage eines wahrhaft menſchlichen Daſeyns wird, wenn es ſich in harmoniſche Gefühle der Beſtimmung des Menſchen auflöſet? Aber unſre modernen Künſtler, lieben mehr die Sprünge, als die ſchönen Contraſte.

XIV. Der **eigenthümliche Charakter einer jeden ſchönen Kunſt** wird theils durch die Natur ihres Organs, theils durch ihr Verhältniß zur Idee der äſthetiſchen Vollkommenheit überhaupt beſtimmt.

Jede ſchöne Kunſt hat ein zwiefaches Organ; ein ſubjectives in der Natur des ſchaffenden und empfangenden Geiſtes; ein objectives in der Natur des Materials, das ſie äſthetiſch verarbeitet. Nach beiden Geſichtspunkten ſind die ſchönen Künſte mehr oder weniger äſthetiſch verwandt unter einander.

Die phyſiologiſchen und die tranſcendentalen Eintheilungen der ſchönen Künſte, wie ſie auch immer ausfallen mögen, geben die Aeſthetik nichts an. Was nüzt es hier, zu wiſſen, daß den fünf Sinnen fünf Künſte zu entſprechen ſcheinen? Vergebens ſuchen wir dieſe fünf Künſte auf. Denn der Geruch und der Gaumen-Geſchmack ſind nun einmal ſo durchaus ſubjectiv, daß ſie ſich in keine äſthetiſche Objectivität fügen. Warum ſie es ſind, ziemt den Phyſiologen zu unterſuchen. Wenn aber ein Phyſiolog die Parfümirkunſt und die Kochkunſt zu den ſchönen

Künſten zählt, weil er ſich nach allgemeinen Begriffen ein ſchönes Kunſtwerk für die Naſe und für den Gaumen denken kann, dann mag er ſelbſt zuſehen, wie er ſeine Naſe und ſeinen Gaumen ſo cultivirt, wie Lichtenberg das Kalb, das er im Apportiren unterrichtete. Nach tranſcendentalen Kriterien die ſchönen Künſte regiſtriren, heißt vollends, jeden Geſichtspunkt der äſthetiſchen Beurtheilung verfehlen. Alles Anſchauliche und Empfindbare läßt ſich freilich nach Raum- und Zeit-Verhältniſſen ſyſtematiſiren. Aber erhält denn die Baukunſt die mindeſte äſthetiſche Aehnlichkeit mit der Bildhauerkunſt dadurch, daß ſie, wie dieſe, als eine ſo genannte Kunſt des Raums betrachtet wird? Liegt auch nur eine Andeutung der weſentlichen Verſchiedenheit der Poeſie und der Muſik, obgleich beide Künſte im rhytmiſchen Zeitmaß einander begegnen, in der tranſcendentalen Aehnlichkeit dieſer ſo genannten Künſte der Zeit?

Und die Poeſie ſteht, als Kunſt des inneren Sinnes, doch immer allein. In ihr vereinigt ſich das Intereſſe aller ſchönen Künſte, wie alle äußeren Sinne ſich in einem inneren vereinigen. Das ſubjective Organ der Poeſie iſt das unmittelbare und unbekannte Senſorium, durch das alle Empfindungen einander in einer Seele begegnen. Die Sprache, als objectives Organ der Poeſie, iſt wieder ein Werk des erfindenden Geiſtes ſelbſt. Ganz anders verhält es ſich mit allen übrigen Künſten. Dieſe ſind durch den Sinn, auf den ſie wirken ſollen, gefeſſelt. Nur das Geſicht, das Gehör und der Taſtungsſinn ſind einer äſthetiſchen Bildung fähig. Aber die vibrirende Luft, das objective Organ der Tonkunſt, nimmt keine beharrliche Form an. Das muſikaliſche Kunſtwerk verſchwindet ſo ſchnell, als es entſteht. Die Muſik muß alſo einen ganz andern äſthetiſchen Charakter haben, als die plaſtiſchen und zeichnenden Künſte, die ihre Werke beharrlich hinſtellen. Aber auch das Werk der Schauſpielkunſt verſchwindet ſo ſchnell, als es entſteht, und doch geht die Schauſpielkunſt, als Geberdenkunſt, in die Natur der plaſtiſchen Künſte über. Endlich entſtehen gar zufällige Modificationen unter den plaſtiſchen Künſten ſelbſt; und dieſe zufälligen Modificationen haben weſentliche Folgen. Was unterſcheidet nun den äſthetiſchen Charakter des Reliefs vom äſthetiſchen Charakter der Statue? Was unterſcheidet die Steinſchneidekunſt von der Bildhauerkunſt?

Nur eine äſthetiſche Claſſification der ſchönen Künſte gehört in die Aeſthetik. Aber eine ſolche Claſſification die nur den äſthetiſchen Charakter einer jeden Kunſt zum Princip hat, entzieht ſich ſchon deßwegen aller tabellariſchen Genauigkeit, weil kein äſthetiſches Verhältniß ein logiſches iſt, und der Charakter der einen Kunſt ſich in den Charakter der andern verliert. Ueberdieß ſind die ſchönen Künſte aus äſthetiſchem Bedürfniß, nicht aus theoretiſchen Reflexionen entſtanden; und ſo auch ihre Namen. Mit Recht betrachtet man, dem äſthetiſchen Bedürfniſſe gemäß, die Schauſpielkunſt als Eine Kunſt; und doch iſt ſie, bloß theoretiſch betrachtet, eine ſehr kunſtreiche Vereinigung von mehreren Künſten. Löſet man dieſe Vereinigung auf, ſo gewinnt man die Begriffe einer Geberdenkunſt, einer Declamationskunſt, u. ſ. w. Die Declamationskunſt verliert ſich durch das Recitativ in den Geſang, und der Geſang geht wieder in Muſik über, die auch ohne artikulirte Töne beſteht. Ein tabellariſch genaues Verzeichniß der ſchönen Künſte iſt alſo am Ende immer nur eine froſtige Schulübung, die ſyſtematiſch erſchöpfen will, was unſyſtematiſch entſtanden iſt, und ſich durch Annäherungen und Abſtufungen in's Unendliche verliert. Man ſtelle die ſchönen

Künſte, wie ſie entſtanden ſind, nach ihrem äſthetiſchen Charakter zuſammen, ſo gut es möglich iſt. Soll aber eine ſolche Zuſammenſtellung von äſthetiſchem Nutzen ſeyn, ſo muß man nothwendig die vollkommenen Künſte von den unvollkommenen, und dieſe wieder von den bloß verſchönernden trennen.

Vollkommen iſt jede ſchöne Kunſt, in der ſich eine ſchöne Form (das Wort im weiteſten, oben bezeichneten Sinne genommen) mit äſthetiſchem Ausdrucke vereinigen läßt. Eine Kunſt, die faſt ganz auf Schönheit der Formen beſchränkt iſt, z. B. die Baukunſt, gehört zu den unvollkommenen Künſten. Die verſchönernden Künſte, in denen ſich das äſthetiſche Intereſſe zu einem andern, bald wiſſenſchaftlichen, bald techniſchen, bald moraliſchen, bald religiöſen, nur beiläufig geſellt, wird hoffentlich niemand durch Claſſification erſchöpfen wollen. Nach Herder's goldener Regel: „In Nichts herrſche Ungeſchmack“ muß das wahre Gefühl des Schönen in alle Verhältniſſe des Lebens übergehen, wo nicht ein dringenderes Intereſſe in unverderbenen Naturen das äſthetiſche Gefühl für den Augenblick ganz unterdrückt. Auch zwiſchen den unvollkommenen und den bloß verſchönernden Künſten läßt ſich wieder keine ſcharfe Grenzlinie ziehen. So geht z. B. die ſchöne Baukunſt in die bürgerliche und dieſe in jene über.

XV. Die zeichnenden Künſte verlieren ſich in die plaſtiſchen durch die Kunſt des Reliefs und die Steinſchneidekunſt.

Der Inbegriff aller zeichnenden Künſte iſt die Malerei. Die Kupferſtecherkunſt, iſt, äſthetiſch betrachtet, eins und daſſelbe mit der gewöhnlich ſo genannten Zeichenkunſt. Denn was geht es die Aeſthetik an, ob der Künſtler mit dem Crayon, oder mit der Feder, oder mit dem Grabſtichel oder der Radiernadel, oder gar mit der Sticknadel zeichnet? Aber auch zwiſchen der bloßen Zeichenkunſt und der eigentlichen Malerei iſt kein durchgreifender Unterſchied. Der Uebergang von der Schattirung mit einer einzigen Farbe zum eigentlichen Colorit durch unvollkommene Colorirung der Zeichnungen iſt bekannt. Die Malerei muß alſo, als die vollendete unter den zeichnenden Künſten, allen übrigen zur Wegweiſerin dienen. Alle ſogenannten zeichnenden Künſte wirken auf das äſthetiſche Gefühl durch das Auge nach Geſetzen des Geſichtsſinnes. Die Zeichnung iſt nur die Baſis dieſer Wirkung. Die Malerei allein beſchäftigt das Auge ganz. Nur ſie kann durch das Auge das äſthetiſche Bedürfniß ganz befriedigen.

Bei der allgemeinen Schätzung eines Gemäldes wird der techniſche Werth faſt immer zu hoch angeſchlagen. Man bewundere immerhin die kunſtreiche Wahrheit, mit welcher ein Maler die Natur im Kleinen, wie im Großen, treu portraitirt. Aber das Erſte, worauf unſer Auge gerichtet ſeyn ſoll, wenn uns ein Gemälde intereſſirt, iſt der äſthetiſche Charakter deſſelben. Dieſer theilt ſich, wenn anders das Gemälde nicht geiſtlos iſt, unmittelbar durch den Eindruck mit, den das Ganze der Compoſition auf uns macht. Da ſcheidet ſich ſogleich die triviale Wahrheit von der äſthetiſchen. Aber die äſthetiſche Wahrheit eines Gemäldes entwickelt ſich vor uns erſt durch dauernde Betrachtung. Sie kann um ſo weniger in das Auge fallen, je tiefer ſie von dem Künſtler ſelbſt empfunden wurde. Ein Gemälde, das der dauernden Betrachtung werth iſt, wird uns mit jedem Augenblicke intereſſanter, zieht den aufmerkenden Geiſt immer ſtärker zu ſich hinunter in das Innere aller Partieen und Züge, und ſcheint unerſchöpflich an äſthetiſchen Verhältniſſen zu ſeyn. Den erſten Rang unter den Gemalden behaupten, wenn übrigens nur das Vortreffliche mit dem Vortrefflichen zuſammengeordnet wird, die mythologiſch-hiſtoriſchen Stücke; denn durch dieſe erreicht die Malerei ihr äußerſtes Ziel, indem ſie zauberiſch die ideale Welt mit der wirklichen zu Einer äſthetiſchen Natur vereinigt. Es darf wohl kaum erinnert werden, daß in der Kunſtſprache der Aeſthetik, die keinen Unterſchied zwiſchen wahren und falſchen Religionen kennt, auch die Gemälde, in denen Perſonen aus dem chriſtlichen Himmel menſchlich, oder unter Menſchen erſcheinen, zu den mythologiſch-hiſtoriſchen Stücken zu zählen ſind. An dieſe ſchließen ſich die allegoriſch-hiſtoriſchen Stücke, wenn es dem Künſtler gelungen iſt, die Kälte der Allegorie durch Wärme des Styls zu überwinden. Gemälde vom zweiten Range ſind, unter übrigens gleichen Verhältniſſen, die idealen Landſchaften, die einer mehr als irdiſchen Welt anzugehören ſcheinen. Nach ihnen folgen die rein-hiſtoriſchen und die zweite Claſſe von Landſchaftsgemälden, die ſich nicht über den Styl der bloßen Natürlichkeit erheben. Aber wer kann die Abſtufungen von hiſtoriſchen Gemälden, die ſich in das Ideale verlieren, bis hinab zu andern, in denen das gemeinſte Leben aſthetiſch erſcheint, theoretiſch bezeichnen! Mit den Landſchaften verhält es ſich eben ſo. Die zauberiſche Beleuchtung in einem Viehſtücke von Potter nähert ſich in ihrer Art dem Idealen mehr, als manche elegante Landſchaftscompoſition im edleren Styl ohne jene Beleuchtung. Ein Bauernfeſt von Teniers hat zwar durchaus nichts Ideales; aber es kann reicher an aſthetiſcher Wahrheit ſeyn, als eine ſehr elegante hiſtoriſche Compoſition im Styl der Antike. Kleine Frucht- und Blumenſtücke, mit äſthetiſchem Gefühl erfunden und ausgeführt, ſind eine ſehr ſchätzbare Zugabe zur Landſchaftsmalerei, und haben zuweilen eine faſt ideale Schönheit. Ueberhaupt kann die claſſificirende Theorie nur wenig zur Beſtimmung des äſthetiſchen Werths eines Gemäldes beitragen. Die unendliche Mannigfaltigkeit des Styls und der verſchiedenen Wirkungen der maleriſchen Compoſition, der Zeichnung, der Beleuchtung und des Colorits verlangt eine ſpecielle Erläuterung, die techniſche Kenntniſſe vorausſetzt, von denen in der Aeſthetik nicht die Rede ſeyn darf. Wer den italieniſchen Styl von dem niederländiſchen, und in der italieniſchen Malerei wieder die verſchiedenen Schulen mit wahrem Kunſtverſtande unterſcheiden lernen will, muß ſich bei denkenden Malern ſelbſt Raths erhohlen. Der räſonnirende Geſchmack des Dilettanten ſtiftet hier gewöhnlich nur Verwirrung, ſo bald er mehr, als das Weſen der Kunſt im Allgemeinen berührt.

Nach techniſchen, aber nicht nach äſthetiſchen Grundſätzen wird die Kunſt des Reliefs von der eigentlichen Bildhauerkunſt nicht unterſchieden. Ihrem äſthetiſchen Charakter nach, ſchwebt ſie zwiſchen den zeichnenden Künſten und der Bildhauerkunſt. Sie entbehrt der Perſpective; aber auch die zeichnenden Künſte können ohne Perſpective eine bedeutende Höhe der Vortrefflichkeit erreichen. Die Geſetze der Compoſition ſind für den Maler und für den Bildhauer, der an einem Relief arbeitet, faſt dieſelben. Der halbe Contour der Figuren in einem Relief verſtärkt den Effect der Zeichnung, verlangt aber ſelten, durch den Taſtungsſinn geprüft zu werden. Flammen, Wellen, und andere nicht palpable Gegenſtände, durch deren Darſtellung die eigentliche Bildhauerkunſt ihre Grenzen überſchreitet, ſind in einem Relief nicht unnatürlich.

Zwiſchen der Kunſt des Reliefs und der gewöhnlich ſogenannten Steinſchneidekunſt oder Glyphik iſt der Unterſchied theils nur techniſch, theils hängt er allein von der Verſchiedenheit des Materials ab. Das berühmte mantuaniſche Gefäß zu Braunſchweig könnte ſeinem äſthetiſchen Charakter nach, den Effect der Durchſichtigkeit abgerechnet, eben ſo gut von Marmor oder Metall, als aus einem ungewöhnlich großen Onyx gearbeitet ſeyn. Der Bildhauer arbeitet nicht gern in die Tiefe; dem Steinſchneider gelingt die Camee, wenn anders die Zeichnung Schwierigkeiten hat, ſchwerer, als das eingegrabene Kunſtwerk. Die Freiheit, die ſich die griechiſchen Steinſchneider nahmen, Gegenſtände zuweilen mehr anzudeuten, als auszuführen, war wohl zuerſt nur eine Folge der Eile, mit der ſolche Arbeiten gefördert wurden. Für den Taſtungsſinn iſt die eingegrabene Arbeit ganz verloren. Aber die Durchſichtigkeit der Edelſteine erhöht zuweilen die Schönheit ſolcher Arbeiten für das Auge auf eine Art, die ſelbſt durch die maleriſche Täuſchung nicht erreicht werden kann.

Allen Forderungen der Idee einer plaſtiſchen Kunſt entſpricht nur die eigentliche Bildhauerei. Dafür aber iſt die Bildhauerei auf die Darſtellung ſolcher Gegenſtände eingeſchränkt, die erſtens palpabel, und zweitens nicht ohne plaſtiſchen Reiz ſind. Ein plaſtiſches Feuer iſt eine widerſinnige Erfindung. Blumen, Bäume, und am Ende ganze Landſchaften laſſen ſich freilich, wenn auch eben nicht ſonderlich, aus allerlei Materialien meiſſeln, ſchnitzen und kneten. Aber was haben ſolche Kunſtwerke, wenn die mühſame Arbeit gelingt, vom äſthetiſchen Charakter der Bildhauerei? Sie wirken entweder wie Gemälde, oder ſie haben bloß techniſchen Werth. Die plaſtiſche Kunſt in ihrer wahren Sphäre bildet nichts, was nicht plaſtiſchen Reiz hat, oder wenigſtens dieſen Reiz erhöht. Die unbekleidete menſchliche Geſtalt war daher immer der Lieblingsgegenſtand des Bildhauers, der im richtigen Gefühle ſeiner Kunſt arbeitete. Selbſt die plaſtiſche Schönheit des Faltenwurfs der Gewänder genügte dem griechiſchen Kunſtgefühle nicht. Der ſchönere Contour der menſchlichen Geſtalt ſollte durch die Verhüllung fühlbar hervorſpringen, und ſo entſtanden die ſo genannten naſſen Gewänder. Wenn ein moderner Bildhauer ſich gern herabläßt, den Marmor und ſeine Kunſt an Statüen in Uniform mit ſteifen Rockzipfeln und Courierſtiefeln zu verſchwenden, mag er es gegen den Genius verantworten, den er, dem Zeitalter zu Gefallen, beleidigt. Der Bildhauer, der die Selbſtſtandigkeit ſeiner Kunſt zu ſchätzen weiß, duldet eben deßwegen nicht, daß ein Maler ihm nachhelfe und ſeine Statüen colorire. Wozu, fragt er mit Recht, die verſtärkte Täuſchung? Die Kunſt hat ein höheres Geſetz, als, nach Möglichkeit zu täuſchen; und die plaſtiſche Schönheit gewinnt nichts durch das Colorit. Wie weit das Auge die Stelle der taſtenden Hand vertreten kann, iſt ſchon oben in der allgemeinen Analyſe der plaſtiſchen Schönheit berührt.

XVI. Die Tonkunſt verläugnet ihren äſthetiſchen Charakter, wenn ſie ſich begnügt, mit Harmonien zu ſpielen, anſtatt durch harmoniſche Ausbildung einer ausdrucksvollen Melodie die reinſte Intenſität, deren irgend eine Kunſt fähig iſt, zu erreichen.

In dem alten und endloſen Streite der muſikaliſchen Harmoniſten und Melodiſten hat der Aeſthetiker ohne Kenntniß der ſpeciellſten Grundſätze des ſo genannten Generalbaſſes keine entſcheidende Stimme. Aber ſo viel folgt ſchon aus der allgemeinen Idee der Muſik, daß, wo die Schönheit der Melodie nur als Verſtärkung des äſthetiſchen Reizes einer kunſtreichen Harmonie zu Hülfe gerufen wird, die Muſik gerade auf die Schönheit verzicht thut, durch die ſie alle übrigen Künſte übertreffen kann. Denn die Muſik iſt in der äſthetiſchen Nachahmung der Natur auf das Subjective in der natürlichen Entwickelung der Empfindungen beſchränkt. Die äußere Natur iſt für ſie nicht da. Dafür kann ſie ſich der ganzen Seele mit einer Gewalt bemächtigen, daß ſie von der ſtillen Andacht bis zur Raſerei der Leidenſchaften, vom rauheſten Heroismus bis zur freundlichſten Zärtlichkeit das menſchliche Herz in allen Richtungen bewegt. Keine Kunſt, außer der Poeſie, erreicht die Intenſität einer ausdrucksvollen Muſik. Was aber dieſe Wirkung hervorbringt, iſt urſprünglich immer die Melodie. Die Italiener werden alſo auch in dieſer Hinſicht, wie faſt in jeder andern, wo wahres Schönheitsgefühl entſcheidet, Recht behalten. Die franzöſiſche Muſik, die durch geiſt= und harmonienreiche Verarbeitung gemeiner Melodien das Ziel der Kunſt erreichen wollte, wurde ein harmoniſches Getöſe. Aber der deutſchen Muſik thut man ſehr Unrecht, wenn man ihren melodiſchen Charakter über der unbeſchreiblich gelehrten, und für den Dilettanten gar nicht genießbaren Harmonie verkennt, in der ſich unſre älteren Muſiker vorzüglich gefielen. In der muſikaliſchen Malerei der Leidenſchaften ſteht die deutſche Muſik der italieniſchen nach; aber im harmoniſch reinen Ausdruck der Stärke und Tiefe des Gefühls möchte wohl die deutſche Muſik die erſte in der Welt ſeyn.

XVII. Die mimiſchen Künſte unterſcheiden ſich weſentlich von allen übrigen Künſten dadurch, daß in ihnen der Künſtler ſich ſelbſt zum Kunſtwerke macht.

Von der rhytmiſchen Bewegung des Körpers an, aus der die Tanzkunſt entſteht, bis hinauf zur Vollendung der eigentlichen Schauſpielkunſt durch Declamation und Geſang, laſſen ſich eine Menge mimiſcher Künſte denken, die keine beſondern Namen haben, und auch keiner bedürfen. Denn Jeder, wer, zu Fuß, oder zu Pferde, auf dem Theater, auf der Kanzel, oder in Geſellſchaften repräſentirt, wie es die Franzoſen nennen, das heißt, einen gewiſſen Charakter durch ſeine Perſon abſichtlich darſtellt, treibt eine mimiſche Kunſt. Die gemeine Art, ſolche Künſte zu treiben, iſt die affectirte. Selbſtverläugnung des Künſtlers in ſeiner äußeren Erſcheinung iſt die erſte Bedingung der Möglichkeit einer ſchönen mimiſchen Darſtellung. Aber gerade dieſe Selbſtverläugnung iſt ein ſo ſeltenes Talent, daß der Künſtler und das Kunſtwerk in der mimiſchen Erſcheinung gewöhnlich nur mit einander ſtreiten. Sobald nun ein mimiſches Ganzes durch mehrere Perſonen vollendet werden ſoll, fällt das mangelhafte, bald affectirte, bald froſtige Spiel der meiſten um ſo empfindlicher auf, je vollkommener unter ihnen ein Garrick oder Iffland hervorragt. Gelingt das Spiel im Ganzen, ſo wirkt die Schauſpielkunſt in ihrer Vollendung unſtreitig als ein Inbegriff aller ſchönen Künſte. Aber wir ſind an die theatraliſche Affectation ſo gewöhnt, daß wir ſogar affectirte Erſcheinungen mit äſthetiſchen Anſprüchen, auch wenn ſie im gemeinen Leben vorkommen, theatraliſch nennen. Die alte Erfindung der theatraliſchen Masken war gewiß großen Theils auf die gewöhnliche Unvollkommenheit der mimiſchen Kunſt berechnet. Die Alten wollten lieber auf den äſthetiſchen Reiz des Mienenſpiels Verzicht thun, als in dem Geſichte, das der Schauſpieler nicht ablegen konnte, etwas leſen, das nicht zur Rolle gehörte. Eine recht charakteriſtiſche Maske konnte ſogar das Mangelhafte der Geſticulation und Declamation bedecken, weil ſie den

Eindruck, den die ganze Perſon machte, äſthetiſch determinirte.

XVIII. Unter den unvollkommenen Künſten, die nur durch ſchöne Verhältniſſe intereſſiren, aber keiner eigentlichen Nachahmung der Natur fähig ſind, gebührt der Baukunſt der erſte Rang, und der franzöſiſchen Gartenkunſt der letzte.

Wenn man nur theoretiſch reflectirt, ſollte man glauben, die franzöſiſche Gartenkunſt mit ihren großen ſymmetriſchen Anlagen verdiene noch über die Baukunſt geſtellt zu werden, weil ſie das äſthetiſche Intereſſe nicht einem andern unterwirft. Denn das Luſtwandeln in einem franzöſiſchen Garten ſoll nur Mittel ſeyn, der ſchönen Proſpecte beſſer zu genießen; und das ſchönſte Gebäude ſoll doch einen Charakter des Nutzens haben und wenigſtens ausſehen, als empfehle es ſich zur Wohnung, oder zur Volksverſammlung, oder zum Gottesdienſte, oder zu einem andern Gebrauche. Aber die franzöſiſche Gartenkunſt widerſpricht ſich ſelbſt, indem ſie das äſthetiſche Bedürfniß unbedingt befriedigen will, und es doch durch den kalten Despotismus, den ſie über die freie Natur ausübt, um die Hälfte ſeiner Anſprüche betriegt. Die Baukunſt tritt mit der beſcheidenen Miene einer Dienerinn des Nutzens auf, und übertrifft, wenigſtens von einer Seite, die Natur, die ſie zwar nur indirect nachahmen kann, der ſie dafür aber auch keine Gewalt anthut, durch Unerſchöpflichkeit in ſchönen Proportionen. In welchem Sinne die Baukunſt die Natur nachahmt, wurde ſchon oben bei der Analyſe der ſchönen Proportionen angedeutet. Jedem Typus der organiſchen Bildung in der Natur liegt ein Inbegriff regelmäßiger Proportionen zum Grunde. Aber die naturhiſtoriſche Regelmäßigkeit iſt oft weit von der äſthetiſchen entfernt. Die Baukunſt, deren ganze äſthetiſche Kraft von der Vereinigung der Proportionen ausgeht, ergreift, ohne einen Naturgegenſtand darzuſtellen, den Typus der organiſchen Natürlichkeit im Allgemeinen, und bildet ihn in reinen Verhältniſſen nach dem Maßſtabe des äſthetiſchen Gefühls bis zum Wunderbaren aus. Da ſie des eigentlichen Ausdrucks nicht fähig iſt, ſo merkt ſie deſto ſorgfältiger auf die Andeutung, die in den Proportionen liegt. So entſteht der *architektoniſche Charakter* der Gebäude im Ganzen, und einzelnen Theile derſelben, z. B. der Säulenordnungen. Der architektoniſche Charakter eines ganzen Gebäudes vereinigt ſich mit der äſthetiſchen Darſtellung der Beſtimmung dieſes Gebäudes. Je äſthetiſcher dieſe Beſtimmung ſchon an ſich iſt, deſto mehr iſt die Baukunſt in ihrer wahren Sphäre.

Der Triumph der ſchönen Baukunſt ſind die Tempel. Denn wo ſich religiöſes Intereſſe mit äſthetiſchem vereinigt, da verſchwindet alle Rückſicht auf eigentlichen Nutzen. Die moraliſche Beſtimmung des Tempels geht in die Andeutung der architektoniſchen Verhältniſſe über. Ein griechiſcher Tempel kündigt die Heiterkeit der griechiſchen Mythenreligion an. Eine gothiſche Kirche gleicht dem impoſanten, finſtern, und in ſeiner coloſſalen Einheit durch kleinliche Subtilitäten verſchränkten Lehrgebäude der Hierarchie des Mittelalters. Der Charakter der modernen Hierarchie, die in der zweiten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts ſich zu entwickeln anfing, und ſeit dieſer Zeit wie die griechiſche Mythenreligion, das ſinnliche Intereſſe in das religiöſe hinüberzog, um ihre ſinnliche Majeſtät durch den Zauber der ſchönen Künſte zu erheben, erſcheint auf das Herrlichſte im architektoniſchen Charakter der Peterskirche zu Rom. Paläſte ſind der architektoniſchen Schönheit um ſo würdiger, je mehr wirklich Majeſtätſches in ihrer Beſtimmung liegt. Ein Luſtſchloß kann ſchon in den Charakter eines eleganten Privathauſes übergehen. Privathäuſer, mögen auch ihre Bewohner über Millionen Schätze gebieten, erſcheinen prunkend und eitel, wenn in ihrem architektoniſchen Charakter eine Anmaßung liegt, die ſich mit der eleganteſten Simplicität nicht begnügen will.

XIX. Unter den verſchönernden Künſten iſt die Landſchaftsgartenkunſt eine der merkwürdigſten, weil ſie das Eigenthümliche der Landſchaftsmalerei mit den lebendigen Reizen der Natur auf das Mannigfaltigſte vereinigen kann.

Alle verſchönernden Künſte kommen entweder der Natur zu Hülfe, oder ſie veredeln äſthetiſch die Formen der Geſelligkeit, oder ſie geben den Producten der Induſtrie einen äſthetiſchen Reiz. Aber keine verſchönernde Kunſt hat für ſich einen eigenthümlichen Charakter. Jede folgt den Geſetzen bald der einen, bald der andern ſchönen Kunſt, ſo gut es ſich einrichten läßt. Gewöhnlich iſt es ein Intereſſe des Nutzens, oder des eleganten Luxus, was dann die Grenzen der Verſchönerung beſtimmt. In andern Fällen iſt es ein moraliſches Intereſſe. Sonderbar wetteifern in dieſen Künſten die Engländer und die Franzoſen. Die engliſche Nation hat im Ganzen weniger äſthetiſchen, als ökonomiſchen Sinn; aber ſie hat ein eigenes Talent, das Schöne in das Intereſſe der Bequemlichkeit und des Nutzens hinüber zu ziehen. In Frankreich, wo vorzüglich die Eitelkeit Geſetze giebt, benutzt man das Schöne am liebſten als Schmuck, um intereſſanter zu glänzen, und perſönlich zu gefallen. Die äſthetiſche Cultur der Formen des geſelligen Lebens wurde alſo in Paris ſo hoch geſteigert, daß die raffinirende Eitelkeit endlich nur in einer eleganten Ausſtellung des Egoismus völlige Befriedigung fand; und was den Franzoſen im Ganzen gefallen ſollte, mußte immer ein wenig wie bei Hofe erſcheinen. Von London aus hat ſich über ganz Europa die Eleganz der Bequemlichkeit verbreitet, und die engliſchen Induſtrieproducte übertreffen alle ähnlichen durch elegante Zweckmäßigkeit und Simplicität. Seinem kräftigen Naturgefühle getreu, nahm der Engländer die chineſiſche Landſchaftsgartenkunſt auf, und bildete ſie zu dem aus, was jetzt engliſche Gartenkunſt heißt. Aber auch dieſe Gartenkunſt hat keinen eigenen äſthetiſchen Charakter. Sie iſt gebunden an das Locale, ſucht aus dieſem zu machen, was ohne Spielerei und Affectation möglich iſt, und weiß ſelbſt die ökonomiſchen Vortheile mit der äſthetiſchen Anmuth eines Landſitzes zu verknüpfen. Eine engliſche Gartenanlage darf nicht bloß äſthetiſch geſtaltet werden. Die Theorie der engliſchen Gartenkunſt iſt das Reſultat einer Menge botaniſcher, ökonomiſcher und äſthetiſcher Kenntniſſe in einer zweckmäßigen Einheit. Die allgemeine Theorie der ſchönen Künſte findet dabei allerdings eine ſehr intereſſante Anwendung; aber der Aeſthetiker kann im Allgemeinen wenig Lehrreiches darüber ſagen.

XX. Weder zu den ſchönen Künſten im eigentlichen Sinne, noch zu den verſchönernden, gehört die *Beredſamkeit*, die Stiefſchweſter der Poeſie.

Von der Beredſamkeit mag hier zum Beſchluſſe der allgemeinen Analyſe des Weſens und der weſentlichen Verſchiedenheiten der ſchönen Künſte mit wenigen Worten die Rede ſeyn. Denn nur die Poeſie, die man jetzt mit der Beredſamkeit unter dem Titel *ſchöne Redekünſte* zuſammenſtellen will, iſt ſchöne Redekunſt im eigentlichen Sinne. Ihr eigenthümlicher, weltumfaſſender und das Ganze des menſchlichen Daſeyns durchdringender Charakter ſoll in der zweiten Abtheilung dieſer Aeſthetik analyſirt werden. Die philologiſche Verwandtſchaft der Poeſie und der Beredſamkeit reicht aber nicht hin, nach rein äſthetiſchen Begriffen auch die Beredſamkeit für eine ſchöne Kunſt zu erklären. Denn jede ſchöne Kunſt trägt, wie man es nennt, ihren Zweck in ſich ſelbſt. Was ſie hervorbringt, iſt ein Werk, deſſen ganzer Werth äſthetiſch geſchätzt werden ſoll. Die Beredſamkeit iſt allerdings auch eine Kunſt, aber nicht in dem Sinne, auf den die Theorie der ſchönen Künſte ſich gründet. Wer in ſchöner Proſe als Künſtler ſpricht oder ſchreibt, hat es zu verantworten, daß von redlichen Männern, z. B. von Kant, die Beredſamkeit eine Betrügerin geſcholten wird, die in Sachen, wo die Vernunft allein entſcheiden ſoll, dem äſthetiſchen Gefühle das letzte Wort zuſpielt. Wer in wahrer Proſe ſpricht oder ſchreibt, der vir bonus dicendi peritus des Cicero, will durchaus nicht als Künſtler auf das äſthetiſche Gefühl wirken. Um die Sache, die er darſtellen will, nicht um den äſthetiſchen Werth der Darſtellung, iſt es ihm weſentlich zu thun. Sein Styl, wie einſchmeichelnd er auch übrigens ſeyn mag, iſt im Grunde immer ein Styl der Sache. Wie er den beſtimmten theoretiſchen, oder praktiſchen Zweck auf die natürlichſte und edelſte Art erreiche, das allein iſt ſeine rhetoriſche Sorge. Wo das theoretiſche oder praktiſche Bedürfniß ein Opfer verlangt, da opfert er willig auch das Aeſthetiſche auf. Er will alſo die Wahrheit durchaus nicht verſchönern. Eben ſo wenig aber will er das Recht, auf das Gefühl zu wirken, dem Dichter überlaſſen. Man verkennt das wahre Verhältniß der Poeſie zur Beredſamkeit von Grund aus, wenn man die Poeſie bloß als Sprache des Gefühls, und die Proſe als Sprache des Verſtandes anſieht. Es giebt einen kräftigen, innigen, erſchütternden und doch rein proſaiſchen Styl des Herzens. Wer dieſen nicht kennt, hat vermuthlich, wenn er ſein Gefühl mündlich oder ſchriftlich ausdrückte, nur dichteriſch die moraliſchen Verhältniſſe des Lebens angeſchauet, nur dichteriſch Freude und Schmerz empfunden.

Wahre Beredſamkeit iſt ſo ſelten, als wahre Poeſie. Ihr hoher Werth verkennt die ſorgfältigſte Analyſe. Denn der iſt der beredte Mann, wie er ſeyn ſoll, wer, durchdrungen und ganz erfüllt von der Sache, für die er ſpricht, ſein ganzes Intereſſe für dieſe Sache durch den beſtimmteſten, richtigſten, reinſten, treffendſten und natürlichſten Ausdruck mittheilt; wer folglich alles Unnatürliche, Ungehörige, Steife, Langweilige, und überhaupt alles Geſchmackloſe und Gemeine vermeidet, weil es das Intereſſe für die Sache ſchwächt; wer dann von ſelbſt die Worte und Wendungen findet, durch die er den aufmerkenden Geiſt an den Gegenſtand feſſelt, der ihn theoretiſch oder praktiſch beſchäftigen ſoll. Unvermeidlich begegnet alſo die Beredſamkeit der Poeſie; denn beider Organ iſt daſſelbe. Alles, was in der Poeſie geſchmacklos iſt, iſt es auch in der Beredſamkeit. Die Rhetorik iſt zum Theil eine negative Poetik, darum aber doch noch kein Theil der Aeſthetik. Sie iſt eine Wiſſenſchaft für ſich. Die Rhetorik muß lehren, wie weit ſich die ſchöne Proſe der Poeſie nähern darf, ohne ſelbſt zur Poeſie zu werden. Sie muß das äſthetiſche Bedürfniß überhaupt nur in Beziehung auf theoretiſche und praktiſche Verhältniſſe analyſiren, von denen die Aeſthetik nichts weiß. Aber die Poetik iſt der lehrreichſte Theil der Aeſthetik; denn die Poeſie ſteht in der engſten Verbindung mit allen ſchönen Künſten; ſie übt, ob ſie gleich nur durch Zeichen wirkt, die merkwürdigſte Gewalt über den menſchlichen Geiſt aus; und ſie hat unter allen ſchönen Künſten das größte Gebiet. Die Poeſie kann mit Schiller's goldenen Worten von ſich ſelbſt ſagen:

„Mich hält kein Band, mich feſſelt keine Schranke;
Frei ſchwing' ich mich durch alle Räume fort.
Mein unermeßlich Reich iſt der Gedanke,
Und mein geflügelt Werkzeug iſt das Wort.
Was ſich bewegt im Himmel und auf Erden,
Was die Natur tief im Verborgnen ſchafft,
Muß mir entſchleiert und entſiegelt werden;
Denn nichts beſchränkt die freie Dichterkraft.
Doch Schöners find' ich nichts, wie lang' ich wähle,
Als in der ſchönen Form die ſchöne Seele.“

Zweite Abtheilung.

Poetik.

I.

Allgemeine Charakteriſtik der Poeſie.

1. Die Poeſie iſt die Kunſt des inneren Sinnes; Dichtkunſt, oder ſchöne Gedankenkunſt in vorzüglicher Bedeutung.

Man wird bald nicht umhin können, wenn man die Poeſie als beſondere Kunſt bezeichnen will, ſie in unſrer Sprache nur noch Dichtkunſt zu nennen, ſeitdem man angefangen hat, in alle äſthetiſchen Verhältniſſe das Wort Poetiſch zu übertragen, und unter Poeſie die äſthetiſche Richtung der Geiſtesthätigkeit überhaupt zu verſtehen. Aber man hat nicht Unrecht, auch durch uneigentliche Anwendung des alten Worts das Verhältniß anzudeuten, in welchem die Poeſie zu allen Künſten ſteht. So wie alle äuſſeren Sinne in einem innern, ſo vereinigen ſich alle Künſte, die das äſthetiſche Bedürfniß befriedigen wollen, in der Ur-Kunſt, der Poeſie. Sie darf Ur-Kunſt genannt werden, weil jedes ſchöne Kunſtwerk urſprünglich ein Gedicht, ein ſchönes Werk der Phantaſie, ſeyn muß, ehe es in die Auſſenwelt hervortritt. Wie die That dem Gedanken, ſo folgen alle ſchönen Künſte der Poeſie. Aber das Werk der Poeſie bleibt Gedanke, ſofern es äſthetiſch exiſtirt. Die Sprache iſt zwar ihr Organ, und an der Natur der Sprache hängt die Möglichkeit der inneren Ausbildung, Mittheilung und Erhaltung des Gedichts; aber die ſprachloſe Poeſie, die das rechte Wort noch ſucht, iſt die urſprüngliche; und wenn auch ein vollendetes Gedicht wie gediegen in beſtimmten Worten erſcheint, iſt doch das Wort immer nur conventionelles Zeichen des poetiſchen Begriffs. Das Gedicht, als Gedicht, hat kein Daſeyn, außer im Gedanken.

Durch Poeſie mußte alſo das äſthetiſche Bedürfniß zuerſt ſich äußern, als es ein Kunſtbedürfniß wurde. Denn um zu dichten, bedarf der thätige Geiſt keines Materials und keiner Talente, die an äußeren Mechanismus gebunden ſind. Wenn er nur Zeichen hat, ſeinen poetiſchen Gedanken daran zu knüpfen, kann er ſchon dichten. Die wundergleiche Einrichtung der Natur in der Entwickelung und Befeſtigung menſchlicher Gedanken durch articulirte Töne machte von jeher auch die Poeſie zu einer redenden Kunſt. Aber articulirte Laute ſind der Poeſie durchaus nicht weſentlich. Auch der Taubſtumme, für den der Buchſtabe immer nur ein optiſches Zeichen bleibt, kann, wenn er leſen gelernt hat, dichten, und wohl gar ein Dichter, d. h. ein Meiſter in der Dichtkunſt werden. Der muſikaliſche Reiz, durch den ſich die Poeſie als redende Kunſt zum Geſange neigt, und in Geſang übergeht, iſt keine nothwendige Bedingung der Möglichkeit eines Gedichts. Unter allen Vorzügen eines gelungenen Gedichts ſollte alſo auch der eigentliche Wohllaut, der als Klang nur mit dem Ohre vernommen wird, immer zuletzt in Betracht kommen. Der höhere Wohllaut oder Rhythmus, der von dem Zeitmaß in der Sylbenlange abhängt, und durch den inneren Sinn empfunden wird, alſo auch von Taubſtummen empfunden und nachgebildet werden kann, iſt ſchon genauer mit dem Weſen der Poeſie verbunden. Aber das Weſen der Poeſie ſelbſt iſt die innere Dichtung oder unmittelbare und nur im ſchönen Bewußtſeyn wirkliche Verbindung äſthetiſcher Vorſtellungen.

Dieſe Dichtung, die ganz etwas anders als gemeine Erdichtung oder Fiction iſt, berührt bald mehr, bald weniger, die Grenze der Schwärmerei. Poeſie und Schwärmerei können unaufhörlich in einander übergehen; und die ſchwärmeriſche Poeſie iſt oft die ſchönſte. Aber wenn auch die neueſte Schwärmerei unter uns alle Sophismen aufbieten ſollte, um zu beweiſen, daß nur die ſchwärmeriſche Poeſie die wahre, und dieſe am Ende die Wahrheit ſelbſt ſey, ſo wird doch der ewige Unterſchied zwiſchen dem Dichten und dem Schwärmen, den der geſunde Verſtand nur in ſeiner kindlichen Einfalt verkannte, nicht aufgehoben werden. Wo der menſchliche Geiſt die freien Erzeugniſſe der Phantaſie mit Erkenntniſſen verwechſelt, deren

Merkmal Naturnothwendigkeit und Vernunftnothwendigkeit iſt, da fängt die Schwärmerei an. Aber die Schwärmerei kann auch ſo durchaus unpoetiſch werden, daß ſie alles äſthetiſche Gefühl ſogar vernichtet. Die ſchöne Dichtung, die keine Schwärmerei iſt, täuſcht den Dichter ſo wenig, als den Maler, der bei Sinnen iſt, die Figuren in ſeinem Gemälde für lebendige Weſen hält. Wo der Geiſt nur dichtet, aber nicht ſchwärmt, da iſt die reine Beſonnenheit ungetrübt, in der ſich das Wirkliche von dem Eingebildeten ſcheidet. Wie aber den Schwärmern beizukommen iſt, die ihren Kopf darauf geſetzt haben, das Eingebildete für das Wirkliche ſelbſt in einem höheren Sinne zu halten, kann die Poetik nicht lehren.

Von der Schwärmerei ſo verſchieden, als von der eigentlichen Dichtkunſt, iſt die Poeſie des Lebens, wie man jede äſthetiſche Veredelung des gemeinen

Lebensgenuſſes nennen kann, wenn ſie den Geſetzen der poetiſchen Anſchauung und Darſtellung folgt.

II. Die Geſetze der poetiſchen Anſchauung und Darſtellung ſind nichts anders, als die allgemeinen Geſetze des Schönen in ihrer beſonderen Anwendung auf die Formen der Dichtkunſt.

Genau genommen, iſt es ſchon Tautologie, wenn man von poetiſcher Schönheit ſpricht; denn das Poetiſche iſt das Schöne ſelbſt in den Formen der Dichtkunſt. Nennt man nun gar Alles poetiſch, was nur äſthetiſch iſt, das heißt, was äſthetiſch intereſſirt, ohne das äſthetiſche Bedürfniß nach den unveränderlichen Geſetzen des guten Geſchmacks zu befriedigen, ſo hebt die Idee einer vernünftigen Poetik ſich ſelbſt auf, und das abenteuerlichſte und widerſinnigſte Gaukelwerk der Phantaſie kann ſich für ein gelungenes Gedicht ausgeben, ſobald es nur ſchwärmeriſch und nicht ohne äſthetiſches Intereſſe iſt. Nur nach Vorausſetzung der allgemeinen Theorie des Schönen läßt ſich das Schöne in der Poeſie beurtheilen. Die Poetik appellirt alſo überall an die allgemeine Aeſthetik, und ſo lange dieſe noch ihre wiſſenſchaftliche Vollendung erwartet, iſt Alles, was bis dahin Poetik heißt, bloßes Fragment.

Wer keinen gebildeten Sinn für das Schöne überhaupt hat, wie kann de das Weſen der poetiſchen Schönhei empfinden? Er erwartet von der Poeſie, was ſie gerade für ihn Intereſſante hat. Da ſucht dann der Eine nu ſchwärmeriſche, der Andere verſtändige Jener unregelmäßige, dieſer regelmäßige Poeſie. Bald ſoll es die Wahrhei und Lebendigkeit des Ausdrucks, bal die poetiſche Form ſeyn, was den Wert eines Gedichts beſtimmt. Dem Eine iſt keine poetiſche Darſtellung klar genug während der Andere in myſtiſcher Betrachtung hinbrüten will, um etwas poetiſch zu finden. Wer ſich auf Witz verſteht, aber nicht auf Gefühl, ſchätzt die poetiſche Compoſition nach den glücklichen Einfällen. Der Sentimentaliſt will von jedem Gedichte, das ihn befriedigen ſoll, gerührt ſeyn. Und der Phantaſt findet Alles proſaiſch, was nicht ſeltſam, wunderlich und mit einem Worte phantaſtiſch iſt.

Die poetiſche Schönheit wird oft verwechſelt mit der *rhetoriſchen*. Aber jene verhält ſich zu dieſer nicht nur wie das Selbſtſtändige zu dem Subalternen, ſondern noch dazu wie das Vollkommene zu dem Nothdürftigen. Rhetoriſche Schönheit darf und kann keine vollkommene Schönheit ſeyn; denn in aller wahren Beredſamkeit iſt, wie ſchon oben bemerkt wurde, das äſthetiſche Intereſſe durchaus dem theoretiſchen und praktiſchen untergeordnet, alſo die Schönheit immer nur Nebenſache. Alle rhetoriſche Schönheit läßt ſich zurückführen auf Klarheit, Beſtimmtheit, Leichtigkeit, Schicklichkeit und Lebendigkeit des Ausdrucks. Zu dieſen weſentlichen Eigenſchaften der ſchönen Proſe geſellt ſich noch als freiwillige Zugabe der Numerus oder rhetoriſche Wohllaut. Aber was die rhetoriſche Schönheit vollendet, iſt nur negative Bedingung der poetiſchen. Wer die Verwechſelung der rhetoriſchen Schönheit mit der poetiſchen zur Gnüge kennen lernen will, der ſtudire die neuere franzöſiſche Poeſie. Da iſt Alles ſo klar, ſo beſtimmt, ſo leicht, ſo ſchicklich, ſo lebendig und ſo numerös, daß der negative Geſchmack nichts Vortrefflicheres dieſer Art wünſchen kann. Da ſcheint für poſitive Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes überflüſſig geſorgt zu ſeyn, wenn ſich intereſſante Gedanken zu verſtändigen Empfindungen und angenehmen Bildern geſellen. Aber was den Geiſt aus der gemeinen Welt, die in ihrer Art auch eine elegante Welt ſeyn kann, zur wahrhaft poetiſchen Anſchauung hinreißt, muß man, in der Regel, bei keinem neueren franzöſiſchen Poeten ſuchen. Der allgemeine Charakter der wahrhaft poetiſchen Anſchauung läßt ſich am deutlichſten durch den Gegenſatz der Naturpoeſie und der Idealpoeſie erläutern. Davon nachher.

Das Eigenthümlichſte der poetiſchen Schönheit iſt ihre *intellectuelle Univerſalität*. Das Reich der Poeſie umfaßt alles Denkbare. Von der äußerſten Höhe der Meditation ſteigt die Poeſie herab zu den einfachſten Naturlauten des Herzens. Jede Betrachtung, ſogar die rein logiſche und rein mathematiſche in ihrer mehr als logiſchen und mehr als mathematiſchen Tendenz kann eine poetiſche Form annehmen. Der Metaphyſiker wird ein Dichter, wenn er, wie Plato, ein Reich der Ideen äſthetiſch erſchafft. Der Naturforſcher wird ein Dichter, wenn er ſein eignes Lebensgefühl in die Natur überträgt, die Elemente, die ſich verbinden, einander lieben und küſſen läßt, und Sonnen und Planeten, organiſche Geſtalten und Cryſtalle, zwar nach phyſikaliſchen Geſetzen, aber doch ſo, als ob ein poetiſcher Geiſt in ihnen lebte, ſich bewegen und bilden läßt. Eben deßwegen iſt die Poeſie ſo oft als ſchöne Wiſſenſchaft bald mit den Wiſſenſchaften überhaupt widerſinnig verkettet worden, bald für bloße Einkleidung der theoretiſchen und praktiſchen Wahrheit angeſehen. Das Einbildungsſyſtem entſpann ſich vorzüglich in den mittleren Jahrhunderten. Es hat bis auf die neueſten Zeiten in der Poetik gewaltet, beſonders wenn die Poetiker zeigen wollten, wie nützlich die Poeſie ſey, da ſie nützliche Wahrheiten auf eine ſo angenehme Art vortragen könne.

Wie jedes ſchöne Kunſtwerk, ſo ſoll jedes Gedicht, das ganz ſeinen Namen verdient, keinen andern unmittelbaren Zweck haben, als, Befriedigung des äſthetiſchen Bedürfniſſes nach den Geſetzen des Natürlichen und Vernünftigen in einem wahrhaft menſchlichen Daſeyn. Das Gedicht, das am wenigſten lehrt, iſt dann zugleich oft dasjenige, aus dem man das Meiſte lernt. Wo das theoretiſche, oder das praktiſche, oder ſelbſt das religiöſe Intereſſe hervorſticht, da tritt die poetiſche Seite weit zurück. Da verfehlt auch die Poeſie das Verdienſt, das ſie ſich um die Entwickelung der wahren Humanität erwerben kann, um ſo weiter, je ängſtlicher ſie es beabſichtigt. In der Geſchichte der Poeſie einer Nation verdienen immer diejenigen Dichter beſonders ausgezeichnet zu werden, die, wie Göthe unter den Deutſchen, zur Behauptung der Reinheit des äſthetiſchen Intereſſe vorzüglich mitwirkten.

III. Könnte die Poeſie auch die Sprache, ohne die ſie nichts vermag, ganz dem äſthetiſchen Bedürfniſſe unterwerfen, ſo wäre ihre Gewalt faſt unendlich.

Der Dichter ſoll die Sprache beherrſchen, nicht ſie ihn. Aber er kann ſie nicht eher beherrſchen, als, bis ſie ſchon reich an Worten, und in einer ziemlich beſtimmten grammatikaliſchen Form, ſich ihm zum Gehorſam darbietet. Dann aber iſt ihr Geiſt vielleicht nicht der ſeinige, vielleicht überhaupt nicht poetiſch, und ihre weſentlichen Fehler ſind vielleicht unabänderlich. Wollte der Dichter ſie völlig umſchaffen, ſo müßte er ſie erſt zerſtören. Niemand verſtände ihn; und am Ende er ſich ſelbſt nicht. Es iſt alſo ein glückliches, aber auch zufälliges Loos des Dichters, der einer Sprache mächtig werden kann, wenn die Sprache ſchon für ihn dichtet, wie man es neulich genannt hat. Aber je cultivirter eine Sprache iſt, deſto weniger läßt ſich ihren verjährten Mängeln durch eine poetiſche Reform abhelfen. Die Griechen, deren Sprache von ſelbſt ſchon allen Bedürfniſſen der Poeſie entgegen kam, waren überdiß noch beſonders glücklich in der graduellen Ausbildung einer eigenen Dichterſprache, die im Zeitalter der ſtreitenden Dialekte entſtanden war, und ſich, ohne alle Anmaßung eines Reformators oder einer neuen Schule durch den poetiſchen Sinn der Nation zu der Höhe hinauf cultivirte, auf welcher Sophokles ſie fand. Wenn der Grieche dieſe Sprache nur hörte, wurde er ſogleich in eine poetiſche Welt verſetzt. Je beſtimmter alle proſaiſche Litteratur dem attiſchen Dialekt folgte, der nachher das allgemeine Geſellſchafts-Griechiſch für die elegante Welt im halben Europa und im weſtlichen Aſien wurde, deſto glänzender hob ſich, vorzüglich in Athen ſelbſt, die Dichterſprache durch ihre Unabhängigkeit vom Atticismus. So gut iſt es keiner neueren europäiſchen Nation geworden. Schon das Beiſpiel der lateiniſchen Poeſie wirkte nachtheilig auf die moderne; denn die Römer, ein unpoetiſches Volk, bildeten, als ſie die griechiſche Poeſie nachahmten, ihre Diction nach der Rednerſprache, die bei ihnen früher cultivirt war und den Geſchmack des verfeinerten Theils der Nation ſchon gefeſſelt hatte. Nur durch die maleriſche Präciſion, die der lateiniſchen Sprache auch in Proſe eigen iſt, konnten ſich Virgil und Horaz den griechiſchen Dichtern philologiſch nähern. Ovid benutzte dieſen Charakter ſeiner Sprache mit einer Leichtigkeit, hinter welcher die römiſche Gravität und mit ihr das Oratoriſche verſchwand, das durch die Poeſie Virgil's und Horaz'ens überall durchſcheint. Aber mit der goldenen Dichterſprache der Griechen, die ſich beſonders in zwei poetiſche Dialekte, den epiſchen und den dramatiſchen, getheilt hatte, konnte ſich die Diction keines lateiniſchen Dichters meſſen.

Unter den romaniſchen, d. h. aus verdorbenem Latein entſtandenen neueren Sprachen zeichnet ſich keine ſo auffallend durch den gänzlichen Mangel einer poetiſchen Tendenz aus, als die franzöſiſche. Die Franzoſen haben eigentlich gar keine Dichterſprache. Die wenigen grammatikaliſchen Licenzen, die in franzöſiſchen Verſen erlaubt ſind, können kaum unter die Kleinigkeiten in der Poeſie gerechnet werden. Ueberdieß verlangt der Charakter der franzöſiſchen Nation überall elegante Proſe, ſo daß franzöſiſche Dichter nicht einmal ahnden, wo es ihrer Sprache fehlt. Die Deutſchen hätten eine Dichterſprache bekommen können, wenn ſich im ſechzehnten Jahrhundert, da es noch Zeit war, die Poeſie von der Proſe in unſrer Litteratur gehörig geſchieden hätte. Aber jetzt, nachdem die größten unſrer Dichter längſt das Deutſch des achtzehnten Jahrhunderts zu dem Ihrigen gemacht und den Sinn der Nation für ſich gewonnen haben, in Verſen zur Sprache des ſechzehnten Jahrhunderts, oder gar noch weiter, zurückgehen, und aus Altem und Neuem ein neues Kauderwelſch bilden, das da poetiſch ſeyn ſoll, heißt ungefähr ſoviel, als, mit Hans Sachſens Schnabelſchuhen und dem dazu gehörigen Coſtum den verſchwundenen Charakter jener Zeit, da ſolche Schuh und ſolches Coſtum noch zum Ganzen der öffentlichen Denkart und Sitte gehörte, ohne dieſes Ganze zurückkünſteln wollen. Das burleske Mißverhältniß zwiſchen dem Zeitalter und einer ſolchen Sprache läßt ſich nicht aufheben, wäre auch der neue Hans Sachs vom Kopfe bis zu den Füßen in poetiſche Schwärmerei getaucht. Wir müſſen uns, wie die übrigen neueren Nationen, durch poetiſche Anſichten entſchädigen, aber nie erwarten, daß ein Individuum oder eine Schule uns mit einer neuen poetiſch ſeyn ſollenden Sprache beſchenken werde, die mehr, als ein Machwerk von Idiotismen, und hochſtens eine neue Schulſprache ſeyn könnte. Die wahre Sprache der Poeſie ſoll eine höhere Naturſprache, alſo freilich von der eleganten Converſationsſprache durchaus verſchieden, aber auch von ſelbſt und mit der Cultur der Nation entſtanden, nicht durch manierirende Grübelei erkünſtelt ſeyn. Nur ein eben ſo feiner, als glücklicher Reformatortact kann hier ohne Affectation nachhelfen. So half er durch Klopſtock, Voß und Schiller der deutſchen Sprache nach.

IV. Der Mangel einer eigenen Dichterſprache wird zum Theil erſetzt durch die ſogenannten poetiſchen Figuren.

Was man poetiſche Figur, oder in beſchränkteren Verhältniſſen auch wohl rhetoriſche Figur nennt, iſt geiſt- und ſinnreiche Entfernung vom gemeinen Ausdrucke durch Wendungen und Bilder, die das äſthetiſche Intereſſe erhöhen.

Wo aber das äſthetiſche Intereſſe durch Wendungen und Bilder erſt hervorgebracht werden ſoll, da entſteht der philologiſche Schimmer (faux brillant), der den gemeinen Sinn reizt, im Grunde aber weniger werth iſt, als die gemeinſte Hausmannsproſe. Eine ſpecielle Analyſe der mancherlei, größten Theils namenloſen Wendungen, die man als die erſte Claſſe der poetiſchen Figuren anſehen kann, iſt faſt nur von rhetoriſchem Nutzen. Denn wo ſie ſich in der Poeſie nicht von ſelbſt machen, und wo ihre Wirkung, um richtig empfunden zu werden, einer Erklärung bedarf, da herrſcht Künſtelei, nicht Kunſt. Dieß fühlten vermuthlich die Griechen, als ſie die geſammte Theorie dieſer Figuren, z. B. der Wiederhohlung, Frage, Correction u. ſ. w. in die Rhetorik verwieſen. Aber zwiſchen den Wendungen, wie man dieſe Claſſe von Figuren nennt, und den poetiſchen Bildern oder Tropen liegt die geiſtreiche und treffende Vergleichung, aus welcher dann bald eine Parallele wird, bald ein Gleichniß, und endlich eine Metapher oder ein poetiſches Bild im vorzüglichen Sinne. Aus der conſequenten Fortſetzung der Metapher wird eine Allegorie. Durch das Medium der Allegorie gehen die poetiſchen Figuren in die allgemein äſthetiſchen über.

Das längſt Bekannte über die poetiſche Bilderſprache ſoll hier nicht wiederhohlt werden. Ueber die Metonymie, Synekdoche und ähnliche Bilder geben ältere und neuere Styliſten hinreichende Auskunft. Aber die Metapher, das Schooßkind der redenden Phantaſie, ſucht noch immer im Gedränge zwiſchen Enthuſiaſten und kalten Geſchmackskritlern umſonſt ihre rechte Stelle. Kein europäiſches Volk, ſelbſt die Spanier nicht ausgenommen, hat eine ſolche Tendenz zur Schwelgerei in mehr als orientaliſchen Metaphern, wie die ſonſt ſo bedächtigen Deutſchen. So wie die Phlegmatiker, wenn ſie in Zorn gerathen, ſo kennt der Deutſche, wenn ſein poetiſcher Enthuſiasmus in Metaphern auflodert, gewöhnlich kein Maß und kein Ziel. Der unerſchöpflichſte und witzigſte unſrer neueren Metaphoriſten, Jean Paul Richter, hat in ſeiner Vorſchule das Vortrefflichſte über die verſchiedenen Arten von Metaphern, aber nicht über den Werth und die Grenzen der Metaphernſprache geſagt. Die poetiſche Metapher (denn es giebt auch eine proſaiſche, deren Analyſe nicht hierher gehört) entſpringt im Innerſten des Geiſtes aus dringendem Bedürfniſſe eines adäquaten Ausdrucks für Gedanken, deren poetiſcher Gehalt die Sprache überwiegt. Es war ein wunderlicher Einfall einiger Theoretiker, den Urſprung der Metaphern aus dem Bedürfniſſe der Verſinnlichung erklären zu wollen. Die ächte Metapher kann eben ſo gut das Sinnliche vergeiſtigen als das

Geiſtige verſinnlichen. Die vergeiſtigende Metapher iſt, der Regel nach, weit poetiſcher, als die verſinnlichende; denn jene beſeelt das Todte; die verſinnlichende Metapher aber kann doch den kalten Begriff, der ſie bildlich darſtellt, nicht nach Wunſche in eine klare Anſchauung verwandeln. Wenn der Pſalmendichter ſagt: „Die Himmel erzählen die Ehre des Herrn," glänzen alle Sterne wie vorher, aber in einem poetiſchen Lichte. Wenn wir aber von einem Philoſophen ſagen: „Sein Verſtand brach eine neue Bahn," geht aus der unpoetiſchen Metapher anſtatt der klaren Anſchauung, die wir ſuchen, nur eine ſchwankende Tendenz zur Anſchaulichkeit hervor. Denn wie ſoll man ſich einen Verſtand als Bahn brechend anſchaulich vorſtellen? Schiller laßt in ſeinem Hymnus an die Freude: „ihre Zauber wieder binden, was der Mode Schwerdt getheilt." Das Bild iſt vortrefflich, aber doch weit weniger poetiſch, als wenn er in demſelben Hymnus von der Freude ſagt, daß ſie „Blumen aus den Keimen lockt, Sonnen aus dem Firmamente.“ Die Blumen ſcheinen nur noch natürlicher zu blühen, die Sonnen noch natürlicher zu leuchten, wenn wir denken, daß ſie ſich freuen. Aber die Bande, mit denen der Zauber bindet, wie können die erſcheinen? Und der Rede als einer Perſon ein Schwerdt in die Hand geben, welche Zumuthung für die Phantaſie? Und ſo wirken die meiſten verſinnlichenden Metaphern nur wie aufblitzende Funken, die im Leuchten wieder erlöſchen. Die vergeiſtigende Metapher aber giebt ein beharrliches, in ruhiger Schönheit wachſendes Bild. Daraus erklärt ſich denn auch, warum die Griechen die verſinnlichende Metapher im Ganzen nicht liebten. Die Stelle der vergeiſtigenden Metapher vertrat ihnen größten Theils ihre Mythologie. Wie die vergeiſtigende Metapher bezaubert, wiſſen jetzt in Deutſchland vorzüglich die jungen Idealiſten; denn die Philoſophie ihres Meiſters iſt ja im Ganzen nur eine durchgeführte Metapher.

Aber der poetiſche Charakter der Metapher überhaupt wird durch den Gegenſatz der vergeiſtigenden und der verſinnlichenden bei weitem nicht erſchöpft. Eine Menge Metaphern, poetiſche und unpoetiſche, vergeiſtigen ihren Gegenſtand nicht, und verſinnlichen ihn nicht. Sie übertragen nur das Aehnliche zum Aehnlichen in eine andre Sphäre. Wer die Sonne zuerſt die goldene, und den Mond den ſilbernen nannte, wollte ſich gewiß die ſinnliche Erſcheinung der Sonne und des Mondes nicht noch mehr verſinnlichen; er drückte nur ein Reflexionsgefühl aus, durch das ihm die Sonne und der Mond in demſelben Verhältniſſe intereſſanter wurden, als ſie nun zum Theil etwas Anders, und doch noch Daſſelbe zu ſeyn ſcheinen. Darinn liegt überhaupt der allgemeine Reiz der Metapher, daß ſie, als die kühnſte aller Figuren der Rede, das ganze Reich menſchlicher Begriffe durchſtreifen, und jedem Begriffe nach dem Princip der Aehnlichkeit einen andern ſubſtituiren kann. Nun iſt aber am Ende jeder Begriff nur ein intellectueller Nothbehelf, in welchen der denkende Geiſt immer nur Einiges von dem Wahrgenommenen niederlegt. Durch die Metapher wird dieſe logiſche Selbſtbeſchränkung des Verſtandes aufgehoben, und eine unendliche Ausſicht in den Zuſammenhang der Dinge eröffnet. Das urſprüngliche Streben des Geiſtes nach neuen Begriffen hängt mit der Entziehung der Metaphern auf das genaueſte zuſammen. Deßwegen arbeitet der Witz durch die Metapher ſo oft dem kalten Verſtande vor; und eben deßwegen iſt faſt jede Metapher vortrefflich, die aus einer innigen Anſchauung entſpringt. Ob man übrigens die Metapher ein Product der Phantaſie, oder ein Product des Witzes nennen will, iſt gleichgültig, da der Witz überhaupt nichts anders iſt, als der durch Einbildungskraft zu überraſchenden Combinationen determinirte Verſtand. Aber der *kalte* Witz, der gewöhnlich allein Witz heißt, hat denn freilich ſeine Metaphern für ſich. Es giebt alſo Metaphern des Herzens; Metaphern der Sinnlichkeit; wiſſenſchaftliche Metaphern, u. ſ. w. Von der beſondern Richtung des Geiſtes in der Entſtehung der Metapher hängt ihr Charakter ab. Poetiſche Metaphern ſetzen alſo eine poetiſche Geiſtesrichtung voraus. Der ſchlimmſte Fehler aber, den eine übrigens gute, d. i. treffende Metapher haben kann, iſt der Schein des Affectirten. Wirklich affectirt iſt jede Metapher, die eine Bemühung, den Ausdruck zu intereſſiren, verräth. Aber am Scheine der Affectation krankt die Metaphernſprache auch da, wo ſie die anſpruchloſe Sprache des Herkommens ganz verſchlingt, und, wie ein unaufhörlich ſteigender Springbrunnen, in ſich ſelbſt zurückſprudelt. Da mag ſie einem ungewöhnlichen Geiſte für ſein individuelles Bedürfniß noch ſo natürlich ſeyn; der allgemeine Menſchenſinn ſträubt ſich gegen eine ſolche Aeußerung der Individualität, weil es immer als Ueberſpannung und folglich als Widernatürlichkeit erſcheint, wenn ein Menſch, der doch wie andre Menſchen ſprechen gelernt hat, kein Ding beim rechten Namen nennt. Auch iſt noch ſehr die Frage, ob ein bewundernswürdiges Uebermaß in wirklich ſchönen Metaphern, oder die Kunſt, in dem einfachſten Ausdrucke einen wahrhaft poetiſchen Sinn niederzulegen, auf eine reinere Energie des Genies hindeutet.

V. So verſchieden der äſthetiſche Charakter der Sprachen, eben ſo verſchieden iſt in jeder Sprache der äſthetiſche Werth gewiſſer Sylbenmaße und Reimformen.

Rhythmus oder ſchöner Sylbentact gehört zur Vollkommenheit einer Kunſt, deren ganze Kraft an Worten hängt, ſo weſentlich, als eine ſchöne Proportion zur äſthetiſchen Vollkommenheit des organiſchen Körpers. Aus dem natürlichen Streben nach poetiſcher Abründung der Rede entſteht von ſelbſt der regelmäßige Rhythmus oder Vers. Ein Gedicht in Verſen kündigt ſich ſchon durch ſeine metriſche Form als ein Kunſtwerk an, das keine Nachbildung des gemeinen Lebens ſeyn will; und wenn es ſich dennoch, z. B. als Lied, an die Sprache des gemeinen Lebens anſchließt, bedarf es faſt nothwendig des Verſes, um ſeine Beſtimmung zu behaupten. Es lag ganz in der Natur des griechiſchen Geiſtes, die Sylbenmaße mit der zarteſten Vorliebe für regelmäßige Schönheit auszubilden. Dadurch trennte ſich auffallend die Poeſie von der Proſe; und der Grieche, der ſonſt dem Auffallenden gar nicht gewogen war, bewies eben dadurch ſein wahres Gefühl für Poeſie, daß er der ſchönen Proſe eine durchaus andre Form anwies. Aber nur eine Sprache, die wie die griechiſche, in der Unterſcheidung langer und kurzer Sylben keinen Zweifel übrig läßt, iſt des wahren Verſes fähig. Ob dann mehr, oder weniger Conſonanten durch die Vocale rauſchen, iſt Nebenſache, ſobald der Rhythmus, nicht der Klang, geſchätzt werden ſoll. Iſt nun eine Sprache des ſchönen Versbaues in einem ſolchen Grade fähig, wie die griechiſche, und iſt eben dieſe Sprache ſo wohlklingend, wie es vermuthlich die griechiſche war, (denn vor der plattdeutſchen Ausſprache des Griechiſchen, die im nördlichen Deutſchland eingeführt iſt, würde ein Grieche vermuthlich die Ohren zuhalten), ſo fügt ſich der Wohlklang von ſelbſt unter die höheren Geſetze des Rhythmus, und das Streben nach einem beſondern Zuſammentreffen der Töne wird entbehrlich. Der Grieche vermied den Reim in ſeinen Verſen aus derſelben Urſache, warum er keine colorirten Statüen dulden konnte. Die lateiniſche Sprache war der griechiſchen in ihrer ganzen Organiſation ſo nahe verwandt, daß die Uebertragung der griechiſchen Sylbenmaße in die lateiniſche Poeſie wieder von ſelbſt erfolgte, ſo bald die Römer auf poetiſche Cultur zu achten anfingen.

Aber wie ganz anders organiſirt ſind faſt alle übrigen Sprachen der Erde! Selbſt die Barbaren, die noch von den alten Griechen Griechiſch lernten, ſcheinen ſich in die alte griechiſche Accentuation nicht haben finden zu können. Es läßt ſich kaum bezweifeln, daß ſtatt dieſer alten Accentuation in Conſtantinopel die neuere entſtand, die durch neue Accente auch ſchriftlich angezeigt werden mußte, bis endlich der ganze, tief herabgeſunkene Ueberreſt der griechiſchen Nation nach der neugriechiſchen, conſtantinopolitaniſch = barbariſchen Accentuation ſprach, und dem alten Rhythmus ſo durchaus verlernte, daß die neueren Griechen ſogar die alten Verſe als Proſe, das heißt, nach den neugriechiſchen Accenten, ganz gegen das Sylbenmaß leſen. Auf dieſelbe Art verlor ſich in Italien der lateiniſche Rhythmus. Es erhielt ſich zwar, als das neuere Italieniſch entſtand, noch ein ſchönes Andenken an den alten Sylbenfall in den mehrſylbigen Wörtern. Aber die metriſche Quantität der einſylbigen Wörter war in Italien, wie in Spanien, Portugall und Frankreich, für immer verloren. Da wurde der *Reim* Bedürfniß, wie er es den meiſten Nationen auch außer Europa geworden ſeyn ſoll. Das Echo des Sylbenklanges feſſelte das Ohr, und ſpannte und befriedigte durch das Ohr die Erwartung. Die ſchönen Töne und die Leichtigkeit des Reimens in den romaniſchen Sprachen veranlaßte ſogleich die künſtlichen Verſchränkungen der Reime. Nun entſtanden die metriſche Form des Sonetts, der Canzone, und endlich die reizende Octave (ottava rima), die für die romaniſche Poeſie ungefähr daſſelbe wurde, was für die griechiſche der Hexameter geweſen war. Nur in Frankreich ging ſeit dem ſechzehnten Jahrhundert ſelbſt der Sinn für wahre Verskunſt verloren. Aus der eleganten Welt- und Hof-Proſe, die alle poetiſchen Accente ausſtieß, zog ſich die völlige Auflöſung eines conſtanten Unterſchiedes langer und kurzer Sylben auch in die Poeſie der Franzoſen. Die franzöſiſchen Dichter begnügten ſich, die Sylben, die ſich nicht mehr meſſen ließen, abzuzählen; und ſelbſt die ſchönen Verſchränkungen der Reime wurden ihnen gleichgültig, weil eine rhetoriſche Declamation in Frankreich an die Stelle der poetiſchen trat. In der Harmonie der rhetoriſchen Declamation haben es die Franzoſen zum Bewundern weit gebracht. Da accentuiren ſie daſſelbe Wort bald ſo, bald anders, mit unbeſchreiblicher Feinheit. Aber was eigentlich ein Vers iſt, kann man einem Franzoſen kaum noch begreiflich machen.

Was man neuerlich, ſeitdem das Romaniſiren, beſonders das Hiſpaniſiren, die neueſte Mode in der deutſchen Poeſie geworden iſt, zur Expoſition der Schönheit des Reims vorgetragen hat, iſt nicht ohne Grund. Der Reim iſt mehr als Echo, wenn man ihn bis in die Tiefen des Bewußtſeyns verfolgt, wo der innere Sinn ſelbſt nach Gegenſätzen ſtrebt, die ſich in einander auflöſen. Auch der halbe Reim, oder die Aſſonanz, wie ihn die Spanier nennen, hat ſeinen äſthetiſchen Werth im Gegenſatze mit dem ganzen Reime, der in Spanien Conſonanz heißt. Aber dem Charakter einer Sprache, wie die deutſche, die faſt allen Wohllaut entbehrt, und nur auf den inneren Sinn durch einen eigenen, vom Werthe der Stammſylben abhängigen Rhythmus poetiſch wirket, iſt die Nachahmung der künſtlichen Reimformen der Italiener und Spanier durchaus entgegen. Unſre romaniſirenden Reimkünſtler ſtümpern in die deutſche Sprache eine Schönheit hinein, die ihr fremd iſt, und vernachläſſigen darüber die höhere, im Weſen dieſer Sprache gegründete Schönheit. Aber mit Klopſtock und Voß die griechiſchen Sylbenmaße im Geiſte der deutſchen Proſodie nachbilden, oder, wie Schiller, durch Wiederherſtellung des Reizes der Daktylen in unſrer Sprache den Rhythmus beleben, das iſt wahres Verdienſt am deutſchen Parnaſſe. Die künſtlicheren Sylbenmaße der Griechen, z. B. die pindariſche, nachbilden, iſt in einer Sprache, wie die deutſche, die ſich den griechiſchen Rhythmus nur unvollkommen aneignen kann, verlorne Mühe.

VI. Wenn man alle wahre Poeſie, ohne noch die Dichtungsarten zu unterſcheiden, in Naturpoeſie und Idealpoeſie eintheilt, läuft man am wenigſten Gefahr, die Idee der poetiſchen Vollkommenheit zu verfehlen.

Poetiſche Vollkommenheit iſt nichts anders als äſthetiſche Vollkommenheit nach den beſonderen Geſetzen der Dichtkunſt. Nun ſoll aber jede Kunſt vorzüglich dem Ziele nachſtreben, das entweder ſie allein, oder doch ſie unter allen Künſten vorzüglich erreichen kann. Die Poeſie entfernt ſich alſo von ihrer Beſtimmung in denſelben Verhältniſſen, wie ſie andere Künſte nachahmt, um eine gemeinſchaftliche Wirkung mit ihnen zu theilen. Der Dichter hört auf Dichter zu ſeyn, wenn er zu merklich den Sylbenmuſiker macht und durch melodiſche Verarbeitung des Wohllauts mehr dem Ohre ſchmeichelt, als der Seele. Denn das melodiſche Wort ſoll nur der Träger des Gedankens und der poetiſchen Anſchauung ſeyn. Welchem von zwei Gedichten der Preis zuzuerkennen, einem rauhen und ungebildeten, das wahrhaft poetiſche Gedanken in barbariſchen Verſen ausdrückt, oder einem meiſterhaft verſificirten, das in der ſchönſten Sprache nichts Poetiſches ſagt, ſollte alſo kaum gefragt werden.

Aber auch den Maler ſoll der Dichter in ſeiner Sphäre walten laſſen. Die Poeſie kann ſich der Malerei nicht anders nähern, als durch *Beſchreibungen*. Aber auch die vollkommenſte Beſchreibung eines äußeren Gegenſtandes kann kaum der Schattenumriß eines Gemäldes ſeyn, da Wörter nur das Allgemeine bezeichnen, das mehrere Gegenſtände mit einander gemein haben, aber nie das Individuelle, das nur unmittelbar wahrgenommen werden kann. Die beſte poetiſche Beſchreibung wird alſo diejenige ſeyn, die durch mehr oder weniger Worte die Einbildungskraft am beſtimmteſten reizt, ſich ſelbſt einen Gegenſtand zu erſchaffen, der dem beſchriebenen gleicht. Was Leſſing darüber in ſeinem Laokoon geſagt hat, können nur poetiſirende Pinsler anfechten. Sobald die Beſchreibung in der Poeſie herrſchen will, wird ſie ermüdend. Ihre ganze Beſtimmung iſt, die poetiſche Darſtellung zu beleben. Dieſe Darſtellung ſelbſt, ſie mag epiſch, oder dramatiſch, lyriſch, oder didaktiſch ſeyn, iſt mehr, als Beſchreibung. Sie ruft durch treffende Worte, in deren Reihe dann auch die Beſchreibung gehört, das Bewußtſeyn auf, eine Folge poetiſcher Vorſtellungen in ſich ſelbſt entſtehen zu laſſen, und ſo das unſichtbare Werk der Dichterphantaſie in der Empfindung nachzubilden.

Wie die Poeſie in der Zurückwirkung der Einbildungskraft äſthetiſch den Sinnen ſchmeicheln kann, bedarf keiner beſondern Erklärung. Aber wo dieſe **Sinnesſchmeichelei** als das Ziel der poetiſchen Darſtellung hervorblickt, da iſt der wahre Dichtergeiſt erloſchen. Wer wollte läugnen, daß ein Gedicht, das dieſes Ziel erreicht, in ſeiner Art etwas werth ſeyn kann? Aber es giebt eine höhere Vortrefflichkeit, die vorzugsweiſe die poetiſche heißen darf. Sie entſpringt unmittelbar aus dem eigenthümlichen Charakter der Poeſie. Denn die Poeſie unterſcheidet ſich von allen übrigen Künſten weſentlich durch ihre Kraft, ſo weit menſchliche Begriffe reichen, in das Innere der Natur und des Geiſtes einzudringen. Die Darſtellung der äußeren Welt und alles deſſen, was die Sinne reizt, iſt alſo für die Poeſie, die ihren eigenthümlichen Charakter behauptet, nur Mittel, das Unſichtbare und mehr als Sinnliche poetiſch zu erreichen. Dieſes Unſichtbare und mehr als Sinnliche iſt aber nicht etwa das Metaphyſiſche, das ſich aller Darſtellung entzieht; es iſt das Geiſtige in ſeiner empfindbaren Wirklichkeit, alſo überhaupt dasjenige, was urſprünglich in uns iſt, und was der denkend empfindende Geiſt auch unwillkührlich in die Natur hineinträgt. Wie viel Traum, oder philoſophiſche Wahrheit, wie viel Ernſt, oder Uebermuth in dieſer Darſtellung liege, ändert nichts am Weſen der poetiſchen Vollkommenheit. Ueberall aber geht das wahre Dichtergenie von einer *poetiſchen Weltanſicht* aus, die ſelbſt in den kleinſten Zügen, durch die ein Menſch, oder ein Naturgegenſtand intereſſant wird, die Aufgabe des menſchlichen Lebens in ihrem ganzen Umfange empfinden lehrt. Aber nur ſelten ſoll das Univerſelle der wahrhaft poetiſchen Reflexion didaktiſch und in Sentenzen und allgemeinen Betrachtungen zur Sprache kommen. Es ſoll als die Seele der poetiſchen Darſtellung in dieſe Darſtellung ſelbſt übergehen. Dieß iſt das große Geheimniß des poetiſchen Genies, das Einzelne hinzuſtellen als etwas Einzelnes und doch aus ihm das Gefühl des Allgemeinen reden zu laſſen, das den Menſchen ergreift, wenn er an das Ganze der Natur und des menſchlichen Lebens denkt. Auch das kleinſte vollkommen poetiſche Liedchen hat alſo, wie jedes vollkommene Gedicht, eine philoſophiſche Tendenz, die aber nur eine äſthetiſche zu ſeyn ſcheint und durchaus die Miene der Wiſſenſchaft vermeidet.

Dieſer allgemeine Charakter der wahren Poeſie erſcheint, wie das Schöne überhaupt, anders im Geiſt und Style der ſchlichten Natürlichkeit, anders im idealen Geiſt und Style. Die wahre Poeſie wird Naturpoeſie, wenn das dichteriſche Talent die Natur von ihrer äſthetiſchen Seite ergreift, wie ſie iſt, ohne etwas mehr in ſie hineinzulegen, als, was zum Weſen der Poeſie gehört. Die Idealpoeſie aber ſteigert den Typus der Natürlichkeit bis zu der Höhe, wo die Phantaſie im Gefühle des

Ueberirdiſchen ihre eigene Welt erſchafft, ohne jenen Typus zu zerſtören. Alles, was oben über den Unterſchied der ſchlicht natürlichen und der idealen Schönheit im Allgemeinen geſagt wurde, findet hier ſeine Anwendung. Die wahre Naturpoeſie iſt nicht mehr und nicht weniger poetiſch, als die wahre Idealpoeſie. Beide können ſich, wenn des Dichters Auge, nach Shakeſpear, „von der Erde zum Himmel, und vom Himmel zur Erde blickt,“ ſo in einander verlieren, daß ihre Entgegenſetzung als aufgehoben erſcheint; und daß ſie wenigſtens zum Theil als aufgehoben erſcheine, gehört zur Vollkommenheit eines jeden Gedichts, weil die Phantaſie, die ſich vom Idealen ganz zurückzieht, gemeine Einbildungskraft wird, und weil an die Stelle des Idealen das Phantaſtiſche tritt, ſobald die ſchlichte Natürlichkeit bis auf den letzten Zug verſchwindet. Aber der gemeine Nachahmer der Natur und der Phantaſie begegnen einander, ohne es ſelbſt zu wiſſen. Folge des gemeinen Naturalismus iſt dann in lyriſchen Werken, die Gedichte ſeyn ſollen, bald die unpoetiſche Empfindſamkeit, die nur Herzensgefühl und immer Herzensgefühl, gleichviel wie, in Verſen ausſpricht; bald die Beſchreibungspinſelei, die getreu nach der Natur abzeichnet, was vorkommt, ohne nach dem Unterſchiede zwiſchen äſthetiſcher und unäſthetiſcher Natürlichkeit zu fragen. In dramatiſchen Werken begnügt ſich der gemeine Naturalismus mit getreuer, bald rührender, bald lächerlicher Darſtellung des Lebens, wie es iſt, die Situation ſey trivial, oder intereſſant. Der Phantaſt, der die Natur nur als ein geringfügiges Subſtrat ſeiner freien Kunſt verarbeitet, wird in lyriſchen Werken ein myſtiſcher Schwätzer, und in dramatiſchen ein Gaukler, der Schatten und Arabesken vorbei ſpazieren läßt. Im Conflicte der Phantaſterei mit dem gemeinen Naturalismus erkennt man am merklichſten wo es Beiden fehlt.

Aber wer kann alle Uebergänge bezeichnen, durch die ſich der gemeine Naturalismus dem wirklich poetiſchen, und die Phantaſterei der wahren Idealität in glücklichen Stunden nähert? Eben ſo wenig laſſen ſich die Arten und Stufen der Scheinpoeſie ſummiren, die in einzelnen Zügen der wahren Poeſie gleicht. Einige beſondere Modificationen der Scheinpoeſie ſind indeſſen zu beliebt, um nicht eine Erwähnung im Vorbeigehen zu verdienen. Daher gehört die Stubenpoeſie, die durch Lectüre, ohne poetiſche Anſchauung der Natur, erzeugt iſt, und bald ſehr gelehrt auftritt, und auf ihre Gelehrſamkeit ſtolz thut, bald auch muthwillig ſeyn will, nämlich ſo, wie dieſer oder jener berühmte Autor. Dahin gehört ferner die witzelnde Poeſie, die jedes Thema ergreift, über das ſich etwas Artiges und Intereſſantes ſagen läßt; wenn es denn auch nichts weiter, als artig und intereſſant iſt. Dahin gehört auch die Toilettenpoeſie, deren großes Geſchaft iſt, einer ſchönen Dame in Verſen etwas Angenehmes zu ſagen. Dahin gehören endlich alle poetiſchen Complimente, die nichts weiter, als dieß, ſind.

II.

Die Dichtungsarten.

Eine ſyſtematiſche Ueberſicht der Dichtungsarten würde ſich ſelbſt widerſprechen, wenn die Dichterphantaſie, die keinem Syſteme folgt, nicht durch die unveränderlichen Geſetze der menſchlichen Geiſtesthätigkeit an gewiſſe Elementarformen der Poeſie gebunden wäre, die ſie nur in's Unendliche miſchen und modificiren, aber nicht zerſtören kann. Solcher Elementarformen der Poeſie giebt es nur vier: die lyriſche, die didaktiſche, die epiſche und die dramatiſche Form. Denn der Gegenſtand der poetiſchen Darſtellung iſt entweder die Natur des Dichters ſelbſt, oder es iſt die Natur außer ihm: Die Natur des Dichters ſelbſt ſtellt ſich entweder unmittelbar als Gefühl, oder mittelbar als poetiſch räſonnirende Vernunft dar. Was aber außer dem Dichter liegt, muß lebendiges Factum, alſo Handlung ſeyn, wenn es ein poetiſches Intereſſe für ſich behaupten will. Die bloße Beſchreibung der Naturgegenſtände verliert ſich in allen Dichtungsarten. Handlungen aber laſſen ſich nur entweder in der Form der Vergangenheit, oder in der Form der Gegenwart darſtellen. Poetiſche Viſionen der Zukunft ſind lyriſche Extaſen.

Nach dieſer vierfachen Abtheilung würden ſich alle möglichen Gedichte claſſificiren laſſen, wenn nicht bald durch Miſchung der poetiſchen Elementarformen, bald durch Modificationen derſelden in beſonderen Verhältniſſen eigne Gattungen entſtänden, die auch zuweilen nach jenen Modificationen und Verhältniſſen benannt werden, z. B. die Hirtenpoeſie. Gewiſſe Gedichte heißen Epiſteln, wenn ſie bald didaktiſch, bald lyriſch, und ſogar in halbe Proſe übergehend, an beſtimmte Perſonen gerichtet ſind. Zuweilen erſcheint die didaktiſche, zuweilen die lyriſche Poeſie nur als eine vereinzelte Reflexion, und heißt dann bald Epigramm, bald Madrigal. Oder man benennt gewiſſe Dichtungsarten gar nur nach den Sylbenmaßen und Reimformen, wie bei den Alten die Elegie, bei den Neuern das Sonett. Endlich läßt ſich das poetiſche Intereſſe mit dem proſaiſchen miſchen, ſo daß kein eigentliches Gedicht, und doch ein geiſtreiches Kunſtwerk entſteht, das bald mehr, bald weniger poetiſch iſt, z. B. eine äſopiſche Fabel, oder ein Roman.

Soll alſo eine Theorie der Dichtungsarten weder auf gutes Glück bloß hiſtoriſch zuſammenſtellen, was man bisher Dichtungsarten genannt hat, noch durch Claſſification nach zufälligen Merkmalen in die Rechte des Genies eingreifen, ſo muß man die Gedichte, die, größten Theils zufällig eigene Claſſentitel erhalten haben, zuerſt nach den vier Elementarformen der Poeſie zu ordnen ſuchen. Was dann ſeine beſondere Natur unter einem beſondern Titel behauptet, wird am beſten in einer Ergänzungsclaſſe nachgehohlt. So folgt die Theorie einem Princip, und entzweit ſich nicht mit dem Sprachgebrauch und der Geſchichte.

Erſte Claſſe.

Lyriſche Formen.

Das Weſen der lyriſchen Poeſie iſt die Darſtellung der poetiſchen Natur des Dichters ſelbſt, ſeiner freien Weltanſicht, und ſeines Gefühls. Von dieſer Poeſie kann man mit Recht ſagen, daß ſie im Keime ſo weit verbreitet iſt, als die menſchliche Natur. Denn wo wäre der Menſch, der nie in ſeinem Leben einen lyriſchen Augenblick gehabt hätte? Eben deßwegen erſcheint auch die lyriſche Poeſie als die natürlichſte; jede andre poetiſche Form ſpielt mehr oder weniger in den Ton der Lyra hinüber; und weil der Ausdruck des Subjectiven der lyriſchen Poeſie weſentlich iſt, ſo fordert ſie vorzüglich zum Geſange auf; denn der muſikaliſche Ausdruck übertrifft jeden andern an ſubjectiver Kraft. Das Bedürfniß des Geſanges veranlaßt dann wieder die lyriſchen Strophen.

Aber eben die allgemeine Natürlichkeit der lyriſchen Poeſie veranlaßt, daß man ſo leicht jede ſchöne Sprache des Gefühls für lyriſche Poeſie hält. Beſonders glaubt gewöhnlich der Jüngling, der in Verſen die Sprache des Herzens zu reden verſucht, daß es doch wohl Poeſie ſeyn müſſe, was er aus vollem Herzen ſingt. Kein Vorurtheil kann der lyriſchen Poeſie mehr ſchaden. Wenn die beſtimmte Welt-Anſicht, die dem Ausdrucke des Gefühls zum Grunde liegt, nicht ſchon an ſich poetiſch iſt, ſo bleibt jener Ausdruck, ſei er auch noch ſo wahr und ſtark, und noch ſo gut verſificirt, immer proſaiſch. Das Geheimniß der lyriſchen Poeſie iſt die mittelbare Objectivität eben der Darſtellung, in welcher unmittelbar nur der Dichter ſelbſt erſcheint. Ein lyriſches Gedicht, das mit Recht ſo heißt, öffnet uns eine neue Ausſicht in die Natur und in das poetiſche Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zur Welt. Die lyriſche Poeſie geht daher, ſo bald ſie ſich über die engſten Beſchränkungen des Augenblicks erweitert, von ſelbſt in die didaktiſche über; und je höher ſie ſich zur Region der Ode erhebt, deſto didaktiſcher wird ihr Flug. In jeder vollkommen lyriſchen Compoſition muß ein univerſeller Gedanke herrſchen, der aber als individuell erſcheint. Den Mangel eines ſolchen Gedankens können die ſchönſten Bilder und Beſchreibungen nicht vergüten. Aber ſobald der lyriſche Gedankenſchwung in ſtrenge Betrachtung übergeht, hebt er ſich ſelbſt auf. Die lyriſche Ordnung der Gedanken und Bilder iſt eben deßwegen eine logiſche Unordnung. Frei muß der lyriſche Strom der Gedanken und Gefühle bald brauſen, bald ſpiegelnd ſich ergießen. Auch der Schatten eines Syſtems muß im lyriſchen Gedichte verſchwinden, weil ſonſt das poetiſche Intereſſe ſogleich zum theoretiſchen wird. Aber Fragmente einer wahren Lebensphiloſophie dringen durch keine Art von Darſtellung ſo tief in das Innere der Seele, als durch die lyriſche.

Ein lyriſches Gedicht im populären Styl heißt ein Lied. Im Liede verläugnet der univerſelle Gedanke ganz und gar ſeinen philoſophiſchen Urſprung. Er erſcheint nur als der natürlichſte Ausdruck des Gefühls. Vorzügliche Simplicität ziemet dem Liede in allen ſeinen Zügen. Nichts, was Gelehrſamkeit heißt, oder auch nur auf Gelehrſamkeit deutet, ſollte in der Liederpoeſie zur Sprache kommen. So populär, wie die Gedanken, müſſen im ächten Liede auch Worte, Bilder und Beſchreibungen ſeyn. — Die Liederpoeſie verlangt deßwegen auch die leichteſten Sylbenmaße nach dem eigenthümlichen Charakter einer jeden Sprache. Unter den verſchiedenen Gattungen von Liedern verdienen die natürlichſten die erſte Stelle. Dieß ſind die Volkslieder im eigentlichen Sinne, und die ihnen ähnlichen Lieder in der Sprache des einfachen Naturgefühls, z. B. in der Manier von Bürger und Voß. Die epigrammatiſchen Lieder, z. B. in der Manier Hagedorn's, Leſſing's, und der meiſten franzöſiſchen Liederdichter, nähern ſich ſchon der eleganten Umgangsproſe. Eine andre Gattung von Liedern geht in die Ode über, z. B. Bürgers Lied an die Hoffnung. Dieſen kommen die Oden entgegen, die in das Lied übergehen, z. B. mehrere von Horaz.

Zu dem Liede verhält ſich die Ode, wie wahre Naturpoeſie zur wahren

Idealpoeſie überhaupt. Die Ode erhebt ſich über alle Formen des gemeinen Lebens. Was nur irgend von kunſtreicher und doch ungezwungener Verſification in einer Sprache möglich iſt, kann in das Sylbenmaß einer Ode aufgenommen werden. Eine Ode iſt durchaus kein populäres Gedicht. In ihr darf der herrſchende Gedanke ſeinen philoſophiſchen Urſprung auf das beſtimmteſte verrathen, wenn er anders das ſteife Kleid des Syllogismus völlig abſtreift. Je philoſophiſcher aber der Charakter einer Ode iſt, deſto weniger darf das Skelett eines Syſtems durchſcheinen. Kühne, in das Innerſte der Natur und des Geiſtes eingreifende Gedanken geben der Ode den höchſten lyriſchen Schwung, wenn dieſe Gedanken wie Anſchauungen ihre Wahrheit unmittelbar in ſich ſelbſt tragen. Gleichwohl wird die Ode durch Anſpielungen auf Kenntniſſe, deren Inbegriff Gelehrſamkeit heißt, keinesweges entſtellt. Beſonders ziemt der Ode die

Energie, damit ſie den Weg der gemeinen Umſtändlichkeit ganz verlaſſe. Deßwegen verfehlen die umſtändlichen, durch prächtige Phraſen das Gemeine erhebenden und in weitläuftig ausgeſponnenen Beſchreibungen langſam ſich fortwälzenden Oden einiger Italiener und Spanier faſt eben ſo ſehr, als die declamatoriſchen, von moraliſchen Sentenzen und Bildern ohne poetiſche Anſchauung ſtrotzenden Oden der Franzoſen, den wahren Odencharakter. Soll die Ode als Gelegenheitsgedicht ausgeführt werden, ſo muß der zufallige Stoff nur, wie z. B. in Pindars Preisgeſangen, in die höhere und univerſelle Dichtung hineingetragen werden. Lyriſche Werke, die im Odenſtyl eine Perſon oder ein beſonderes Factum beſingen, wie z. B. Cramers Ode auf Luther, und ſo manche andre Schein-Ode auf Den, und auf Die, ſind nur Lobreden oder Gelegenheitsreden in poetiſchem Coſtum. Die Litteratur aller Nationen ware vielleicht nicht ſo arm an Oden, die dieſen Namen verdienen, wenn man nicht überall zu dem Beſingen einzelner Perſonen und Begebenheiten die Form der Ode mißbrauchte. Bis jetzt ſind nur drei Gattungen von wahren Oden bekannt geworden, die Pindariſche, die Horaziſche, und die Klopſtockiſche. Die Pindariſche Ode ergießt ſich in der kühnſten Verbindung von Bildern, Sentenzen und Mythen, die wie Meteore vorüberſchießen und nur durch die innere Einheit der poetiſchen Anſchauung im üppigſten Rhythmus vereinigt ſind. Die Horaziſche Ode verbirgt die proſaiſche Tendenz, in der ſie ſich der praktiſchen Lebensphiloſophie nähert, durch eine ſolche Energie der Diction, eine ſo glückliche Behauptung der poetiſchen Geiſtesfreiheit, und einen ſolchen Reichthum an vortrefflichen Gedanken, daß man vergißt, wie viel mehr Antheil der kritiſche Verſtand an ihrer Bildung hat, als die ſchaffende Phantaſie. Die

Klopſtockiſche Ode vereinigt den höchſten lyriſchen Styl der moraliſchen und religiöſen Innigkeit mit der Horaziſchen Energie der Diction. Eine Abart der Horaziſchen Ode iſt die Ramleriſche, die den Mangel des philoſophiſchen Geiſtes und einer freieren Weltanſicht durch eine wirklich poetiſche Ausführung ziemlich proſaiſcher Gedanken, und durch den feinſten kritiſchen Takt in der Nachahmung der Horaziſchen Beſtimmtheit, und Leichtigkeit wenigſtens ſcheinbar erſetzt, und nur durch das pedantiſche Uebermaß von mythologiſcher Gelehrſamkeit ihrem eigenen Intereſſe ſchadet.

Weder Oden noch Lieder, ſind die *romantiſchen Geſänge*, die mit der provenzaliſchen Poeſie entſtanden, aus dieſer in die italieniſche, und aus der italieniſchen Poeſie wieder in die ſpaniſche und portugieſiſche übergingen. Dahin gehören vorzüglich, als die cultivirteſten, die Canzone und das lyriſche

Sonett. Die Canzone iſt nicht populär, wie das Lied, und auch nicht erhaben im Geiſt der Ode. Es fehlt ihr der Charakter der höheren Geiſtesfreiheit. Ihre poetiſche Sprache gleitet, wie in langen Wellenzügen, maleriſch und ſonor, aber ohne Energie hin. Eine weiche und üppige Wortfülle wurde ihr beſonders in Italien eigen. Petrarch's reizende Canzone können als Muſter dienen. Eine zufällige Ausſtattung der Canzone iſt die Anrede des Dichters an das Gedicht zum Beſchluſſe. Mit der Schwärmerei der romantiſchen Liebe harmonirt die Umſtändlichkeit der Canzone vortrefflich. Auch einige Trauer-Canzonen, die ſich der Elegie nähern, ſind von hohem Werthe.

Mit dem Worte Sonett bezeichnete man anfangs nur die bekannte kunſtreiche Reimform, in die man übrigens alle Arten von Poeſie, ſo gut es ſich einrichten ließ, zu übertragen verſuchte. Aber das lyriſche Sonett war immer das herrſchende. Es hemmt durch ſeine engeren Schranken den Ausbruch der Geſchwätzigkeit, zu der die Canzone verführt. Es verlangt, wenn es in ſeinem ganzen Umfange ſo leicht zu überſehen iſt, die höchſte Cultur der Sprache und des Styls. Da die vierzehn verſchränkten Reimzeilen des Sonetts in zwei Abtheilungen zerfallen, die durch innere Harmonie ein ſchönes Ganzes bilden, ſo muß der herrſchende Gedanke im Sonette ſich dieſer Form anſchmiegen, und auf eine Art ausgeführt ſeyn, die ſich der epigrammatiſchen nähert, aber mehr im Geiſte des weicheren griechiſchen, als des modernen ſchneidenden Epigramms. Ein vortreffliches Sonett iſt vielleicht das zarteſte Meiſterwerk der Dichtkunſt. Aber keine Art von poetiſchen Formen kann bequemer gemißbraucht werden, triviale Gedanken ungefähr ſo auszuſchmücken, wie man Kieſelſteine brillantirt. Auch Madrigale, Triolette und ähnliche Werkchen, deren Reiz auf der zarten Verſchmelzung eines poetiſchen Gedankens mit einer beſtimmten metriſchen Form beruht, ſind gewöhnlich lyriſche Gedichte.

Eine eigene Gattung von Gedichten, die zum Theil eigene Angelegenheiten des Dichters erzählen, zum Theil aber, und gewöhnlich faſt ganz, in die lyriſche Reihe gehören, ſind die Elegien. Sie entſtanden in Griechenland eben ſo zufällig, als die Sonette in der Provence. Die metriſche Form der Abwechſelung der Hexameter mit Pentametern iſt die einzige Urſache, warum man auch noch jetzt die Kriegslieder des Tyrtäus Elegien nennt. Aber man fühlte ſchon in Griechenland, daß ſich dieſe metriſche Form vorzüglich zum Ausdrucke der weichen Gefühle eignete. So entſtanden die Elegien der Wolluſt, und die Elegien der Trauer, die dann wieder mit den Elegien der ſchwärmeriſchen

Liebe zuſammen fielen. Eine Elegie in dieſem Sinne iſt ein poetiſches Situationsgemälde, in welchem entweder Wolluſt, oder edlere Zärtlichkeit, bald glückliche Schwärmerei, bald Sehnſucht und Trauer, mit einer intereſſanten Umſtändlichkeit die herrſchenden Empfindungen ſind. Elegien der Wolluſt in der Manier des Ovid und Properz finden ſich jetzt gewöhnlich unter andern Titeln. Den Deutſchen ſind ſie von neuem durch Göthe's glückliche Nachahmung des Properz bekannt geworden. Zu den Elegien der Trauer ſollte man aber nicht lyriſche Gedichte zählen, in denen ſich eine Leidenſchaft ohne den weichen Ton der Elegie ergießt, wie z. B. in Bürger's ſogenannter Elegie an Molly.

Unmittelbar an die Elegie ſchließt ſich die ſogenannte Heroide, auch eine von den Gattungen von Gedichten, in denen das Zufällige mit dem Weſentlichen ſo gemiſcht iſt, daß ſie beim erſten Anblicke in ein eignes Fach zu gehören ſcheinen. Mit der dramatiſchen Poeſie hat die Heroide nicht mehr gemein, als etwa ein lyriſches Gedicht in fremdem Namen. Von der poetiſchen Epiſtel, die man gewöhnlich ſo nennt, nämlich der didaktiſchen, unterſcheidet ſie ſich durchaus. An eine beſtimmte Perſon kann auch eine Ode, und ein Lied, und überhaupt jedes lyriſche Gedicht gerichtet ſeyn. Der poetiſche Charakter der Heroide iſt faſt ganz der Charakter der Elegie. Sprache und Styl ſind in beiden Gattungen einander völlig gleich. Nur fällt die Heroide faſt immer froſtig aus, weil es ſelten gelingt, fremde Empfindungen mit elegiſcher Umſtändlichkeit natürlich und intereſſant auszumalen. Deßwegen ſcheinen Dichter vom erſten Range ſich nicht einmal auf den Verſuch eingelaſſen zu haben. Pope's Heloiſe an Abeilard würde vermuthlich weniger gelungen ſeyn, wenn Pope, der ſonſt mehr Verſtand, als Gefühl, in Verſe brachte, ſich nicht zur guten Stunde fremdes Gefühl, in Ermangelung des eigenen, hatte vergegenwärtigen können.

Zweite Claſſe.

Didaktiſche Formen.

Die lyriſche Poeſie geht ſo natürlich in die didaktiſche über, daß manche der vortrefflichſten Gedichte unverkennbar zwiſchen beiden Claſſen in der Mitte ſchweben. Die meiſten Gedichte von Schiller gehören dahin. Aber in ihrem andern Extrem verliert ſich die didaktiſche Poeſie faſt ganz in die Proſe der Wiſſenſchaft und des Lebens.

Man würde die didaktiſche Poeſie von jeher weniger verkannt haben, wenn man ihr nicht die unpoetiſche Pflicht des Unterrichts auferlegt, und ſie eben dadurch theoretiſch vernichtet hatte. Aus dieſem Mißverſtändniſſe entſtand die ſeltſame Streitfrage, ob denn ein Lehrgedicht wirklich ein Gedicht ſey. Ueberdieß beſtimmte man den Begriff dieſer Poeſie viel zu enge, weil man faſt immer nur das eigentliche Lehrgedicht vor Augen hatte. Didaktiſch iſt die Poeſie überall, wo allgemeine Wahrheiten oder Grundſätze, als Grundſätze ausgeſprochen, die Baſis der poetiſchen Compoſition ſind. Bekanntlich läßt ſich aber auch ein leichtes Liedchen faſt ganz didaktiſch ausführen. Da redet aber nur das Gefühl die Sprache des Verſtandes. Und wenn die Baſis der Compoſition epiſch oder dramatiſch iſt, mag das Gedicht immerhin auch eine noch ſo ſcharf bezeichnete didaktiſche Tendenz haben, z. B. Leſſing's Nathan; es bleibt darum doch durchaus verſchieden von allen didaktiſchen Gedichten. Das eigenthümliche Gebiet der didaktiſchen Poeſie an der Grenze des Gebiets der lyriſchen fängt da an, wo die hervorſtechende Subjectivität des lyriſchen Ausdrucks und mit ihr die natürliche Tendenz zum Geſange, verſchwindet. Wenn dann aber die Poeſie nicht in ſchöne Proſe übergehen ſoll, muß erſtens die Gedankenreihe an ſich ſchon ein poetiſches Intereſſe haben, und zweitens die ſyſtematiſche Form eben ſo wenig durchblicken, als in einer lyriſchen Compoſition. Welches beſondere Gefühl ſich dann zu der Betrachtung geſelle, ändert nichts im Weſen des didaktiſchen Charakters.

In dieſe Claſſe von Gedichten gehört alſo auch die didaktiſche Satyre. Was man Satyre überhaupt nennt, iſt an ſich gar kein Gedicht; es iſt witziger Spott, der eben ſowohl proſaiſch, als poetiſch ausfallen, und ſich, wenn er poetiſch ausfällt, mit allen Formen der Dichtkunſt vereinigen kann. Es giebt ſatyriſche Lieder, ſatyriſche Sonette, ſatyriſche Erzahlungen, ſatyriſche Schauſpiele. Der poetiſche Geiſt der Satyre iſt nach denſelben Grundſätzen zu beurtheilen, die oben in der allgemeinen Theorie des Komiſchen erläutert wurden. Aber die didaktiſche Satyre, von welcher allein hier die Rede iſt, hat einen eigenen Charakter, durch den ſie ſich von allen übrigen ſatyriſchen Werken unterſcheidet. Sie hat, wie das eigentliche Lehrgedicht und wie alle didaktiſchen Gedichte, allgemeine Urtheile oder Grundſätze zur Baſis ihrer Compoſition. Dieſe Grundſätze führt ſie bald ſpielend, bald mit Strenge, aber nie mit einem Eifer aus, der die äſthetiſche Geiſtesfreiheit ſtört. Die ſtrenge Satyre geht weit leichter in bloße Proſe über, als die ſpielende, beſonders, wenn ſie anfängt, gute Sitten zu predigen. Aber auch die ſpielende Satyre, die mit horaziſcher Heiterkeit mehr das Ungereimte, als das Schändliche, unter Geſichtspunkte einer geſunden Lebensphiloſophie ſtellt, begnügt ſich gewöhnlich mit einer halbproſaiſchen Darſtellung. Denken läßt ſich ſehr gut ein didaktiſches Gedicht, das wahrhaft poetiſch und ſatyriſch den Widerſinn des Lebens verarbeitete; aber ein ſolches Gedicht giebt es noch nicht. Die vorzüglichſte Satyre von der didaktiſchen Art iſt bis jetzt die horaziſche geblieben, die ſich ſelbſt ſehr paßlich Sermon nennt. Sie liegt zwiſchen der Poeſie und der geiſtreichen Proſe in der Mitte, der Proſe aber näher, als der wahren Poeſie. Die ſtrenge und offne Indignationsſatyre Juvenals und die noch ſtrengere und ſich in die Tiefen des Gemüths eingrabende Indignationsſatyre des Perſius hat mehr moraliſchen, als poetiſchen Werth. Die ſatyriſchen Werke unſers Rabener gehören faſt ganz in das Fach der geiſtreichen Proſe. Auch Swift, vielleicht der größte aller Satyriker, war weit mehr Dichter.

Leicht nimmt die didaktiſche Satyre auch die zufällige Form eines Sendſchreibens an. Dann heißt ſie Epiſtel. Der einzige Unterſchied zwiſchen den Satyren oder Sermonen und den Epiſteln des Horaz iſt die zufällige Individualiſirung der didaktiſchen Form in der Anwendung der allgemeinen Wahrheiten auf Verhältniſſe einer ausgewählten Perſon. Die didaktiſche Epiſtel ohne Satyre verändert eben ſo wenig, als die ſatyriſche Epiſtel, ihre didaktiſche Natur durch die individuelle Adreſſe. Dieſe Adreſſe dient bloß, durch den beſtimmten Fall der Anwendung, jene allgemeine Wahrheiten noch deutlicher hervorzuheben. Es liegt alſo auch gar nicht weſentlich in der Natur der didaktiſchen Epiſtel, wie weit ſie ſich dem Styl des gemeinen Lebens und der Proſe nähern, oder in lyriſche Gattungen übergehen darf.

Vortreffliche didaktiſche Gedichte, die noch keinen beſondern Gattungsnamen haben, finden ſich unter Wielands Werken. Das höchſte Ziel der didaktiſchen Poeſie bleibt aber das eigentliche, ſo oft verkannte Lehrgedicht. Ein Lehrgedicht entſteht, wenn ein wahrhaft poetiſcher Geiſt das Ganze einer Kunſt, oder Wiſſenſchaft, oder aller Künſte und Wiſſenſchaften, oder des menſchlichen Daſeyns überhaupt, oder einer beſondern Sphäre des Lebens, äſthetiſch, alſo nicht theoretiſch, überſchauet, und den äſthetiſchen Theil deſſelben in die Form der didaktiſchen Poeſie herüber zieht. Die Abſicht des Dichters iſt dann durchaus nicht, eigentlich zu unterrichten, am wenigſten, ein Thema abhandlungsmäßig zu erſchöpfen. Das ernſthafte Lehrgedicht wird ſchon durch den bloßen Schein einer Abhandlung entſtellt. Pope's Verſuch über den Menſchen entfernt ſich weit von der wahren Idee des Lehrgedichts durch den ſyſtematiſchen Zuſchnitt, und nähert ſich ihr nur durch die glückliche Auswahl der

Gedanken, die wirklich ein poetiſches Intereſſe haben. Aber Ovid's Kunſt zu lieben wird als komiſches Lehrgedicht noch komiſcher durch die ſyſtematiſche Ordnung. Virgil's Gedicht vom Landbau übertrifft ſchon durch ſeine unſyſtematiſche und wahrhaft poetiſche Compoſition faſt alle übrigen ernſthaften Lehrgedichte. Beſchreibungen und Digreſſionen aller Art müſſen den Styl der Abhandlung aus dem Lehrgedichte ſo weit verſcheuchen, daß durch die raſonnirenden und unmittelbar belehrenden Partieen nur ein poetiſches Gemälde in didaktiſcher Form ausgeführt erſcheine. Welchen theoretiſchen oder praktiſchen Nutzen dieſes Gemälde haben kann, kommt bei der äſthetiſchen Schätzung deſſelben nicht in Betracht. Hätte Lucrez, als er den unpoetiſchen Gedanken faßte, die geſammte Philoſophie Epikur's poetiſch zu lehren, das Gefühl zu Rathe gezogen, das ihn bei der Ausführung einzelner Theile ſeines Werks leitete, ſo würde ſein Lehrgedicht das vollkommenſte ſeyn. Ein didaktiſches Werk wie der höchſt elegante Landmann des Abbé Delille kann ſehr viel Reize des Ausdrucks und der Diction haben, ohne darum ein Gedicht zu ſeyn. Der engliſche Maler Dyer verſtand ſich beſſer auf didaktiſche Poeſie, als er mit treuherziger Begeiſterung die Schafzucht und die Verarbeitung der Wolle zum Gegenſtande eines Gedichts wählte, das die Induſtrie meiſterhaft von der poetiſchen Seite darſtellt, die man ſonſt nicht leicht gewahr wird.

Dritte Claſſe.

Epiſche Formen.

Der allgemeine Begriff der epiſchen Poeſie umfaßt alle erzählenden Gedichte, das heißt, alle Gedichte, deren Compoſition auf einer erzählenden Baſis ruht. Durch eingewebte Erzählung kann jede Art von Poeſie in die epiſche hinüberſpielen. Mehrere Gattungen erzählender Gedichte haben Claſſentitel bekommen, zum Theil nach den zufälligen Umſtänden, unter denen ſie entſtanden. Viele begreift man unter der unbeſtimmten Rubrik der poetiſchen Erzählung überhaupt. Andre rechnet man zu den Hirtengedichten, weil ſie den eigenthümlichen Geſetzen der Hirtenpoeſie folgen.

Keine Regel kann dem Genie eine beſtimmte Grenze der Mannigfaltigkeit poetiſcher Erzählungsarten verzeichnen. Aber von jeder Erzählung, die poetiſch heißen ſoll, verlangen wir, daß ſie ſchon im Keime poetiſch, alſo mehr als geſchmückte Darſtellung einer unpoetiſchen Begebenheit, ſey. Auch nicht jede wunderbare Begebenheit iſt poetiſch. Fratzenhafte Wunder poetiſch einkleiden, oder Wunder ohne Sinn auf eine ähnliche Weiſe ausſchmücken, kann eine ganz anmuthige Unterhaltung gewähren; aber den Namen Poeſie verdient es nicht. An den Wundern ohne Sinn erkennt man das bloße Mährchen. Dadurch unterſcheidet ſich das bloße Mährchen von der poetiſchen Erzählung, daß jenes ein unterhaltendes

Spiel mit Wundern treibt, die nur als Wunder intereſſiren. Die poetiſche Erzählung geht von einer beſtimmten Situation aus, die uns in das Innere der Seele blicken läßt, wo die wahre Heimath der Poeſie iſt. Aus einer ſolchen, im poetiſchen Lichte erſcheinenden Situation entwickelt ſie eine Folge von Begebenheiten, die in ihrer Art ein Ganzes bilden; und in dieſem Ganzen ſpiegelt ſich von irgend einer intereſſanten Seite die menſchliche Natur. Zwiſchen der poetiſchen Erzählung und dem bloßen Mährchen läßt ſich alſo keine ſcharfe Linie ziehen. Die orientaliſchen Feenmärchen ſind oft reich an den ſchönſten poetiſchen Situationen. Bürger's Lenore iſt eine unübertreffliche Poetiſirung eines Ammenmährchen. Uebrigens mag ein Mährchen, wenn es nur nicht gar zu bedeutungslos iſt, leicht mehr Poetiſches haben, als die ſogenannte hiſtoriſche Poeſie, welche Begebenheiten aus der wahren Geſchichte mit hiſtoriſcher Treue in einer poetiſchen Sprache verträgt und ſich erdichtete Zuſätze nur als Schmuck erlaubt, z. B. das Gedicht des Silius Italicus vom puniſchen Kriege, und die Araucane des Spaniers Ercilla. Ein Gedicht ohne Erfindung hebt ſich ſelbſt auf; und bloße Einkleidung iſt nur ein Schatten der wahren Erfindung. Die poetiſchen Stellen, die ein Werk dieſer Art enthalten kann, ſind auch im hiſtoriſchen Zuſammenhange mit dem Ganzen nur poetiſche Fragmente.

Das Schwanken der Erzählung zwiſchen der Poeſie und der Proſe fällt beſonders auf, wo intereſſante Begebenheiten aus der Sphäre des gemeinen Lebens in eine Art von Anekdotenſtyl verſificirt, oder gar ohne Verſification, aber doch mit einer poetiſchen Tendenz, erzählt werden. Jede intereſſante Anekdote läßt ſich poetiſch coloriren. Wird ſie aber dadurch zur poetiſchen Erzählung? Sie wird es mehr, oder weniger, je nachdem es dem Erzähler gelingt, durch das Ausmalen der Situation das proſaiſche Intereſſe in ein poetiſches zu verwandeln. In der naiven Manier Jean Lafontaine's erzählt, nähert ſich die muthwillige Anekdote der komiſchen Poeſie ungefähr eben ſo ſehr, als die komiſche Novelle in der Manier eines Straparola zur gemeinen Anekdote herabſinkt. Wer die unvergleichbar vorzüglicheren Novellen des Boccaz, Gedichte im eigentlichen Sinne nennen will, muß auch jeden guten Erzähler, der Stadtgeſchichtchen anmuthig und geiſtreich vorzutragen weiß, für einen Dichter erklären. Die Italiener unterſcheiden zwiſchen einem Gedicht und einer Novelle. Die Franzoſen aber haben durch ihre Contes den Unterſchied zwiſchen Poeſie und Proſe völlig verwirrt. Denn was ſie unter dieſem Titel zuſammenfaſſen, iſt erſtens die wirklich poetiſche Erzählung von kleinerem Umfange, dann das orientaliſche Mährchen, dann jede Erzählung erdichteter Vorfälle, und am Ende jede verſificirte Anecdote. Wer kann nun ſagen, was denn eigentlich ein Conte iſt? Auch der Roman, den man neuerlich zu den Dichtungsarten hat zählen wollen, ſchwankt zwiſchen der Poeſie und der Proſe. Die Theorie des Romans macht ſchicklicher den Beſchluß der Poetik.

Das Eigenthümliche ganz verſchiedener und doch in ihrer Art poetiſch erfundener und ausgeführter Erzählungen ſchließt ſich zuweilen ſo enge an gewiſſe zufällige Formen des Erzählungsſtyls, an daß man von dieſen zufälligen Formen ausgehen muß, um den Geiſt eines ſolchen Gedichts im Ganzen zu faſſen. Sehr ſchwer zu behaupten iſt eine poetiſche Miſchung der Denkart und des Styls heterogener Zeitalter und Nationen in einer Erzählung, z. B. in einer Wielandiſchen, die nach moderner

Weiſe griechiſche Sitten und Charaktere umformt. Aber verwerflich iſt dieſe Miſchung nicht, ſobald ſie gelingt, denn den Dichter beſchränkt keine hiſtoriſche Natürlichkeit. Das pſychologiſche Intereſſe läßt ſich dann, wie gerade in der Wielandiſchen Erzählung, auf eine eigene Art mit dem poetiſchen vereinigen. Ein weſentlicher Fehler der Compoſition iſt es aber immer, wenn dem Mangel einer wirklichen Einheit der verbundenen Begebenheiten, wie z. B. in Ovid's Metamorphoſen durch künſtliche Einſchiebſel ſcheinbar abgeholfen wird.

Unter den erzählenden Gedichten, die ſich durch einen zufälligen Gattungscharakter auszeichnen, ſind keine merkwürdiger, als die Romanzen und Balladen. Als Bürger ſeine Balladen lyriſch = epiſche Gedichte überſchrieb, führte ihn das Sylbenmaß irre. Denn auch in der lyriſchen Poeſie iſt die Abtheilung in Strophen und Stanzen nur eine zufällige Schönheit; und eine poetiſche Erzählung in Hexametern oder Jamben kann ſich der lyriſchen Poeſie eben ſo leicht nähern, als eine Erzählung in Strophen und Stanzen unlyriſch werden kann. Der eigentliche Charakter der ächten Romanze oder Ballade beruht auf dem altväterlich-treuherzigen Styl im Geiſte der romantiſchen Ritterzeit. Wo dieſer Charakter fehlt, da mag ein erzählendes Gedicht in lyriſchen Strophen noch ſo vortrefflich ſeyn, es iſt darum doch noch keine Romanze oder Ballade. Die älteſten und die meiſten Romanzen der Spanier haben keine Strophen. Aber nach dem Muſter der alten engliſchen Balladen hat man die lyriſche Strophe für etwas dieſer Dichtungsart Weſentliches angeſehen. Den reinen Balladenton hat unter den neueren Dichtern, außer einigen Engländern, keiner ſo meiſterhaft, wie Bürger, getroffen, und keiner ohne Ausnahme hat die Ballade, ihrer eigenthümlichen Natur unbeſchadet, zu einer ſolchen Höhe der claſſiſchen Cultur geſteigert.

Der Charakter der eigentlichen Epopée oder des Heldengedichts ſchließt ſo Vieles in ſich, daß hier nur Einiges von dem Weſentlichen ausgehoben werden kann. Das Geſetz des Epos, das vorzugsweiſe ſo heißt, iſt das Ideal der erzählenden Kunſt; ein poetiſches Non plus ultra. Wo das wahre Epos anfängt, da verſchwindet Alles, was den menſchlichen Geiſt in proſaiſche Beſchränkungen einengt. Die epiſche Sprache mag, wie in der homeriſchen Poeſie, immerhin die einfachſte Naturſprache ſeyn; nur bürgerlich muß ſie nicht werden. Die wahrhaft epiſche Compoſition iſt weltumfaſſend. Sie knüpft das Irdiſche an das Ueberirdiſche, das Sichtbare an das Unſichtbare, und aus allen ihren Theilen ſpricht das Wunder der ewigen Ordnung. Ein erzählendes Gedicht ohne Wunder und ohne Erhebung des Geiſtes zum Uebernatürlichen iſt, auch wenn es in ſeiner Art ſo viele Schönheit vereinigt, wie z. B. Glover's Leonidas, kein epiſches Gedicht. Das wahre Epos verlangt eine große, das Schickſal der Menſchheit, oder einer ganzen Nation entſcheidende, und ſchon dadurch an die unſichtbare Leitung, die wir Schickſal überhaupt nennen, auffallend erinnernde Begebenheit. Dieß iſt die Größe des epiſchen Gedankens. Eine Erzählung, die, wie Fenelon's Telemach, nur die wunderbare Geſchichte eines Individuums enthält, kann ſchon deßwegen nicht für eine Epopöe gelten, auch wenn ihr nicht, wie im Telemach, die epiſche Form nur Einkleidung moraliſcher und politiſcher Wahrheiten ſeyn ſollte. Die homeriſche Odyſſee iſt ein erzählendes Gedicht, das ſich dem Epos in mehreren Zügen nähert, aber noch lange keine Epopöe. Zur Ausführung des epiſchen Gedankens gehört ein ſolcher Reichthum der Compoſition, daß alles Weſentliche des menſchlichen Lebens in ihr zuſammengedrangt erſcheint. Die epiſche Wirkung dieſes Reichthums wird nicht wenig verſtärkt, wenn eine kaum überſehbare Menge von Begebenheiten ſich in einem kurzem Zeitraum ereignen, wie z. B. die ganze Handlung der Ilias in acht Tagen. Die Epopee im vorzüglichen Sinne darf alſo auch nicht arm an intereſſanten Charakteren ſeyn, weil ſonſt nicht wohl alles Weſentliche des menſchlichen Lebens in ihr erſcheinen kann. Unter dieſen Charakteren muß einer, nicht durch moraliſche, ſondern durch epiſche Größe, die das Intereſſe der Handlung vorzüglich auf ſich hinzieht, über die andern hervorragen, damit die Compoſition lebendige Einheit gewinne. Wenn aber die Handlung in die neueren Zeiten fallt, die uns im Lichte der proſaiſchen Gegenwart erſcheinen, ſo fehlt es dem Gedichte an der epiſchen Magie, die dann durch keine Kunſt der Darſtellung erſetzt werden kann. Der epiſche Styl unterſcheidet ſich von dem lyriſchen vorzüglich durch die höchſte objective Klarheit, weil durch das Epos unmittelbar nicht Empfindungen ausgedrückt, ſondern Begebenheiten dargeſtellt werden ſollen, alſo das interreſſante Helldunkel eines lyriſchen Seelenzuſtandes aufgehoben wird, damit der aufmerkende Geiſt zur objectiven Anſchauung in den klarſten Umriſſen beſtimmt werde. Auch die lyriſche Metapherſprache ziemt, aus denſelben Gründen dem Epos nicht, weil die Metapher gewöhnlich mehr den Ausdruck der Empfindungen verſtärkt, als die objective Klarheit erhöht.

Das einzige Muſter des wahren Epos für alle Zeitalter und Völker iſt bis jetzt noch das homeriſche. Alle übrigen älteren und neueren Epopöen haben, wenn man ſie als eigentliche

Epopöen muſtert, weſentliche Fehler, die aber freilich zum Theil durch ſo viel Schönheiten vergütet werden, daß Virgil, Arioſt, Taſſo, Camoens, Milton, Klopſtock und Wieland wegen ihres Lorbers nichts zu beſorgen haben. Der Gegenſtand des antiken und des romantiſchen Epos wird leicht zu einer witzelnden Antitheſe. Das Epos der Meſſiade iſt weder antik, noch romantiſch; und es deßwegen verwerfen, hieße, einer Schulgrille die Natur und die Rechte des Genies aufopfern. Schon Taſſo's Jeruſalem liegt zwiſchen dem Antiken und dem Romantiſchen; denn Geiſt, Handlung und Charaktere in dieſem Gedichte ſind romantiſch; die Compoſition aber iſt homeriſch. Dann erſt darf man Gegenſätze, die an einer Menge zufälligen Nebenbeſtimmungen hangen, kritiſch anwenden, wenn das höhere Princip berichtigt iſt, von dem dieſe Gegenſätze ſelbſt ausgehen. Was iſt epiſche Vollkommenheit überhaupt? Erſt nach der Beantwortung dieſer Frage kommt die Reihe an das Unterſcheidende des antiken und des romantiſchen Epos. Nach der Grundbeſtimmung des wahren Epos überhaupt hebt ſelbſt eine arioſtiſche Compoſition, die Alles übertrifft, was die Phantaſie in dieſer Art Bewundernswürdiges hervorgebracht hat, den Mangel einer wahrhaft epiſchen Handlung nicht auf. Noch weniger epiſch iſt die Handlung in den Wielandiſchen Gedichten, ſo groß auch übrigens ihr poetiſcher Werth ſeyn mag. Virgil's Aeneis ruht, dem Plane nach, auf einem epiſchen Gedanken; aber die Ausführung dieſes Plans führt weit von der epiſchen Einheit ab; denn die ganze Geſchichte der Zerſtörung von Troja, und die poetiſche Reiſebeſchreibung, die das dritte Buch einnimmt, tragen zur Gründung des neuen Reichs in Italien nichts bei. In Taſſo's Jeruſalem iſt die Steigerung des epiſchen Intereſſe verfehlt. Noch auffallender iſt dieſer Fehler in Klopſtock's Meſſiade, die überdieß durch das beſtändige Einerlei der metaphyſiſchen Exaltation ermüdet. Milton's verlornes Paradies hat gar eine verkehrte Einheit; denn eine epiſche Verherrlichung Satan's ſollte es doch nicht ſeyn. Aber kann denn nicht ein erzählendes Gedicht, das ſich nur mehr oder weniger der eigentlichen Epopöe nähert, ein vortreffliches Werk in ſeiner Art ſeyn? Hätte man nicht den Claſſenbegriff des Epos mißdeutet, um allen erzählenden Gedichten von größerem Umfange den Titel Epopöe zu ertheilen, ſo würde man den wahren Charakter jener Gedichte ſelbſt weniger verfehlt haben. So verfehlt man ganz den Charakter der Luſiade des Camoens, wenn man dieſem herrlichen, noch bei weitem nicht genug gekannten Gemälde des portugieſiſchen Nationalruhms den Vaſco da Gama zum Helden giebt, und wenn man die Compoſition dieſes Gedichts nicht ganz anders, als nach den

Geſetzen des homeriſchen oder eigentlichen Epos, beurtheilt.

Einzig und weit entfernt von allen epiſchen Dichtern ſteht Dante. Die göttliche Comoedie, in dem Sinne, wie Dante's großes Werk ſo heißt, müßte eine eigene Rubrik unter den Dichtungsarten werden, wenn es mehr ſolcher Gedichte geben könnte. Nur in Ermangelung einer eigenen Rubrik ſtellt man dieſe poetiſch-ideale Reiſebeſchreibung wegen ihrer innern heroiſchen Größe und wegen ihrer epiſchen Züge in die epiſche Claſſe. Der Gedanke Dante's, in einer poetiſchen Reiſe durch das chriſtliche Univerſum das ewige Schickſal zu umfaſſen und die Erde, ſo weit er ſie kannte, in die Hölle, das Fegfeuer und den Himmel zu verlegen, iſt mehr als epiſch.

Noch unrichtiger, wo möglich, nennt man alle komiſchen Erzählungen von größerem Umfange, beſonders wenn ſie mit einiger ſo genannten Maſchinerie ausgeführt ſind, ja ſogar artige Poſſen in der epiſchen Manier, z. B. die alte Batrachomyomachie, komiſche Epopöen. Eine komiſche Epopée, die ganz dieſen Namen verdient, wird noch erwartet. In ihr muß das Ideal der erzählenden Kunſt ſich umkehren, ſo, daß das höchſte epiſche Intereſſe ſich in den höchſten Effect des Lächerlichen auflöſet. Ein ſolches Gedicht wird dann eben ſo weltumfaſſend ſeyn, als die ernſthafte Epopée. Nur ein einziges Werk, freilich von empörender Natur, Voltaire's Pucelle, iſt bis jetzt der wahren Idee des komiſchen Epos nahe gekommen. Die übrigen komiſchen Erzählungen, die man gewöhnlich Epopeen nennt, müſſen mit einem andern Maßſtabe gemeſſen werden.

Vierte Claſſe.

Dramatiſche Formen.

Die Vereinigung der Poetik mit der Theorie der Schauſpielkunſt in einer Dramaturgie hat der Theorie der Schauſpielkunſt genützt, aber der Poetik ſehr geſchadet. Man iſt ſo verwöhnt, bei dem Worte dramatiſches Gedicht ſogleich an ein Schauſpiel zu denken, das man ganz vergeſſen zu haben ſcheint, wie verſchieden der poetiſche Effect von dem theatraliſchen iſt, wenn gleich beide in einem vollkommenen Schauſpiele zuſammenfallen. Und doch iſt bekannt, daß manche, mit wahrhaft dramatiſchem Dichterſinn erfundene und ausgeführte Scene auf dem Theater wenig bedeutet, während eine andere, poetiſch unbedeutende Scene durch theatraliſchen Effect unübertrefflich wird.

Ein dramatiſches Gedicht iſt nicht nothwendig ein Schauſpiel, und es kann einen hohen poetiſchen Werth haben, ohne jemals auf dem Theater Glück machen zu können. Dramatiſch im weiteſten Sinne iſt die poetiſche Compoſition, ſobald eine Handlung als gegenwärtig ſich ereignend dargeſtellt wird. Eine poetiſche Handlung iſt aber keine äußere Begebenheit. Das Handeln geht von innen aus. Die dramatiſche Poeſie ruht auf Handlung der Seele. Wo gleichwohl nur geſprochen, nicht gehandelt wird, alſo, wo die Worte nicht durch Entſchlüſſe zur That werden, da iſt auch das intereſſanteſte Gedicht nicht dramatiſch. Das poetiſche Geſpräch kann lyriſch, oder didaktiſch ſeyn. Lucian's und Wieland's didaktiſch-ſatyriſche Geſpräche liegen zwiſchen der Poeſie und der Proſe. Lyttleton's und ähnliche Todtengeſpräche ſind faſt ganz proſaiſcher Natur. Mit der dramatiſchen Poeſie haben alle poetiſchen Geſpräche nur die Elemente der dialogiſchen Darſtellung gemein. Der theatraliſche Effect aber, der ganz auf äußerer Darſtellung beruht, geht die Poetik gar nichts an. Gleichwohl verlangt die Idee der dramatiſchen Poeſie eine Handlung, die gewiſſermaßen ſich ſelbſt darſtellt, und die nicht wie eine epiſche Handlung, in Beſchreibungen zerrückt. Deßwegen läßt ſich Vieles poetiſch erzählen, was ſich gegen alle dramatiſche Bearbeitung ſträubt. Dramatiſche Charaktere ſind vorzüglich diejenigen, die ſich ſelbſt vortragen. Dramatiſche Situationen ſetzen dramatiſche Charaktere voraus. Aber mancher an ſich unintereſſante Charakter wird dramatiſch, ſobald er in der rechten Situation erſcheint. Den Charakterſtücken, in denen das dramatiſche Intereſſe vorzüglich auf den Charakteren ruht, ſtehen deßwegen die Situationsſtücke entgegen, von denen die Intriguenſtücke nur eine Untergattung ſind. Dieſe Unterſcheidung gilt vom tragiſchen Drama, wie vom komiſchen.

Die dramatiſche Compoſition mag einfach, oder verwickelt ſeyn; immer müſſen in ihr Gedanken durch Entſchlüſſe ſich zu Thaten ausbilden. Der Zufall, der im Epos die größten Begebenheiten herbeiführen kann, darf ſich im Drama nur beiläufig in das Spiel miſchen. Denn das unterſcheidet ja eben die Handlung von der bloßen Begebenheit, daß jene unverkennbar aus der Seele hervorgeht. Aber der Streit des freien und des leidenſchaftlichen Willens mit dem Zufalle vollendet das dramatiſche Intereſſe, beſonders in den Situationsſtücken. Die griechiſchen Trauerſpiele ſind mehr Situations=, als Charakterſtücke. In ihnen tritt, wie es die Idee des tragiſchen Pathos verlangt, an die Stelle des nackenden Zufalls das allgewaltige Schickſal. Der nackende Zufall gehört in das Luſtſpiel. Das Trauerſpiel aber hebt nur da den Menſchen zur beſtimmteſten Anſchauung der tragiſchen Seite des Lebens empor, wo die Handlung, in welcher der dramatiſche Charakter ſich gleich bleibt, in das Geheimniß der ewigen Weltordnung ſich auflöſet. Der Menſch, der dem Schickſale erliegt, wie Oedipus, erſcheint dramatiſch, wenn er, immer ſtrebend, gegen ſeinen Willen thut, was das Schickſal will, und was die Kataſtrophe herbei führt. Sobald der dramatiſche Dichter Alles aus dem Charakter hervorziehen will, wird die Handlung unnatürlich. In den Charakterſtücken muß auch ein Charakter den andern heben, damit die Hand=

lung als ein Ganzes fortſchreite. Deßwegen wird durch viele Perſonen die dramatiſche Einheit am ſchwerſten erreicht. Dieſe, die Einheit der Handlung, und keine andre, iſt die weſentliche Einheit, der man in der griechiſchen Schauſpielpoeſie aus bekannten Gründen noch andre unweſentliche Einheiten hinzufügte, die ſich auf die beſondere Natur des griechiſchen Schauſpiels bezogen. Wo die Einheit der Handlung fehlt, da entſchuldigt den Dichter kein romantiſches Quodlibet, ſei es auch noch ſo intereſſant. Warum übrigens im Luſtſpiele eine erdichtete Begebenheit, im Trauerſpiel eine hiſtoriſche, natürlicher iſt, begreift ſich leicht. Durch freie Erdichtung wird die Munterkeit des komiſchen Spiels erhöht; der Schein der hiſtoriſchen Beglaubigung giebt der tragiſchen Compoſition eine höhere Würde.

Die dramatiſche Darſtellung kann ſich in die epiſche, und noch weiter in die lyriſche verlieren. Aber ein Bericht im Munde einer Nebenperſon erſcheint ſo leicht als bloßer Nothbehelf, daß in den griechiſchen Trauerſpielen die Boten wohl nicht ſo oft die Kataſtrophe erzählen würden, wenn die Geſetze des griechiſchen Theaters die dramatiſche Darſtellung einer blutigen Kataſtrophe erlaubt hätten. Der lyriſchen Poeſie nähert ſich die dramatiſche von ſelbſt, wenn die Empfindung der handelnden Perſonen poetiſch wird. Daß ſie dieß aber zuweilen werde, wenn die poetiſche Kraft des dramatiſchen Gedichts mit ganzer Stärke wirken ſoll, iſt faſt nothwendig; denn wenn nicht in einigen der dramatiſchen Charaktere ſelbſt etwas Poetiſches liegt, das ſich von Zeit zu Zeit entwickelt, neigt ſich auch in der ſchönſten dramatiſchen Form die ganze Darſtellung zu weit zur Proſe. Dieſe äſthetiſche Wahrheit haben beſonders die Griechen und die Spanier gefühlt. Mag der griechiſche Chor immerhin zufällig ein Beſtandtheil des Trauerſpiels und anfangs auch des Luſtſpiels geweſen ſeyn; die Griechen fragten nicht einmal nach der Nothwendigkeit einer Einrichtung, deren poetiſcher Werth nicht ſelbſt empfahl. Von dem Chor, der als collective Perſon über die Handlung des Schauſpiels wachte, ging ein lyriſcher Geiſt in die ganze Dichtung über, und verbreitete ſich harmoniſch in alle Partieen. Auch die Sprache des griechiſchen Schauſpiels, das Luſtſpiel nicht ausgenommen, wurde nach der lyriſchen gebildet, bis mit der Entſtehung der neuen Comödie in Athen das griechiſche Publikum eine mehr proſaiſche Unterhaltung verlangte. In den neueren Jahrhunderten dachten anfangs nur ſteife Nachahmer der Alten an die Wiedereinführung des griechiſchen Chors. Die erſten ſchriftlich verfaßten Luſtſpiele der Italiener im Zeitalter Arioſt's reden ganz die Sprache des gemeinen Lebens in Proſe. Dafür aber erhielt Italien bis zur Entſtehung der Oper auch kein litterariſch cultivirtes Nationaltheater. Die ſpaniſche Comödie bildete ihren wahrhaft poetiſchen und immer in das lyriſche hinüberſpielenden Charakter unter mancherlei Widerſprüchen aus, und wurde die Luſt der Nation auf beinahe zwei Jahrhunderte. Durch die Franzoſen, die alle Poeſie, ſo tief, als möglich, zur eleganten Proſe herabſtimmen, wurde der lyriſche Geiſt aus dem reinen Luſtſpiele und Trauerſpiele verſcheucht. Es läßt ſich auch nicht läugnen, daß dieſer Geiſt einem ſo unpoetiſchen Publikum, wie das deutſche, weniger angemeſſen iſt, als der proſaiſchere Geiſt der Schauſpiele, deren poetiſches Intereſſe nur auf der dramatiſchen Compoſition beruht. Man gönne dieſer Art von Schauſpielen auch ihr Recht, und vergeſſe nicht, daß ſie auf dem Theater erſt zu wahren Kunſtwerken werden ſollen. Ueberdieß fällt die poetiſche Diction auf unſern Theatern, weil wir keine ausgemeine Dichterſprache haben, gewöhnlich in das Affectirte. Man laſſe alſo auch den Vers immerhin aus gewiſſen Arten von Schauſpielen verſchwinden. Aber ein vollkommenes dramatiſches Gedicht muß freilich, wie jedes vollkommene Gedicht, verſificirt ſeyn.

Der Unterſchied zwiſchen Schauſpiel und Gedicht kommt noch beſonders bei der *Trennung der verſchiedenen Arten von dramatiſchen Gedichten* in Betracht. Denn in der Verbindung der Poeſie mit der mimiſchen Kunſt, mit der Muſik, und mit der eigentlichen Theaterkunſt, die man ſehr uneigentlich theatraliſche Decoration nennt, iſt gar nicht nothwendig, daß die Poeſie herrſche. Sobald ſie aber dient, und nur das Intereſſe einer andern Kunſt unterſtützt, verliert die Poeſie das lezte Wort, und es entſtehen ſo mancherlei Arten von dramatiſchen Gedichten, als Verbindungen der dramatiſchen Poeſie mit einer andern Kunſt möglich ſind. Mit vollem Rechte nimmt eben deßwegen die Poetik auch die dramatiſchen Gedichte in Schutz, die nicht für das Theater beſtimmt ſind. Sie gehören in eine Reihe für ſich, auch wenn ſie Schauſpiele heißen, und auf dem Theater nicht ganz ohne Wirkung bleiben. Dem wahren Schauſpieldichter muß bei jeder dramatiſchen Situation der theatraliſche Effect gegenwärtig ſeyn. Aber eine Phantaſie, die nur dichteriſch wirkt, kann dramatiſch = vortrefliche Situationen erfinden, die ungeheuer, widerſinnig und froſtig ausfallen, ſobald ſie durch Theaterkunſt dem Auge vergegenwärtigt werden. Wie manches dramatiſche Gedicht von hohem Werthe könnten wir nicht haben, wenn man nicht faſt immer die dramatiſche Poeſie uberhaupt mit der Schauſpielpoeſie verwechſelt hätte! Klopſtock's Bardiete mögen andere Fehler haben; daß ſie aber auf dem Theater keinen Platz finden können, beweiſet nichts gegen ihre Vortrefflichkeit. Gerſtenberg's Ugolino beleidigt durch die Darſtellung des widrigen Hungertodes in der dramatiſchen Compoſition nicht mehr, als Dante's Ugolino in der epiſchen Handlung. Aber nur mit dem Auge der Phantaſie, die über das Widrige hingleitet, muß man ſo etwas ſehen.

Ein dramatiſches Gedicht für den Geſang iſt alſo auch noch lange keine *Oper*, und über eine Oper, in welcher die Poeſie nur die Muſik, die mimiſche Kunſt, und die Theaterkunſt unterſtützt, an ſich aber wenig bedeutet, hat die Poetik kaum ein halbes Urtheil. Aber *Cantaten* und *Oratorien* ohne Handlung ſind lyriſche, nicht dramatiſche Gedichte, mögen auch der concertirenden Perſonen noch ſo viele ſeyn. In der Oper muß doch am Ende auch die höchſte Poeſie ſich unter die Geſetze der muſikaliſchen Compoſition beugen. Das Verhältniß der Recitative zu den Arien, Wechſelgeſängen und Chören wird zunächſt nach der muſikaliſchen, nicht nach der poetiſchen Vollkommenheit geſchätzt. Durchaus anomaliſch, nach den Geſetzen der Muſik ſowohl, als der Poeſie, ſind die Schauſpiele, in denen der Geſang mit der Declamation abwechſelt, wie in den kleinen franzöſiſchen Opern. Es iſt eine Art von poetiſcher Proſe mit Muſik und ohne Muſik, ein Miſchling, mit dem nur das proſaiſche Zeitalter den Geſchmack ausſöhnen kann. Noch anomaliſcher iſt die abwechſelnde Unterbrechung der dramatiſchen Declamation durch die Muſik, in der Manier der Ariadne von Brandes und Benda. Unſer nordiſcher Geſchmack läßt ſich da gefallen, daß zwei Künſte, die daſſelbe Ziel verfolgen, mit beſonderer Höflichkeit einander abwechſelnd Platz machen, wenn die eine der andern in den Weg tritt.

Unter den dramatiſchen Gedichten, die für die theatraliſche Declamation beſtimmt ſind, bedeuten die Wörter Luſtſpiel und Trauerſpiel nur zwei Extreme, zwiſchen denen mancherlei durchaus nicht Verwerfliches liegen kann, das ſich bald mehr zum Luſtſpiele, bald mehr zum Trauerſpiele neigt. Wie vortrefflich vereinigt ſich die dramatiſche Poeſie mit der didaktiſchen in Leſſing's Nathan! Aber die Poeſie feiert ihren Triumph überhaupt nur an den Extremen; denn nur da concentrirt ſich der poetiſche Effect in einer Empfindung, die unter keiner andern ſteht. Das höchſte tragiſche Pathos, und die höchſte komiſche Kraft wirken zerſtörend einander entgegen. Wo alſo ein Schauſpiel weder vollkommenes Luſtſpiel, noch vollkommenes Trauerſpiel iſt, da ſenkt es ſich ſchon eben dadurch zur Proſe herab, daß die entgegengeſetzten Tendenzen einander gerade ſo hemmen, wie im gemeinen Leben. Nun hat aber die dramatiſche Darſtellung intereſſanter Situationen im Geiſt und Styl des gemeinen Lebens einen eigenen, wenn gleich nicht rein poetiſchen Reiz. Da vertritt freilich die dramatiſche Form nur unvollkommen die Stelle der kraftigeren oder inneren Poeſie; aber das gemeine Leben ſelbſt wird intereſſanter durch eine ſolche Darſtellung; und das Schauſpiel kann noch auf eine andere Art eine geiſtreiche Unterhaltung gewähren, wenn denn auch nicht durch den höchſten poetiſchen Effect. Zeloten für die Poeſie wollen auch im Schauſpielhauſe nichts Anderes dulden, als den höchſten poetiſchen Effect; aber das Publikum hat für dieſen Effect doch nur wenig Sinn; und die ſchwächere, oft kaum merkliche Poeſie eines dramatiſchen Familiengemäldes im Ifflandiſchen Styl iſt unſerm proſaiſchen Publikum beinahe ſchon zu ſtark. Die aſthetiſche Kraft, die ſolche Darſtellungen auf dem Theater erhalten, muß auch nicht überſehen werden. Da kann durch eine einzige Bewegung des Körpers eine vortreffliche Wirkung hervorgebracht werden, die vielleicht ganz wegfallen müßte, wenn dem Schauſpieler durch eine höhere Poeſie die Hände gebunden wären.

Aber auch die Poeſie des eigentlichen Luſtſpiels iſt nicht an die Geſetze gebunden, die man nach der Norm des komiſchen Theaters der Franzoſen hat überall geltend machen wollen. Moraliſche Charakterzeichnung kann den Werth des Luſtſpiels erhöhen; aber ein munteres Intriguenſtück in der Manier der Komödien, die in der Kunſtſprache des ſpaniſchen Theaters Mantel- und Degenſtücke (Comedias de capa y espada) heißen, kann ohne alle beſondre moraliſche Tendenz ein vortreffliches Luſtſpiel, und überdieß noch als Sittengemälde lehrreich ſeyn. Jedes gute Luſtſpiel iſt durch ſich ſelbſt ſchon ein Sittengemälde; denn wo Menſchen in intereſſanten Situationen handeln, erſcheinen Sitten, auch wenn kein beſonders intereſſanter Charakter erſcheint. Die höchſte komiſche Kraft verträgt ſich ſelbſt in Charakterſtücken durchaus nicht mit dem hervorſtechenden Intereſſe der moraliſchen Belehrung. Die Würde der Moralität verlangt einen Ernſt, dem die Munterkeit des Luſtſpiels oft widerſpricht. Deßwegen ſoll das wahre Luſtſpiel immer nur die Oberfläche des moraliſchen Lebens berühren, und nie nach dem Innern des Herzens zielen. Charaktere für das komiſche Theater ſind nur die Narren, die von Kant in die beiden großen Logen der Gecken und der Grillenfänger mehr eingeſperrt, als eingetheilt werden. Aber welch ein reicher Stoff iſt ſelbſt in dieſen beiden Logen noch unbearbeitet, ehe neben der gemeinen Geckerei auch die gelehrte, die geiſtliche und weltgeiſtliche, und ſelbſt die poetiſche Geckerei auf dem komiſchen Theater erſchöpft ſeyn wird! Eine noch reichere Ernte für das Theater der Deutſchen gäbe die Darſtellung der mancherlei Arten deutſcher Grillenfänger, Philoſophaſter, Weltumſchmelzer, Adepten, und ſo vieler ähnlichen Charactere, die in Deutſchland vorzüglich zu Hauſe ſind. Man macht dem deutſchen Vaterlande ein ſehr linkiſches Compliment, wenn man die Armuth unſers komiſchen Theaters mit dem Mangel an intereſſanten Narren deutſcher Nation entſchuldigt. Aber freilich muß der deutſche Luſtſpieldichter die gehörigen Situationen erfinden, damit die Narrheit von der ſchwerfälligen Art dramatiſch werde. Die Nachahmung des franzöſiſchen und engliſchen Luſtſpiels hat die Entwickelung des deutſchen aufgehalten; denn die komiſchen Charaktere der Franzoſen und Engländer ſind nicht die unſrigen. Sollen wir ein komiſches Nationaltheater bekommen, ſo muß ein deutſcher Moliere ganz von vorn anfangen. Die Charaktere der ſpaniſchen Comödie ſind vollends der deutſchen Sinnesart völlig fremd, und die Nachäffer derſelben gehören ſelbſt auf das komiſche Theater. Aber das Studium der ſpaniſchen Comödien, und noch mehr der Luſtſpiele des Ariſtophanes, kann den Deutſchen ſehr zu Statten kommen, um fürs Erſte nur den rechten Begriff von der Poeſie des Luſtſpiels wieder zu gewinnen.

Wer das eigentliche Trauerſpiel oder die Tragödie für ein rührendes und erſchütterndes Schauſpiel und nichts weiter hält, ſucht bei Sophokles, Shakespear, Göthe und Schiller eine Befriedigung, die er in einem Sterbehauſe weit vollſtändiger finden kann. Rührung und Erſchütterung ſind im tragiſchen Pathos nur das Mittel, durch das der aufmerkende Geiſt zur poetiſchen Anſchauung der Schranken der Menſchheit in einer tragiſchen Kataſtrophe empor gehoben werden ſoll. Die Tragödie ſteht der Comédie nicht, wie das Weinen dem Lachen, ſondern wie die ernſthafte Seite des ganzen menſchlichen Lebens der lächerlichen Seite deſſelben entgegen. Aber rein philoſophiſcher Ernſt iſt kalt. Der poetiſche Ernſt wird unvermeidlich zur Trauer, ſobald das Leben als ein Ganzes in ſeiner Abhängigkeit von dem ewigen Schickſal erſcheint. Selbſt eine Religion, wie die chriſtliche, die dieſes Leben nur für eine Vorſchule der Ewigkeit unter der Leitung eines allgütigen Genius anſehen lehrt, hebt das natürliche Gefühl nicht auf, zu welchem auch der chriſtliche Dichter zurückkehrt, ſobald ihn die Glaubenslehren ſeiner Religion nicht über alles Irdiſche erheben. Erhebung des Geiſtes über alles Irdiſche iſt aber nicht zu vereinigen mit menſchlich=treuer Darſtellung des irdiſchen Glücks und Unglücks. Unabhängig von allen Religionsmeinungen, findet ſich der Menſch im Conflict mit dem Unvermeidlichen immer auf dem Punkte, wohin ihn die griechiſche Tragödie ſtellt, das Unvermeidliche ſey Verſehung, oder blindes Schickſal. Da erſcheint der Menſch immer als der arme Sterbliche, wie ihn die ſonſt ſo heiteren griechiſchen Dichter am liebſten nennen. Aber eine treue Darſtellung der armen Sterblichkeit wird durchaus unpoetiſch, ſobald ſie nur demüthigt und ſchmerzt. In der poetiſchen Anſchauung hebt ſich der freie Geiſt zwar nicht über das Irdiſche, aber über alles Aengſtliche, Drückende und Peinigende des wirklichen Lebens empor. Poetiſche Anſchauung iſt immer eine Luſt. Soll alſo in der poetiſchen Anſchauung der Menſchheit und des Schickſals auch die Trauer zur Luſt werden, ſo verlangt der Schmerz ein poetiſches Gegengewicht; und dieſes findet er in der tragiſchen Größe. Tragiſch, im poetiſchen Sinne, iſt keine Handlung, die den aufmerkenden Geiſt nicht überalle gemeine Wirklichkeit erhebt, und ihn nicht durch ein begeiſterndes Selbſtgefühl für den Schmerz des Mitgefühls entſchädigt. Die äſthetiſche Erhebung des Geiſtes iſt aber nicht nothwendig eine moraliſche. Sie kann ſogar auf einer bloßen Täuſchung beruhen, wenn Heroen, Männer der Vorzeit, die nur in unſrer Einbildung mehr als Menſchen ſind, oder, in Ermangelung der Heroen, Potentaten und ähnliche Perſonen, in deren Schickſal das Wohl ganzer Nationen verflochten iſt, im Kampf mit dem Unglück erſcheinen. Die wahre Idee des tragiſchen Pathos führt alſo von ſelbſt zu der Wahl eines Stoffs im Geiſte der griechiſchen Tragödie. Nur das heroiſche Trauerſpiel iſt das eigentliche und ächte. Das bürgerliche iſt eine intereſſante Abart, ein Uebergang von der Poeſie in die Proſe. Der tragiſche Effect, der ganz dieſen Namen verdient, iſt im tiefſten Schmerze herzerhebend. Er ſchlägt und heilt die Wunde in demſelben Augenblicke; und um dieſes beſonderen Gefühls willen finden ja auch Menſchen, die für den poetiſchen Geiſt des tragiſchen Pathos wenig Sinn haben, Freude am Trauerſpiel. Wo aber gutmüthige Menſchen auch an einer ſentimentalen Quälerei Freude finden, da geht ihr ſchmerzlicher und peinlicher Geſchmack die Poetik weiter nichts an.

Von der epiſchen Größe unterſcheidet ſich die tragiſche beſonders durch das Perſonelle oder das herrſchende Intereſſe nicht für eine Welt- oder Staats-Begebenheit im Ganzen, ſondern für eine beſtimmte Perſon, in deren Schickſal die tragiſche Handlung ſich concentrirt. In der Epopöe iſt der Held nur die Seele der Begebenheiten, die im Ganzen fortrücken und im Ganzen zu einem Ziele führen; in der Tragödie ſind alle Begebenheiten, die das Schickſal gegen den Willen des Helden veranſtaltet, nur in Beziehung auf ihn da; denn das dramatiſche Intereſſe verlangt, wie oben gezeigt wurde, durchaus, daß die dramatiſche Situation als Handlung der Seele erſcheine, der die hinzukommenden Begebenheiten nur zum Gegenſatze dienen, und nur Einer Seele kann ein feſter Vereinigungspunkt für die verflochtenen Fäden der Begebenheiten in dramatiſcher Einheit ſeyn.

Das reine Pathos des Trauerſpiels iſt nie ohne Würde. Der vornehme Ton der franzöſiſchen Tragiker iſt verfehlte Würde, ein Echo des Hoftons, nach dem franzöſiſchen Grundſatze, daß im Trauerſpiele nichts geſagt und gethan werde, was nicht, wenn große Herren in Leidenſchaft gerathen, mit dem größten Anſtande auch bei Hofe geſagt und gethan werden könnte. Corneille und Racine erſcheinen nur da in ihrer wahren Größe, wo von Zeit zu Zeit der Hof in ihren Trauerſpielen verſchwindet und die fürſtliche Menſchheit ſtärker wird, als das Ceremoniell. Bei den griechiſchen Tragikern erſcheint der Heros ſelbſt nur als leidender Menſch unter der höheren Gewalt der Götter. Das rein tragiſche Pathos in ſeiner höchſten Würde lernt man in der neueren Litteratur kennen aus Göthe's Iphigenie und aus den gelungenſten Stellen der fünf letzten Trauerſpiele von Schiller. Das Shakespeariſche Pathos weicht, ohne in ſeiner Art weniger vortrefflich zu ſeyn, von dem rein Tragiſchen oft weit ab. Es geht in das Humoriſtiſche über, beſonders im Hamlet und König Lear. Durch das Humoriſtiſch-Tragiſche in Shakespear's Geiſt und Styl wurde eine ganz neue Bahn gebrochen. Aber wer hat vermocht, in dieſen Fußtapſen zu wandeln, ohne zu ſtraucheln und zu ſtürzen?

Wenn der tragiſche Ausdruck nicht zuweilen in den lyriſchen übergeht, verliert er ſich faſt unvermeidlich entweder in das Gemeine, oder in das Pretiöſe. Das Verdienſt, das ſich Schiller in ſeinen fünf letzten Trauerſpielen durch die Wiedereinführung der lyriſchen Scenen erworben hat, wäre allein ſchon eines Kranzes werth. Denn wie kann, wo das Herz die höchſte Fülle der Empfindung poetiſch ergießt, der Ausdruck anders, als lyriſch ſeyn? Ohne allen Zweifel beharreten die Griechen aus dieſem Grunde bei der Herrſchaft des mithandelnden Chors in ihren Trauerſpielen, auch nachdem ſie ihn von ihrem komiſchen Theater für immer hatten abtreten laſſen. Die Größe der tragiſchen Compoſition ließ ſich auch ohne den Chor behaupten. Aber der lyriſche Charakter des Chors erhöhte den poetiſchen Geiſt des Trauerſpiels. Deßwegen ſang der griechiſche Chor. Wo er ſpricht, wie in Schiller's Braut von Meſſina, iſt er außer ſeinem Elemente.

Auf der Annäherung zum Geiſt und Style des eigentlichen oder heroiſchen Trauerſpiels beruht größten Theils der poetiſche Werth der hiſtoriſchen Schauſpiele von Shakeſpear, und mehrer ſpaniſchen Theaterſtücke, die in der ſpaniſchen Litteratur zu den heroiſchen Comödien gezählt werden. Von den ſpaniſchen Schauſpieldichtern des ſiebzehnten Jahrhunderts kann man überhaupt am beſten lernen, wie durch kühne Miſchung des Heterogenen in der Abweichung von allen Geſetzen des regelmäßigen Schauſpiels eine neue Art von dramatiſcher Poeſie entſteht, die man mit dem Worte Romantiſch ſehr unvollkommen bezeichnet. Was die romantiſche Kunſt überhaupt und weſentlich von der antiken unterſcheidet, iſt, wie eben gezeigt wurde, ganz etwas Anderes, als die Miſchung des Heterogenen. Aber der Begriff der unregelmäßigen Schönheit im Gegenſatze mit der regelmäßigen findet bei der Beurtheilung des ſpaniſchen Theaters ſeine volle Anwendung. Die unverkennbaren Verirrungen der ſpaniſchen Schauſpielpoeſie ſollen auch durch die Vertheidigung der unregelmäßigen Schönheit nicht verſchleiert werden. Aber wo die Miſchung des Heterogenen, des Feierlichen und des Burlesken, der Scenen des gemeinſten und des vornehmſten Lebens, der ſchlichteſten Natürlichkeit und der romantiſchen Idealität, in einer ſo wilden, und doch ſo geiſtreichen und wahrhaft poetiſchen Compoſition und Manier erſcheint, wie in den vorzüglichſten Schauſpielen von Calderon, da entſteht eben durch dieſes bunte Gemiſch ein dramatiſcher Effect von ganz eigner Art. Das Bild des Lebens, das im regelmäßigen Drama nach und nach und in reiner Beziehung des Mannigfaltigen auf ſchöne Einheit abgerollt wird, fliegt in der unregelmäßigen Poeſie des ſpaniſchen Theaters wie zerriſſen auseinander; aber in den zerriſſenen und durch einander liegenden Blättern liegt dennoch ein Ganzes vor uns ausgebreitet, wenn wir nämlich keine höhere Einheit verlangen, als die unregelmäßige einer wilden und doch ſchönen Landſchaft. Zu dieſer Gattung von dramatiſchen Gedichten gehören auch die meiſten und die vorzüglicheren *geiſtlichen* Stücke oder *Autos* des ſpaniſchen Theaters. Dieſe Autos würden noch mehr werth ſeyn, wenn ſie nicht durch fanatiſche Superſtition, die ganz anders wirkt, als der freundliche Mythenglaube der Griechen, den poetiſchen Effect zugleich mit dem moraliſchen ſchwächten.

Fünfte
oder
Ergänzungs-Claſſe.

Was der Begriff einer Ergänzungs-Claſſe in der theoretiſchen Ueberſicht der Dichtungsarten zu bedeuten hat, iſt oben erläutert. Alles, was in dieſe Claſſe aufgenommen wird, iſt entweder durch die herrſchende Nomenclatur unrichtig zu einer eigenen Claſſe gemacht, oder es entfernt ſich, weil es in der Ordnung der vier einzigen und ewigen Claſſen der Dichtungsarten keine Stelle ausfüllt, von der Idee der poetiſchen Vollkommenheit überhaupt, wenn es auch übrigens ein geiſtreiches, mehr oder weniger poetiſches, und in ſeiner Art ſchätzbares Werk iſt.

Hierher gehört alſo zuerſt die geſammte Hirten- und Schäferpoeſie. Mit demſelben Rechte, wie man alle lyriſchen, epiſchen und dramatiſchen Gedichte, ſobald ſie nur im Geiſte einer poetiſchen Hirtenwelt erfunden und ausgeführt ſind, als Hirtengedichte zuſammenſtellt, könnte man auch für die Ritterpoeſie, für die geiſtliche Poeſie, für die mythologiſche Poeſie, für die Poeſie der eleganten Welt, eigene Fächer machen, in die man lyriſche, epiſche und dramatiſche Gedichte durch einander ſchöbe. Die Hirtenpoeſie iſt ihrer Natur nach weder an die lyriſchen, noch an die epiſchen, noch an die dramatiſchen Formen gebunden. Sie folgt, wie es ſich trifft, den Geſetzen bald dieſer, bald jener Form. Auch giebt es in der neueren Litteratur faſt keine Dichtungsart, in die ſich die Hirtenpoeſie nicht gemiſcht hätte. Beſonders findet man ſie in der ſpaniſchen und portugieſiſchen Litteratur überall wieder, in den Sonetten und Canzonen, wie in den Romanzen und Liedern, in den geiſtlichen Gedichten, wie in den weltlichen. Was alle Hirtengedichte Gemeinſchaftliches haben, iſt nur die Uebertragung der Idee eines poetiſchen Hirtenlebens aus einer erdichteten Welt in die natürlichen und idealen Verhältniſſe des wirklichen Lebens. Das poetiſche Arkadien liegt nirgends und überall. Sehr merkwürdig iſt es, daß die Idee eines ſolchen Arkadiens in den goldenen Zeiten der griechiſchen Poeſie keinem Dichter in den Sinn kam, daß ſie im Zeitalter der ſinkenden Kunſt zu Alexandrien in Aegypten an einem griechiſchen Hofe entſtand; und daß ſie nach ihrer Wiederentſtehung in der romantiſchen Litteratur eine ſo große Rolle ſpielte. Die älteren Griechen bedurften keiner ſolchen Poeſie; denn die wirkliche Welt, in der ſie lebten, war durch ein mythiſches Band an eine poetiſche Vorwelt der Götter und Heroen geknüpft, die der bildenden Phantaſie mehr Beſchäftigung gaben, als poetiſche Hirten. Aber als die wirkliche Welt ſich ablöſete von der mythiſchen, und als die mythiſche Poeſie ſich größten Theils erſchöpft hatte, da erwachte das natürliche, tief im Innern des unverkünſtelten Menſchen wurzelnde Verlangen nach einer Rückkehr von den Plagen der Cultur zu einem natürlicheren Daſeyn. Theokrit's glücklicher Gedanke, das wirkliche Arkadien, die griechiſche Schweiz, zum geographiſchen Subſtrat der Idee eines poetiſchen Hirtenlebens zu machen, mußte überall Eingang finden, wo jenes Verlangen erwachte. Theokrit dachte an keine Geßneriſche Unſchuldswelt. Er entwickelte aus dem gemeinen Hirtenleben der wirklichen Arkadier eine poetiſche Wirklichkeit, indem er nur das Unpoetiſche aus ihr verbannte. Auch benutzte er ſchon die kaum erfundene Form zu ſehr unarkadiſchen Gelegenheitsgedichten. Virgil folgte nur den Fußtapfen Theokrit's. Aber als die romantiſche Poeſie entſtand, da erhielt die Idee eines poetiſchen Hirtenlebens ein ganz neues Intereſſe. Arkadien war nur der Name eines neuen poetiſchen Utopiens, in welchem die Hirten und Hirtinnen durchaus romantiſch wie Ritter und Damen empfanden; und die Form der romantiſchen Hirtenpoeſie wurde vorzüglich Einkleidung des wirklichen Lebens und wirklicher Vorfälle und Situationen jener Zeit. So zeigt ſich dieſe Poeſie im Arkadien Sanazzar's, in den vortrefflichen Schäferromanen der Portugieſen und Spanier, in den meiſten Eklogen eben dieſer Nationen, und ſelbſt in Taſſo's Amynt. Wenn irgend eine Dichtungsart völlig erſchöpft heißen kann, ſo iſt es die romantiſche Hirtenpoeſie. Salomon Geßner's poetiſch-moraliſche und patriarchaliſche Unſchuldswelt war wieder etwas ganz Neues, von dem romantiſchen Arkadien ſo verſchieden, wie von dem theokritiſchen, und ganz Europa hat den Lorbeerkranz gewunden, den einige kleine Romantiker neuerlich vom Haupte des unſterblichen Geßner wieder herunter reiſſen wollten. Aber auch dieſe Art von Hirtenpoeſie ſcheint durch Geßner erſchöpft zu ſeyn; und eine neue Form derſelben möchte ſich nicht leicht entdecken laſſen. Denn ob man anſtatt der Hirten, etwa Fiſcher und Jäger in demſelben Geiſt und Styl auftreten läßt, macht keinen bedeutenden Unterſchied. Romantiſche Fiſcheridyllen giebt es auch ſchon in der italieniſchen und ſpaniſchen Litteratur. Voſſ'ens Uebertragung des Geiſtes und Styls der theokritiſchen Idylle in poetiſche Gemälde der deutſchen Ländlichkeit iſt eine

Rückkehr dieſer Poeſie zu der Quelle, aus der ſie entſprang.

Eine andre Art von Gedichten, die man beſonders zuſammenſtellt, ſind die beſchreibenden. Aber beſchreibend kann alle Poeſie werden. Es fragt ſich hier alſo nur, ob eine wirklich poetiſche Anſicht der Natur, oder irgend eines Gegenſtandes, die bildende Phantaſie beſtimmen werde, die Beſchreibung zur Baſis einer poetiſchen Compoſition zu wählen. Nun folgt aber alle poetiſche Beſchreibung unvermeidlich einer der höheren und urſprünglichen Formen der Poeſie. Sie fällt von ſelbſt entweder lyriſch, oder didaktiſch, oder epiſch aus; oder ſie unterſtützt das Drama. Eine Beſchreibung, die weder lyriſch, noch didaktiſch, noch epiſch iſt, noch das Drama unterſtützt, iſt zuverläſſig auch keine poetiſche. Was wird ſich alſo ereignen, wenn ein dichteriſcher Kopf das Spiel umkehrt, und dasjenige zur Baſis einer Compoſition macht, was ſeiner Natur nach nur Mittel zur ſchönen Darſtellung in einem lyriſchen oder didaktiſchen, oder epiſchen oder dramatiſchen Gedicht iſt? Die ganze Compoſition wird einen proſaiſchen Zuſchnitt bekommen; und was ſich von wahrer Poeſie in einem ſolchen beſchreibenden Gedichte findet, wird entweder lyriſch, oder didaktiſch, oder epiſch ſeyn. So verhält es ſich denn auch in der That mit allen beſchreibenden Gedichten, die bis jetzt bekannt und berühmt geworden ſind. Es giebt keine poetiſche Beſchreibung an ſich. Es widerſpricht alſo der Idee eines vollkommenen Gedichts, die Beſchreibung zur Baſis einer Compoſition zu wählen. Aber eine intereſſante Miſchung der lyriſchen Poeſie mit der didaktiſchen und der erzählenden kann auf dieſe Art allerdings entſtehen. Auf einer ſolchen Miſchung beruht auch der ganze poetiſche Werth der Jahrszeiten von Thomſon, der

Alpen von Haller, und ähnlicher Gedichte. Denham's Coopers-Hügel und Dyer's Grongar-Hügel ſind faſt ganz lyriſch. Goldſmith's verlaſſenes Dörfchen kann eben ſo gut eine Elegie, als ein beſchreibendes Gedicht heißen. Milton's zwei poetiſche Charaktergemälde, der Allegro und der Penſeroſo, ſind lyriſch-didaktiſche Gedichte.

Auch das Epigramm gehört in die Ergänzungsclaſſe der poetiſchen Formen. Man hat dieß längſt gefühlt, wenn man zweifelte, ob denn ein Epigramm überhaupt ein Gedicht ſey; und dieſen Zweifel zu heben, iſt ſelbſt alles, was Leſſing und Herder Vortreffliches darüber geſagt haben, nicht hinreichend, ſo lange das Wort Epigramm alle ſeine Bedeutungen behält. Denn Epigramm heißt nun einmal jede intereſſante ernſthafte oder komiſche, auf einen beſtimmten Fall paſſende Reflexion, ſobald ſie verſificirt wird. Eine ſolche Reflexion iſt zuweilen ſehr poetiſch, zuweilen kaum; ſie kann aber auch ganz proſaiſch, und doch intereſſant ſeyn, und durch den Vers noch intereſſanter werden. Soll dieſes Intereſſe im poetiſchen Epigramm ſowohl, als im unpoetiſchen, das höchſte werden, das eine vereinzelte Reflexion erregen kann, ſo muß der intereſſante Einfall, wie Leſſing gezeigt hat, die Erwartung ſpannen, und ſie dann auf eine überraſchende Art befriedigen. Aber dieſe witzige Tendenz iſt, wie Herder gezeigt hat, dem Epigramm nicht weſentlich. Nur das komiſche, das jetzt am gewöhnlichſten Epigramm heißt, kann die ſo genannte Pointe nicht entbehren. Ein Epigramm iſt alſo ein Gedicht und kein Gedicht, wie es ſich trifft. Es verliert ſich, wenn es ein Gedicht iſt, bald in das lyriſche Fach, bald in das didaktiſche. Bis zur Wiederherſtellung des wirklich poetiſchen Epigramms durch Herder's Bearbeitung der griechiſchen Anthologie wußte man in Deutſchland kaum, was ein poetiſches Epigramm iſt. Den Italienern, Spaniern und Portugieſen war längſt das Madrigal ungefähr Daſſelbe, was den Griechen ein Theil ihrer Epigramme.

Wie das Epigramm, ſo iſt die *äſopiſche Fabel* zuweilen ein Gedicht, und zuweilen keines. Eine allgemeine Wahrheit durch Zurückführung derſelben auf einen einzelnen Fall verſinnlichen, iſt noch lange keine Poeſie, ſei die Darſtellung auch treffend, maleriſch und geiſtreich. Leſſing wollte ſogar, daß die äſopiſche Fabel nicht einmal maleriſch ſeyn ſollte, damit ihre proſaiſche Natur noch deutlicher erſchiene, und ihr eigenthümlicher Effect durch keinen unzeitigen Schmuck geſtört würde. Ob eine Fabel für ein Gedicht gelten kann, hängt aber nicht bloß von der poetiſchen Ausſchmückung ab. Wenn die allgemeine Wahrheit, die durch die Fabel auf einen einzelnen Fall zurückgeführt wird, an ſich ohne poetiſches Intereſſe iſt, ſo kleidet der poetiſche Schmuck die Fabel wie den Raben die Pfauenfedern. Iſt aber die Reflexion, von der die Fabel ausgeht, mehr oder weniger poetiſch, warum ſollte es denn nicht auch die Ausführung ſeyn? Der Geiſt der äſopiſchen Fabel iſt ein Kindergeiſt; denn das Kind will das Abſtracte immer concret haben. Der Ton der witzigen Kindlichkeit oder Naivetät in der Manier von Jean Lafontaine iſt der natürlichſte Fabelton. Fabeln im energiſchen Stil der Leſſingiſchen haben bei aller Vortrefflichkeit der Gedanken und der Sprache keinen ganz natürlichen Charakter.

Den Beſchluß dieſer Elementarlehren der Poetik mache ein Wort über den Roman. Wenn man Alles, was dem Sprachgebrauche gemäß, dieſer Claſſentitel unter ſich annimmt, nach einem und demſelben Princip beurtheilen ſoll, ſo iſt gar keine Theorie des Romans möglich. Soll das Romantiſche im eigentlichen Sinne den unterſcheidenden Charakter des Romans beſtimmen, ſo ſind Wieland's Agathon und Voltaire's Candide ſo wenig Romane, als Xenophon's Cyropädie. Soll der Mangel des Verſes die poetiſche Erzählung zu einer Novelle machen und ein Roman eine Novelle im Großen ſeyn, ſo ſtehen uns wieder einige der älteſten verſificirten Romane, unter andern der alte franzöſiſche Roman von der Roſe, der ganz verſificirt iſt, im Wege. In mehreren altfranzöſiſchen Novellen wechſelt die gebundene Rede mit der ungebundenen ab. Wir müſſen alſo zu der Quelle zurückkehren, wo der Roman nicht hiſtoriſch, ſondern im Innern des Geiſtes entſprang. Das äſthetiſche Intereſſe mit theoretiſchen und praktiſchen zu vereinigen, fühlt der menſchliche Geiſt eben ſo gut das Bedürfniß, als die Poeſie von der Proſe zu trennen. Wo nun die Poeſie nur Einkleidung theoretiſcher oder praktiſcher Wahrheiten wird, da hört ſie auf, Poeſie im eigentlichen Sinne zu ſeyn. Aber eben dieſe einkleidende oder uneigentliche Poeſie iſt dem menſchlichen Geiſte ſehr willkommen, ſobald ſich das Bedürfniß der Belehrung mit dem Bedürfniſſe der äſthetiſchen Unterhaltung ſo vereinigt, daß keines über das andere herrſcht. Ein Beiſpiel dieſer Vereinigung in einer erdichteten Begebenheit giebt ſchon die äſopiſche Fabel. Aber die Moral der äſopiſchen Fabel iſt ein vereinzelter Grundſatz, und der Fabel ſelbſt nur eine kleine, wenig umfaſſende, noch weniger erſchöpfende Erfindung. Weit reizender, und poetiſcher, als die Fabel, iſt die Erdichtung einer Reihe von Begebenheiten, die mit einer Art von epiſcher Einheit und Mannigfaltigkeit eine Reihe intereſſanter Wahrheiten umgeben. Durch eine ſolche Erdichtung entſteht der Roman, der wirklich mehr iſt, als ein Mährchen, oder als ein unvollkommen poetiſches Spiel der Phantaſie. Die Liebesgeſchichten der ſo genannten Erotiker aus den letzten trüben Zeiten der griechiſchen Litteratur ſollten gar nicht Romane heißen. Es ſind mißrathene Gedichte, deren Verfaſſer ſich in den Geiſt ihrer Zeit, die den Uebergang von der antiken Denk- und Sinnesart zu der romantiſchen bahnt, nicht zu finden wußten. Was dieſe Liebesgeſchichten wirklich Intereſſantes haben, iſt gehemmte Poeſie. Ganz anders entſtand der eigentliche Roman im vierzehnten Jahrhunderte der neueren Zeit. Damals hatte man von der Poeſie überhaupt keinen andern Begriff, als eben jenen, nach welchem das Poetiſche nur Einkleidung des Proſaiſchen ſeyn ſoll. Aus dem Morgenlande waren unterhaltende Mährchen, die nicht in Verſen erzählt wurden, nach Europa herüber gekommen. Nun miſchte ſich der Geiſt des morgenländiſchen Mährchens in den ſcholaſtiſchen Begriff von einkleidender Poeſie. Von ſeiner erſten Entſtehung an hatte der alte Ritterroman einen didaktiſchen Charakter. Der Amadis von Gallien ſoll unverkennbar ein Spiegel aller Rittertugenden ſeyn. Im Roman von der Roſe iſt die Erzählung gar nur allegoriſche Einkleidung der ſaubern und unſaubern Lehren, die dem Ritter poetiſch vorgetragen werden, damit er recht lerne, die Roſe der Liebe zu pflücken. Aber es hing ja nur von dem Romantiker ab, wie weit er die Darſtellung über die Belehrung, oder dieſe über jene, abwechſelnd herrſchen laſſen wollte. Es folgte auch bald die große Fluth von Ritterromanen, die ſchon damals bewieß, wie leicht der phantaſirende Kopf, der zum Dichter und zum Denker verdorben iſt, einen ſchlechten und doch das große Publikum nach Wunſch unterhaltenden Roman verfaſſen kann. Indeſſen ſind doch dieſe Romane nicht ohne Poeſie. Blicken wir nur von ihnen wieder nach dem griechiſchen Alterthum zurück, ſo zeigt ſich, daß Xenophons Cyropädie nur gewiſſermaßen ein Roman heißen kann; denn ſie iſt zwar Einkleidung moraliſcher und politiſcher Wahrheiten in die Form einer großen Theils erdichteten Begebenheit; aber dieſe Erdichtung iſt ganz proſaiſch, und nach dem Charakter der wahren Geſchichte geformt. Mit dem Don Quixote entwickelte ſich die Idee des eigentlichen Romans, in welchem die Poeſie und die Proſe einander begegnen, noch beſtimmter. Der Roman wurde nun erzählendes Charaktergemälde, das ſich in Geiſt und Styl auf das Mannigfaltigſte bald zur Poeſie, bald zur Proſe neigt, bald ganz in die Poeſie verliert, und doch eine Menge nützlicher Lehren aller Art in ſich aufnimmt. Seit der Erfindung des Familienromans läßt ſich die Linie zwiſchen Poeſie und Proſe in dieſer Art von Charaktergemälden noch weniger ſuchen.

Leipzig, gedruckt bey Friedrich Schödel.

Lehrbuch
der
# philoſophiſchen Wiſſenſchaften
nach einem neuen Syſtem entworfen.

Erſter Theil.
Allgemeine Einleitung. Apodiktik. Metaphyſik.
Religionsphiloſophie.

Von
Friedrich Bouterwek,
Profeſſor zu Göttingen, Mitgliede der königl. Societät der Wiſſenſch. daſelbſt,
der königl. Akademieen der Wiſſenſch. zu Liſſabon und zu München, der
ital. Akad. zu Livorno, der Wetterauiſch. Geſellſch. für die Naturkunde,
Correſpond. d. königl. Preuß. Akad. d. Wiſſ. zu Berlin.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1813.

Vorrede.

Es ſcheint mir ein dringendes Bedürfniß der Philoſophie des Zeitalters in Deutſchland zu ſeyn, daß ſie den verlornen Standpunkt des natürlichen Menſchenverſtandes wieder zu gewinnen ſuche, ohne ſich in der Flachheit des Empiriſmus zu verlieren. Im Paradoxen und Unerhörten hat ſie ſich genug hervorgethan.

Daß der natürliche Menſchenverſtand keineswegs dem Empiriſmus huldigt, wenn von überſinnlichen Dingen die Rede iſt, beweiſet die allgemeine Geſchichte der Religionen. Aber wenn die Rede iſt von dem, was in die Sinne fällt, dann trauet allerdings der Verſtand, der noch durch keine Schule auf andere Gedanken gebracht iſt, dem Zeugniſſe der geſunden fünf Sinne; und was man Idealiſmus nennt, iſt ihm Traum und Thorheit. Kann nun die wiſſenſchaftliche Philoſophie in dieſer Hinſicht nicht die Ausſprüche des natürlichen Menſchenverſtandes rechtfertigen durch eine Deduction, deren Wahrheit jedem, noch nicht von den Vorurtheilen einer Schule völlig eingenommenen guten Kopfe einleuchtet, ſo wird, der Natur der Sache gemäß, der wohlthätige Einfluß der wiſſenſchaftlichen Philoſophie auf das wirkliche Leben immer geringer werden. Dann wird auch die Ehre der wiſſenſchaftlichen Philoſophie in den Augen des gebildeten Publicums außerhalb der Schule immer tiefer ſinken; und es kann leicht dahin kommen, daß man in Deutſchland, wie längſt in einigen andern Ländern, nichts weiter für geſunde Philoſophie anerkennt, als, was man ſo eben wiſſen kann, ohne eigentlich zu philoſophiren.

Was die Philoſophie, als Wiſſenſchaft, von den Ausſprüchen des natürlichen Menſchenverſtandes unterſcheidet, vereinigt ſich in dem Streben des denkenden Geiſtes, die Wahrheit apodiktiſch von dem Irrthume zu ſcheiden, und, dieſer Scheidung gemäß, ſo weit es der Vernunft gelingen kann, das Räthſel des Daſeyns der Dinge und der Beſtimmung des Menſchen entweder zu löſen, oder es als unauflöslich fallen zu laſſen, nachdem man deutlich eingeſehen, warum es nicht gelöſet werden könne. Das erſte Geſchäft der Philoſophie, die als Wiſſenſchaft auftreten will, iſt alſo, daß ſie ſich mit dem Skepticismus meſſe. Wer von dem Skepticismus geringe denkt, der kennt ihn nicht. Das iſt eben das Unglück der wiſſenſchaftlichen Philoſophie zu allen Zeiten geweſen, daß ſie gewöhnlich die ſkeptiſchen Einwendungen gegen allen und jeden Dogmatismus entweder gar keiner Aufmerkſamkeit würdigte, oder den

Skepticiſmus gerade durch dieſelben Vorausſetzungen widerlegen wollte, deren beweiſende Kraft er leugnet. Hätten Männer wie Leibnitz und Kant, Denker vom erſten Range, den Skepticiſmus eben ſo klar durchſchauet, wie ſie ihre eigenen Syſteme und die Meinungen derer durchſchaueten, die dieſen Syſtemen dogmatiſch widerſprachen, ſo würde die Leibnitziſche Philoſophie nicht durch die Kantiſche geſtürzt ſeyn, und die Kantiſche nicht wieder andern Syſtemen haben weichen müſſen.

Ich glaube, ſo deutlich einzuſehen, als ob es das Reſultat einer mathematiſchen Demonſtration wäre, daß der geläuterte Skepticiſmus, ſo wie er ſich in den Schriften Hume's, Platner's, und beſonders meines verehrten Collegen und Freundes Schulze offenbart, bis jetzt noch durch kein einziges Syſtem dogmatiſcher Philoſophie hinreichend widerlegt iſt, und daß nahmentlich die Kantiſche Philoſophie durch conſequente Fortſetzung ihrer idealiſtiſchen Lehren ſich ſelbſt in echten Skepticiſmus auflöſet. Eben ſo deutlich glaube ich aber auch einzuſehen, daß der echte Skepticiſmus ſelbſt, wenn er nicht entweder auf halbem Wege ſtehen bleiben, oder Alles, was Wahrheit und Wiſſenſchaft unter den Menſchen heißt, in logiſchen Dunſt auflöſen will, am Ende gemeinſchaftliche Sache machen muß mit einem geläuterten Rationalismus, der außer den logiſchen Functionen der Denkkraft noch andere und höhere, das eigentliche Wiſſen unmittelbar begründende Functionen dieſer Kraft anerkennt, die im weiteſten Sinne des Worts Vernunft heißt, und in ihren höheren Functionen mehr, als bloßer Verſtand, iſt. Dieſen Rationalismus herbeizuführen, der zugleich die Ausſprüche des natürlichen Menſchenverſtandes rechtfertigt, die Schwärmerei und den Myſticismus zu Boden ſchlägt, in den höheren Gefühlen des Menſchen aber unwiderlegbare Zeugen des überirdiſchen Urſprunges unſers Daſeyns und unſrer wahren Beſtimmung anerkennt, ſoll dieſes Lehrbuch der philoſophiſchen Wiſſenſchaften einen ſyſtematiſch durchgeführten Verſuch enthalten.

Die Geſchichte dieſes Buches zu erzählen, bringt nun die Pflicht des Vorredners mit ſich. Es iſt die Frucht eines zwanzigjährigen, durch mancherlei andere, beſonders äſthetiſche und litterariſche Studien oft unterbrochenen, aber nie aufgegebenen Studiums der menſchlichen Natur und der philoſophiſchen Syſteme des Alterthums und der neueren Zeiten. Die Grundſätze, die es enthält, ſind zum Theil dieſelben, die ſich ſchon bei andern Gelegenheiten, und in anderer Form, der öffentlichen Kritik auszuſtellen gewagt haben; zum Theil ſind ſie von mir bisher nur in Vorleſungen meinen Zuhörern mitgetheilt. In der doctrinalen Ausbildung und Abründung, in welcher dieſe Grundſätze hier erſcheinen, haben ſie ſich dem Publicum noch nicht gezeigt. Als ein ſyſtematiſches Ganzes, das alle Aufgaben der eigentlichen Philoſophie umfaſſen ſoll, ſtellen ſie ſich hier zum erſten Male dar. Ich glaube ſie gewiſſermaßen als mein philoſophiſches Teſtament anſehen zu dürfen, und muß deßwegen noch mit wenigen Worten ſagen, wie ſie ſich zu den früheren Schriften aus den verſchiedenen Perioden einer mannigfaltigen Autorſchaft verhalten.

Mit dem modificirten Kantianismus, zu dem ich mich vor zwanzig Jahren bekannte, hat dieſes Lehrbuch nichts gemein. Das Buch Paulus Septimius, durch das ich damals die Kantiſche Philoſophie, vom empiriſchen Standpunkte aus, hinlänglich populariſirt zu haben glaubte, iſt bei mir ſelbſt nur noch in demſelben Andenken, wie andre jugendliche Verſuche, an welche man ſich im männlichen Alter nicht ungern erinnert. Wer darf ſich ſchämen, ein Kantianer geweſen zu ſeyn, oder es noch zu ſeyn? hingeriſſen worden zu ſeyn von dem eminenten Geiſte des einzigen Mannes, der in der Geſchichte der Philoſophie ſeit Leibnitz wahrhaft Epoche gemacht hat? Aber ſchon wenige Jahre darauf zeigte die Idee einer Apodiktik (gedruckt im J. 1799), wie weit ein Nachdenken, das nicht ruhen konnte, ſich von dem eigentlichen Kantianismus entfernt hatte. Auch dieſe Apodiktik, den erſten Theil abgerechnet, welcher die logiſche Apodiktik enthält, mußte ich bald darauf vor mir ſelbſt zurücknehmen. Ich erkläre ſie noch ein Mal hier vor dem Publicum für einen mißlungenen Verſuch, Wahrheiten ſyſtematiſch aufzuklären, die damals mir ſelbſt noch in einer gewiſſen Ferne vorſchwebten, die mich hätte mißtrauiſch machen ſollen. Mehrere einzelne, im Muſeum der Philoſophie und Litteratur abgedruckte Abhandlungen ſtimmten auch mit einigen Capiteln jener Apodiktik durchaus nicht überein. Eine ganz andere Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre entwickelte ſich aus jener mißlungenen. Sie iſt der erſte Theil dieſes Lehrbuchs geworden. Charakteriſtiſch für ſie iſt die Lehre vom Glauben der Vernunft an ſich ſelbſt (S. beſonders die zweite Abtheilung der Apodiktik nach dieſer neuen Bearbeitung). Aus dieſer neuen Apodiktik entſprang die unmittelbar auf ſie folgende Metaphyſik, an die ſich die Religionsphiloſophie anſchloß.

Ich glaube, nicht beſorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt ſeyn werde, auch dieſes neue Lehrbuch zurück zu nehmen. Dieſer Glaube gründet ſich auf die logiſche Klarheit, mit welcher ſich mir dasjenige, was ich jetzt für wahr erkenne, immer bündiger darſtellt, je öfter ich es denke. Manches Einzelne möchte freilich wohl einer Berichtigung bedürfen, welche aber nur die Zeit herbeiführen kann, und leicht herbeiführen wird, wenn denkende Männer das Syſtem dieſes Lehrbuchs einer ſtrenge prüfenden Aufmerkſamkeit würdigen, aber auch nur nach gereifter Prüfung, nicht nach vorgefaßten Meinungen, darüber aburtheilen wollen. Wie viel, oder wenig, dieſes Syſtem dem Studium anderer Syſteme, beſonders der Schriften des einzigen Jacobi, verdankt, iſt eine hiſtoriſche Frage, deren Beantwortung auf die philoſophiſche Würdigung eines Syſtems keinen Einfluß haben ſoll. Wie viel ſchneller würde die Philoſophie als Wiſſenſchaft fortſchreiten, wenn innerhalb ihres Gebiets kein ſelbſtdenkender Kopf verſchmähte, von Andern zu lernen, ohne darüber zum Eklektiker zu werden, der nur fremde Gedanken muſtert! So lernt ja in jeder andern Sphäre des menſchlichen Wiſſens ohne Erröthen ein Gelehrter von dem Andern. So und nicht anders gedeihet und erweitert ſich menſchliche Wiſſenſchaft. Und der Philoſoph ſoll eine Ehre darin ſuchen, von ſeines Gleichen nichts zu lernen, nur durch eigne Meinungen eine Schule zu bilden? Was hat denn das Individuum, der Stifter einer Schule, für ein Recht, zu erwarten, daß anders denkende Köpfe, die der Schule entwachſen ſind, ſonderlich um ihn ſich bekümmern, wenn er ſich um ſie nicht bekümmert? Mit Fleiß empfehle ich deßwegen in meinen Vorleſungen, unmittelbar nach den philoſophiſchen Vorkenntniſſen, unter denen die Pſychologie den erſten, die Logik den zweiten Platz einnimmt, die Geſchichte der Philoſophie zu ſtudiren, damit der ſelbſtdenkende Kopf Materialien zur Vergleichung einſammle, und nicht, ohne es ſelbſt zu wiſſen, einſeitig einer neuen Schule anhänge, weil er nicht weiß, was man längſt in andern Schulen dachte. Eben deßwegen iſt auch in den Anmerkungen zu den Lehrſätzen dieſes Buchs bei jeder Veranlaſſung auf die Geſchichte der Philoſophie hingedeutet.

Zur ausführlichen Kritik fremder Meinungen war in dieſem Buche um ſo ſeltener Raum, je mehr es mit Fleiß darauf berechnet war, ſo wenig, als möglich, Bogen zu füllen, und nur die Hauptſätze des Syſtems, das es enthält, in trockener Compendienſprache ſo kurz auszudrücken, als es das Geſetz der Klarheit irgend geſtatten wollte. So bringt nun dieſes Syſtem in der unſcheinbaren Form eines Compendiums ſich ſelbſt um alle Vortheile einer anziehenden Darſtellung, die einer Lehre Eingang verſchafft. Mancher Satz ſcheint vielleicht nur darum nicht genug erwieſen, weil der Beweis nicht umſtändlich genug geführt iſt. Aber auf die Lehren derjenigen Schulen, denen dieſes Syſtem contradictoriſch gegenüber tritt, mußte beſondere Rückſicht genommen werden. Zu dieſen Lehren gehört denn freilich die neue idealiſtiſche Identitäts- und Naturphiloſophie

phie in ihrem ganzen Umfange, dem Geiſte ſowohl, als der Form nach.

Das Lehrbuch der philoſophiſchen Vorkenntniſſe, gedruckt im J. 1810, verhält ſich zu dieſem Lehrbuche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften wie die architektoniſche Beſichtigung des Grundes und Bodens zu der Errichtung eines Gebäudes.

Göttingen, den 20. Januar, 1813.

Inhalt
des erſten Theils.

I.
Allgemeine Einleitung.
(Seite 1—14.)

Begriff der eigentlichen Philoſophie. §. 1. — Fundament aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften. §. 2. — Unterſcheidung der theoretiſchen Philoſophie von der praktiſchen. §. 3. — Reſultirende Wiſſenſchaften im Gebiete der Philoſophie. §. 4. — Verhältniß der Philoſophie zur Religionswiſſenſchaft. §. 5. — Begriff der Metaphyſik. §. 6. — Begründung der Metaphyſik durch eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. §. 7. — Begriff der ſpeculativen Philoſophie. §. 8.

II.
Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre.
(Seite 15—86.)

Erſte Abtheilung. Logiſche Apodiktik.

Logiſcher Begriff des Verſtandes und deſſen Verhältniß zur Vernunft. §. 1. — Begriff des discurſiven Erkennens. §. 2. —

Unter-

Unterſcheidung der logiſchen Einheit von der arithmetiſchen und metaphyſiſchen. §. 3. — Begriff der logiſchen Identität. §. 4. — Abhängigkeit alles discurſiven Erkennens von vorausgeſetzten Merkmalen der Begriffe. §. 5. — Von der Abſtraction. §. 6. — Von der logiſchen Analyſis. §. 7. — Von den Definitionen. §. 8. — Unmöglichkeit einer Begründung der Philoſ. durch Urtheile im logiſchen Sinne. §. 9. — Abhängigkeit alles discurſiven Erkennens von der logiſchen Form der Beweiſe. §. 10. — Unmöglichkeit einer Begründung des menſchlichen Wiſſens durch progreſſive Demonſtration. §. 11. — Unmöglichkeit einer Begründung des Wiſſens durch das Princip des Widerſpruchs. §. 12. — Verhältniß dieſes Princips zum Begriffe der Möglichkeit. §. 13. — Erſtes Reſultat der logiſchen Apodiktik. §. 14. — Zweites Reſultat. §. 15. — Drittes Reſultat. §. 16. — Viertes Reſultat. §. 17.

Zweite Abtheilung. Transcendentale Apodiktik.

Begriff des Transcendentalen. §. 18. — Begriff des ſinnlichen Erkennens. §. 19. — Erklärung des ſinnlichen Erkennens. §. 20. — Begriff der ſinnlichen Offenbarung. §. 21. — Unterſcheidung des Subjectiven von dem Objectiven in Beziehung auf die ſinnliche Offenbarung. § 22. 23. — Unterſcheidung der Spontaneität von der Receptivität im ſinnlichen und höheren Erkennen. §. 24. — Deduction der Erſcheinungen. §. 25. — Von der Form des Erkennens. § 26. — Von den Geſetzen des Raums und der Zeit. §. 27. — Verhältniß der Sinnlichkeit zur Selbſterkenntniß. §. 28. — Transcendentale Unterſcheidung der Sinnlichkeit von der Vernunft. §. 29. — Möglichkeit reiner Vernunfterkenntniß. §. 30. — Urbegriff des Abſoluten. §. 31. — Von den übrigen reinen Erkenntnißbegriffen. § 32. — Reiner Begriff eines Verhältniſſes. §. 33. — Reſultate der transcendentalen Apodiktik. §. 34. — Uebergang von der transcendentalen Apodiktik zur praktiſchen. §. 35.

Dritte Abtheilung. Praktiſche Apodiktik.

Verhältniß des menſchlichen Erkennens zu den Functionen des Begehrungsvermögens überhaupt. §. 36. — Genauere Anſicht des Begehrungsvermögens in Beziehung auf Wahrheit und Wiſſenſchaft. §. 37. — Genauere Unterſcheidung der Spontaneität und Receptivität im Erkennen und Begehren. §. 38. — Beſonderer Antheil, welchen das Begehrungsvermögen an dem höheren Erkennen nimmt. §. 39.

III.

Metaphyſik.

(Seite 87—220.)

Ueberſicht ihres Inhalts. §. 1—5.

Erſtes Capitel. Ontologiſche Elementarbegriffe.

Begriff des Daſeyns. §. 6. — Begriff der Weſenheit. §. 7. — Begriff des relativen Daſeyns. §. 8. — Begriff des Nichts. §. 9. — Begriff des Urweſens. §. 10. — Erkenntniß des Urweſens durch die reine Vernunftidee des Abſoluten. §. 11. — Grenzen der Erkenntniß des Urweſens durch die Idee des Abſoluten. §. 12. — Beziehung dieſer Idee auf den Begriff der Cauſalität und deſſen mehr als logiſchen Gehalt. §. 13. — Unmöglichkeit einer empiriſchen Deduction des Begriffes der Cauſalität. §. 14. — Verhältniß der Cauſalität zur Möglichkeit. §. 15. — Verhältniß der metaphyſiſchen Möglichkeit zur transcendentalen. §. 16. — Begriff einer Kraft. §. 17. — Von der Erkenntniß der Kräfte. §. 18. — Begriff der Wirklichkeit. §. 19. — Begriff der Nothwendigkeit. §. 20. — Beziehung aller ontologiſchen Elementarbegriffe auf die Idee des Abſoluten. §. 21.

Zweites Capitel. Vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen.

Erhabenheit des Urweſens über alle ſinnlichen Prädicate. §. 22. — Von der Einfachheit des Urweſens. Erſte Anſicht. §. 23. — Zweite Anſicht. §. 24. — Einheit des Urweſens. §. 25. — Beziehung der Einheit des Urweſens auf den Begriff der Einerleiheit. §. 26. — Genaue Unterſcheidung der Einheit des Urweſens von einer angeblichen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. §. 27. — Beziehung der Einheit des Urweſens auf den Unterſchied des Realen und Idealen. §. 28. — Beziehung der Einheit des Urweſens auf die ontologiſchen Elementarbegriffe und die myſtiſchen Ideen. §. 29. — Genaueres Verhältniß der ontologiſchen Elementarbegriffe zu den myſtiſchen Ideen. §. 30. — Aufgabe einer Deduction des Endlichen aus dem Unendlichen. §. 31. — Erweisliche Unmöglichkeit einer ſolchen Deduction. §. 32. — Unerklärbarkeit des Werdens der Dinge. §. 33.

Drittes Capitel. Von der Natur.

Metaphyſiſche Anſicht der Natur im Allgemeinen. §. 34. — Unterſcheidung des philoſophiſchen Begriffes der Natur von dem empiriſchen. §. 35. — Allgemeiner Cauſalnexus des Naturganzen. §. 36. — Metaphyſiſche Anſicht der Naturgeſetze. §. 37. — Begriff der Materie. §. 38. — Verhältniß des materiellen Daſeyns zu dem Geiſtigen. §. 39. — Von der Form der Materie. §. 40. — Von der Mehrheit materieller Dinge. §. 41. — Begriff eines Atoms. §. 42. — Idee einer Körperwelt. §. 43. — Von der materiellen Bewegung. §. 44. — Von dem Bildungstriebe der Natur. §. 45. — Von der Dauer der natürlichen Dinge. §. 46. — Verhältniß des natürlichen Daſeyns zur relativen Weſenheit. §. 47. — Verhältniß des Naturaliſmus in der Philoſophie zum Materialiſmus. §. 48.

Viertes Capitel. Von der Seele.

Metaphyſiſcher Begriff der Seele. §. 49. — Verhältniß des Geiſtigen zum Materiellen. §. 50. — Von der Erkenntniß des Weſens der Seele. §. 51. — Grenzen dieſer Erkenntniß. §. 52. — Genauere Bezeichnung dieſer Grenzen. §. 53. — Von der Immaterialität der Seele. §. 54. — Genauere Anſicht des Spiritualismus. §. 55. — Ueber die metaphyſiſche Möglichkeit der Freiheit. §. 56. — Verhältniß der Freiheit zum Cauſalnexus der Natur. §. 57. — Von der Dauer des Seelenweſens. §. 58. — Anwendung des Begriffs der Seele auf die Natur der Thiere und auf das Weltganze. §. 59. — Weitere Ausführung des Begriffs einer Weltſeele. §. 60.

Fünftes Capitel. Von der Gottheit (nach rein metaphyſiſchen Anſichten).

Verhältniß der Idee einer Gottheit zu den metaphyſiſchen Begriffen von Natur und Seele. §. 61. — Kritik der Hypotheſe des Hylozoismus. §. 62. — Kritik der Hypotheſe des Pantheismus. §. 62. — Fortſetzung. §. 64. — Fortſetzung. §. 65. — Verhältniß des Pantheismus zum Fatalismus. §. 66. — Kritik des Polytheismus. §. 67. — Vieldeutiger Begriff des Atheismus. §. 68. — Metaphyſiſche Würdigung des ſkeptiſchen Atheismus. §. 69.

IV.

Religionsphiloſophie.

(Seite 221—264.)

Vom religiöſen Gefühle. §. 1. — Von der Entſtehung der natürlichen Volksreligion. §. 2. — Von der Entſtehung der myſtiſchen Religion. §. 3. — Von der Entſtehung der moraliſchen Religion. §. 4. — Kritik der natürlichen Volksreligion. §. 5. — Kritik der myſtiſchen Religion. §. 6. — Verhältniß der myſtiſchen Religion zur moraliſchen. §. 7. — Verhältniß

hältniß der moraliſchen Religionslehre zur Metaphyſik. §. 8. — Begründung des wahrhaft religiöſen Glaubens. §. 9. — Metaphyſiſche Gründe des wahrhaft religiöſen Glaubens. §. 10. — Empiriſche Glaubensgründe. §. 11. — Pſychologiſch-moraliſche Glaubensgründe. §. 12. — Rein moraliſche Glaubensgründe. §. 13. — Verhältniß des religiöſen Glaubens zu den letzten Gründen des menſchlichen Wiſſens. §. 14. — Grenzen der philoſophiſchen Religionslehre. §. 15. — Verhältniß des religiöſen Glaubens zum metaphyſiſchen Problem der Unſterblichkeit. §. 16. — Verhältniß des vernünftigen Glaubens zum Aberglauben. §. 17.

Lehrbuch
der
philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Erſter Theil.

I.
Einleitung.

Einleitung.

1. Wenn man von dem wiſſenſchaftlichen Begriffe der Philoſophie alle Bedeutungen entfernt, die er durch den Streit und die Anmaßungen der Schulen erhalten hat, ſo liegt in ihm nichts mehr, aber auch nichts Geringeres, als die Summe der gelungenen Beſtrebungen des denkenden Geiſtes, ſelbſtſtändig und unabhängig von angenommener Meinung, durch apodiktiſche Trennung des Scheins von der Wahrheit das Räthſel des Daſeyns der Dinge und der Beſtimmung des Menſchen zu löſen, ſo weit es auf dieſe Art gelöſet werden kann. Der erſte Theil dieſer Aufgabe beſtimmt die Form der Philoſophie; der zweyte ihren Gegenſtand und Inhalt. Wer ſich nicht für dieſen Gegenſtand um ſeiner ſelbſt willen intereſſiren mag; oder, wer ſich

ſchon vorläufig mit Wahrſcheinlichkeit begnügt, ohne das Bedürfniß einer apodiktiſchen, die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels ausſchließenden Trennung des Scheins von der Wahrheit zu fühlen; alſo auch, wer über das Daſeyn der Dinge und die Beſtimmung des Menſchen aburtheilen will, ohne Beziehung auf die Apodixis, die den Unterſchied zwiſchen Wiſſenſchaft, Meinung, und Glauben begründet; für den iſt die Philoſophie als Wiſſenſchaft nicht vorhanden.

Vergl. des Verfaſſers Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe §. 1–12.; wo gezeigt iſt, wie ſich der wiſſenſchaftliche Begriff der Philoſophie zum allgemeinen Menſchenverſtande und zur Gelehrſamkeit verhält; in welchem Sinne es nur Eine Philoſophie giebt, u. ſ. w.

2. Aus dem wiſſenſchaftlichen Begriffe der Philoſophie leuchtet hervor, daß das Fundament aller Wiſſenſchaften, die man die philoſophiſchen nennen mag, kein anderes ſeyn kann, als eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, wie die Alten ſie ſich unter dem Nahmen Logik dachten. Eben ſo klar leuchtet aus jenem Begriffe hervor, daß die Logik in der neueren Bedeutung des Worts, als Theorie der Uebereinſtimmung unſrer Gedanken unter

einander in der Einheit des Denkens, außer der Beziehung dieſer Einheit auf das Daſeyn der Dinge und die Beſtimmung des Menſchen, nur einen Theil der Vorkenntniſſe enthält, die zur eigentlichen Philoſophie den Weg bahnen. Auch die Pſychologie, die ſich die empiriſche nennt, kann, ungeachtet ihrer genauen Verbindung mit der eigentlichen Philoſophie, nur in das Syſtem der philoſophiſchen Vorkenntniſſe aufgenommen werden. Da erſt fängt die Philoſophie als Wiſſenſchaft ſich zu zeigen an, wo der Unterſchied zwiſchen dem bloßen Denken, wie man es nennt, und dem Erkennen und Wiſſen bemerklich wird, und, wo der denkende Geiſt von der Beobachtung, die auf Thatſachen gerichtet iſt, fortſchreitet zur Ergründung deſſen, was überhaupt iſt, ſeyn kann, ſeyn ſoll, und ſeyn wird.

Vergl. in des Verfaſſers Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe die Erklärungen §. 14. 15. 16.

3. Ohne Vorausſetzung einer allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre iſt jede Zertheilung der Philoſophie in mehrere Wiſſenſchaften ſchwankend und prekär. Selbſt die allgemein angenommene Unterſcheidung der theoretiſchen Philoſophie von der praktiſchen ſetzt, wenn ſie der

Vernunft Genüge thun ſoll, eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre voraus. Denn praktiſch im eigentlichen Sinne wird die Philoſophie erſt da, wo ſie moraliſche Vorſchriften oder Verhaltungsregeln ertheilt, die ſich im Leben probat bewähren. Dieſe Vorſchriften aber können nur inſofern philoſophiſch heißen, als ſie auf eine Erkenntniß der Beſtimmung des Menſchen gegründet ſind. Denken wir uns nun unter Beſtimmung des Menſchen die Summe der Zwecke, die der Menſch ſeiner ganzen Natur gemäß erreichen kann und ſoll, ſo weiſen alle philoſophiſchen Verhaltungsregeln, die jene Zwecke vorausſetzen, auf die theoretiſchen Unterſuchungen hin, durch welche ausgemittelt werden ſoll, was denn der Menſch, der ſo mancherlei Vorſtellungen von ſich und ſeiner Natur haben kann, im Grunde iſt, und wie ſich ſein menſchliches Daſeyn verhält zu der Welt, in der er zu leben und zu wirken beſtimmt iſt. Dieſe Unterſuchungen beziehen ſich wieder philoſophiſch auf eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, ohne welche ungewiß bleibt, wie ſich moraliſche Wahrheiten zur Wahrheit überhaupt verhalten, und an welchem Kriterium erkannt werden ſoll, ob ein Grundſatz, der ſich moraliſch nennt, ein wahrhaft guter iſt. Auch der Begriff der moraliſchen Freyheit, man nehme das

Wort vorläufig in welchem Sinne man wolle, iſt nicht denkbar ohne Beziehung auf das Geſetz der Urſache und Wirkung, über welches Auskunft zu geben die theoretiſche Philoſophie ſich vorbehält. Und wo fängt denn eigentlich das Wollen im Innern der Seele an? Iſt nicht alles Wollen eine Thätigkeit? Und giebt es nicht auch eine Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes?

Erinnerung an die Syſteme, in denen der Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie nur relativ iſt; beſonders an das Platoniſche Syſtem und das Syſtem des Spinoza.

4. Alle Philoſophie, als Wiſſenſchaft, iſt Theorie, ihr Gegenſtand ſey die Wahrheit überhaupt, oder die Natur der Dinge, oder das Thun und Laſſen der Menſchen. Philoſophiſche Vorſchriften gründen ſich auf Erklärungen des Zuſammenhangs menſchlicher Handlungen mit dem Princip ihrer Möglichkeit. Und ſo, wie der wahre Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und dem praktiſchen Theile der Philoſophie erſt da erſcheint, wo er aus der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre reſultirt, ſo trennen ſich wieder alle philoſophiſchen Wiſſenſchaften in entgegengeſetzte und reſultirende. Können wir nun,

wie wir doch am Ende müſſen, die Abſonderung der theoretiſchen oder erklärenden Philoſophie von der praktiſchen oder gebietenden und rathenden auf einen Gegenſatz zurückführen, der durch die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre ſelbſt begründet wird; und geben wir jedem dieſer beiden Haupttheile der Philoſophie wieder beſondere Abtheilungen, z. B. dem praktiſchen Haupttheile die Abtheilung in Naturrecht und eigentliche Moral; ſo folgt wieder noch nicht, daß auch dieſe Abtheilungen in ihrer Art durch urſprüngliche Gegenſätze entſtehen; und immer bleiben noch die reſultirenden Wiſſenſchaften zurück, deren Principien in mehreren Theilen der Philoſophie enthalten ſind; oder in das Gebiet der philoſophiſchen Vorkenntniſſe (§. 2.) zurückführen; oder auf ſpecielle Thatſachen angewandt werden müſſen, damit die Wiſſenſchaft reſultire. Solche reſultirende Wiſſenſchaften möchten denn wohl ſeyn: die Aeſthetik; die philoſophiſche Naturlehre; die Politik; und die Pädagogik.

5. Ließe ſich durch den Gegenſatz zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie der Inhalt aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften erſchöpfen, ſo würde nicht die Religionsphiloſophie von den theoretiſchen Wiſſenſchaften zu den praktiſchen,

und von dieſen wieder zurück zu den theoretiſchen verwieſen worden ſeyn. Wie konnten die Alten die Religionsphiloſophie als einen Theil ihrer Phyſik behandeln, aus der nachher eine Metaphyſik wurde? Wie konnte die ſpeculative Theologie, als ein Theil der neueren Metaphyſik, einer Moraltheologie Platz machen, da doch der unmittelbare Gegenſtand der Religion ein göttliches Weſen iſt, nicht eine Pflicht, oder eine Handlung? Auf dieſe Fragen läßt ſich leicht eine abſprechende Antwort geben im Sinne des Dogmatismus dieſer oder jener Schule; aber nicht leicht eine Antwort, die das Räthſel löſet, wie das Göttliche, deſſen Urgrund als Gott gedacht wird, ſich urſprünglich verhält zum Wahren und Guten. Der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre bleibt vorbehalten, zuerſt das wahre Verhältniß des Wiſſens zum Glauben auszumitteln, ehe entſchieden werden kann, ob und in welchem Sinne die philoſophiſche Religionslehre, wenn ſie anders einen Platz in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften behaupten kann, ſich auf ein eigentliches Wiſſen gründet, oder auf ein Glauben.

Merkwürdige Erſcheinung des Begriffes vom Glauben in der Philoſophie ſeit Kant und Jacobi. — Gewöhnliche Verwechſelung des Glaubens im philoſo-

phiſchen Sinne mit der Annäherung zur Wahrheit, die ſich Wahrſcheinlichkeit nennt.

6. Ein feſter Platz in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften kann der philoſophiſchen Religionslehre nur mit Hülfe der Metaphyſik angewieſen werden. Wollte man alle Bedeutungen, die man ſeit Ariſtoteles dieſem Worte gegeben hat, in einer einzigen verbinden, ſo zerſtörte der Begriff ſich ſelbſt. Denken wir uns aber, wie es von Leibnitz bis auf Kant üblich war, unter Metaphyſik die Lehre vom überſinnlichen Weſen der Dinge, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Lehre die Religionsphiloſophie entweder in ſich ſchließt, oder wenigſtens von der objectiven Seite begründet. Aber der allgemeine Begriff der Metaphyſik, in jenem Sinne des Worts, ſchließt nicht nothwendig die Behauptung in ſich, daß die menſchliche Vernunft fähig ſey, über das überſinnliche Weſen der Dinge auf dieſelbe Art zu urtheilen, wie über irgend ein anderes Object des Denkens. Es bleibt immer denkbar, daß der Menſch eines eigentlichen Erkennens des überſinnlichen Weſens der Dinge gänzlich ermangele, und daß dennoch die Vernunft nicht bloß ſkeptiſch das überſinnliche Weſen der Dinge auf ſich ſelbſt beruhen zu laſſen, oder kritiſch alle ontologiſchen Betrachtungen aus dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen Phi-

Philoſophie zu verweiſen genöthigt ſey. Es bleibe denkbar, daß Metaphyſik dogmatiſch beſtehe als Wiſſenſchaft der nothwendigen Beziehungen unſrer Gedanken auf das überſinnliche Weſen der Dinge, ohne deſſen Vorausſetzung alle unſre Vorſtellungen von Wirklichkeit in ein Nichts verſinken.

Erinnerung an die ungewöhnliche Bedeutung, die das Wort Metaphyſik in der Kantiſchen Schule erhalten hat. Kant's Metaphyſik der Natur und der Sitten.

7. Durch Betrachtungen über das überſinnliche Weſen der Dinge die Philoſophie als Wiſſenſchaft überhaupt zu begründen, iſt ein Unternehmen, von welchem Jeder, wer nicht umſonſt in die Schule der Erfahrung gegangen iſt, ſchon empiriſch zurückgeſchreckt werden muß durch die Menge mißlungener Verſuche, deren die Geſchichte der Philoſophie ſo viele aufzählt. Aber es liegt auch für Jeden, der nicht ſchon durch irgend eine Pſeudo-Metaphyſik verblendet iſt, deutlich in der Natur der Sache, daß die Vernunft zuerſt ſich ſelbſt als ein Erkenntnißvermögen mit allen ſeinen Functionen in der logiſchen Einheit des Denkens erkannt haben muß, ehe ſie ohne voreilige Anmaßung ſich an metaphyſiſche Betrachtungen wagen darf. Thöricht iſt der

Machte

Machtſpruch, daß die Vernunft das metaphyſiſche Weſen der Dinge ergründen können müſſe, weil ſie ſelbſt, als Vernunft, in dieſem Weſen der Dinge gegründet und mit ihm Eins ſey. Denn das iſt es ja eben, was wir als Philoſophen, die noch keine Metaphyſiker ſind, vorher wiſſen wollen, ob die Denkkraft (Vernunft im weiteſten Sinne des Worts) nicht ſich ſelbſt verkennt, wenn ſie dergeſtalt in dem überſinnlichen Weſen der Dinge gegründet zu ſeyn glaubt, als ſey ſie mit dieſem Weſen Eins. Nicht ſo thöricht, aber doch auch übereilt, iſt ohne vorhergegangene Selbſtprüfung der Vernunft die Meinung, daß das Weſen der Dinge ſich durch Schlüſſe müſſe erforſchen laſſen. Denn nur durch logiſche Selbſtprüfung der Vernunft kann entſchieden werden, ob und in wie weit durch Schlüſſe überhaupt mehr noch erkannt werden kann, als, wie etwas Vorausgeſetztes zuſammenhängt mit etwas Vorausgeſetztem. Die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre ſchließt die unerlaßliche Selbſtprüfung der Vernunft in ſich.

Uraltes Verdienſt der Eleatiſchen Schule um dieſe Lehre. Noch größeres Verdienſt Kant's. Rückgang der Philoſophie in Deutſchland ſeit der Erneuerung der übereilten Verſuche, ohne vorhergegangene Vernunftkritik abzuſprechen über das Abſolute.

8. Nicht unſchicklich nennt man den Theil der Philoſophie, der ſich unmittelbar mit dem überſinnlichen Weſen der Dinge und der apodiktiſchen Trennung des Scheins von der Wahrheit beſchäftigt, vorzugsweiſe ſpeculativ. Denn, wenn alles freie Forſchen, als ein Umherſchauen des Geiſtes im Gebiete der Wahrheit, Speculation genannt werden darf, ſo gebühret der Betrachtung der Wahrheit ſelbſt und ihres Verhältniſſes zum Weſen der Dinge vorzugsweiſe dieſer Nahme. Es liegt aber wieder in der Natur der Sache, daß auch moraliſche Betrachtungen ſehr ſpeculativ werden können, und die Beantwortung ſpeculativer Fragen einen entſcheidenden Einfluß haben kann auf unſre moraliſchen Urtheile. Speculative Philoſophie verſchmähen kann nur derjenige, wer von Philoſophie überhaupt gar keinen, oder einen falſchen, oder einen ſehr einſeitigen Begriff hat. Welche Lehren der ſpeculativen Philoſophie tranſcendental genannt werden dürfen, unterſucht die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Zu ihr wollen wir uns ohne weitere Einleitung wenden. Aus ihr wird ſich ergeben, in welcher Ordnung die übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften nach ihrem inneren Zuſammenhange auf einander folgen. Die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre wird füglich und am treffendſten

Apodiktik genannt, weil ihre ganze Aufgabe nichts anders in ſich ſchließt, als die apodiktiſche Trennung des Scheins von der Wahrheit.

Weitere Vermiſchung metaphyſiſcher Speculation mit tranſcendentaler. — Mancherlei Tranſcendentalphiloſophie. — Fichtiſche Wiſſenſchaftslehre. — Bardili's erſte Logik. — Mißlungenes Syſtem des Verfaſſers unter dem Titel Idee einer Apodiktik vom Jahre 1799.

II.

Apodiktik

oder

Allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre.

Apodiktik
oder
Allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre.

Erſte Abtheilung.
Logiſche Apodiktik.

1. Der Verſtand, das Organ aller Wiſſenſchaft, muß ſich ſelbſt kennen, wenn er den Begriff der Wahrheit ausfinden will unter der Menge anderer Begriffe, die ſich auf ihn beziehen. Denn was man ſich auch unter Wahrheit denken mag; der **Begriff** der Wahrheit gehört, wie alle Begriffe, dem Verſtande an. Verſtand nennen wir die Summe der **logiſchen Functionen** der **Denkkraft**. Logiſch heißen diejenigen Functionen der Denkkraft, durch welche Begriffe gebildet werden; Begriffe ſich zu **Urtheilen** verbinden; Urtheile zu **Schlüſſen**. Ob es noch andere

Functionen der Denkkraft gebe, unterſucht die logiſche Apodiktik nicht. Nennen wir aber die Denkkraft überhaupt Vernunft im weiteſten Sinne des Worts, ſo bleibt vorläufig denkbar, daß es auch höhere Functionen dieſer Kraft gebe; Functionen, durch die ſich die Denkkraft erhebe über das bloße Begriffebilden, Urtheilen und Schließen; und die Summe der höheren, den Verſtand überſteigenden Functionen der Denkkraft mag, in Ermangelung eines beſondern Worts, Vernunft im höheren Sinne genannt werden. In jedem Falle aber müſſen dieſe höheren Functionen übereinſtimmen mit den logiſchen in der Einheit des Denkens, ohne welche der Verſtand nicht Verſtand, und die Vernunft nicht Vernunft iſt. In dieſer Einheit des Denkens muß die Wahrheit erkannt werden, wenn ſie durch Denken erkannt wird. Das Verhältniß der logiſchen Functionen der Denkkraft zur problematiſchen Idee der Wahrheit zu entdecken, und eben dadurch dieſe problematiſche Idee von der logiſchen Seite aufzuklären, iſt das Geſchäft der logiſchen Apodiktik.

Nachweiſung einiger Bemühungen verdienſtvoller Denker, den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand als eine der wichtigſten Angelegenheiten der Vernunft und des Verſtandes in die Philoſophie einzuführen.

zuführen. — Unbequemlichkeit der Uebertragung dieſes Unterſchieds in fremde Sprachen. Verhältniß des griechiſchen νοῦς zum λόγος.

2. Alles logiſche Denken, als ſolches, iſt ein Anerkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Das Eine im Vielen iſt das Allgemeine oder das logiſche Ueberhaupt. Alle Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe ſind urſprünglich allgemeine Vorſtellungen. Das Einzelne und deſſen Summation, das Viele, iſt nicht anders denkbar als durch Unterordnung unter das Allgemeine. Um uns z. B. den Philoſophen Kant zu denken, müſſen wir die ſinnlichen Vorſtellungen, die wir uns von ihm machen, unterordnen unter die allgemeinen Begriffe eines Philoſophen, eines Profeſſors, eines Menſchen u. ſ. w. Auf gleiche Art ſind Particular- und Singular-Urtheile nur unter Vorausſetzung eines allgemeinen Urtheils möglich, unter deſſen Objectbegriff der Objectbegriff des Particular- oder Singular-Urtheils untergeordnet wird. Daher ſetzt jede Beantwortung der Frage: Was iſt das? irgend einen, wenn auch noch ſo engen allgemeinen Begriff voraus, dem das Object der Frage untergeordnet wird; indem wir antworten: Es iſt Dieß oder Jenes, das heißt: Es gehöret zu dieſer, oder jener Claſſe, Gattung, Art von Objecten. Dadurch unter-

ſcheidet ſich weſentlich das Denken des Einzelnen von dem Bezeichnen der einzelnen Dinge, die in die Sinne fallen, durch einen Nahmen (nomen proprium). Alles Erkennen in Begriffen (das ſogenannte discurſive Erkennen) geht alſo vom Allgemeinen aus, und führt zurück zum Allgemeinen. Daher iſt auch kein eigentlicher Syllogismus möglich ohne Vorausſetzung eines allgemeinen Urtheils oder Grundſatzes, aus welchem ein untergeordnetes Urtheil gefolgert wird. Was wir alſo auch immer als Etwas begreifen oder durch Denken in Begriffen erkennen mögen; nie erkennen wir von dem Etwas im Begriffe mehr, als ein Claſſenverhältniß unter den Objecten nach den Abſtufungen der Allgemeinheit. Alſo können wir durch Denken in Begriffen überhaupt nichts an ſich erkennen, ſondern immer nur Eins in dem Andern und aus dem Andern.

Erinnerung an Plato's logiſche Erkenntnißlehre. Plato, der einſah, daß alles discurſive Erkennen vom Allgemeinen ausgeht, irrte nur in der Meinung, daß der weitere oder höhere Claſſenbegriff immer dem engeren oder untergeordneten zum Grunde liege, und daß deswegen alles discurſive Erkenntniß von angebornen höchſten Claſſenbegriffen ausgehe.

3. Die logiſche Einheit muß genau unterſchieden werden von der arithmetiſchen, und

eben ſo genau von der metaphyſiſchen Einheit, die ein überſinnliches Weſen der Dinge vorausſetzt. Die Zahl Eins beruhet, als bloße Zahl gedacht, auf einem beſondern Acte des Denkens, deſſen vollſtändige Erklärung nicht in die logiſche Apodiktik gehört. Um uns das reine Eins als eine Zahl zu denken, müſſen wir irgend einen Moment der inneren oder äußeren Wahrnehmung im Strome der Vorſtellungen fixiren, und in der Abſonderung dieſes fixirten Moments von aller Mannigfaltigkeit eines denkbaren Stoffes den Moment ſelbſt als ein reines Etwas ſetzen. Das arithmetiſche Eins iſt ein Begriff, der überall ſeine Anwendung findet, wo irgend ein Object, als ſolches, oder auch nur als eine Vorſtellung, in einem Momente des Denkens fixirt wird. Alle übrigen Zahlen entſtehen durch Verknüpfung wiederholter Einheiten in neuen Begriffen. Aus dem arithmetiſchen Verhältniß des Einen zum Vielen auf reelle Einheit im Mannigfaltigen ſchließen, heißt, in den Zahlbegriff, der alle Mannigfaltigkeit ausſchließt, gerade dasjenige hineinlegen, was er ausſchließt. Soll aber eine metaphyſiſche Einheit gedacht werden, ſo muß alle Mannigfaltigkeit der Objecte zurückgeführt werden auf eine Weſenheit, die überall eine einzige iſt. Einzig im metaphyſiſchen Sinne iſt dasjenige, außer welchem im Grunde nichts iſt. Dieſe Einzigkeit läßt ſich aber auch denken als Einerleiheit oder Identität, d. i. als das Gegentheil aller Verſchiedenheit. Da tritt dann allerdings die Metaphyſik in ein bemerkenswerthes Verhältniß zur Logik; denn logiſche Einheit iſt nichts anders, als relative Einerleiheit.

Entſtehung der Zahlen-Metaphyſik des Pythagoras durch ein Mißverſtändniß, das der Vernunft, die ſich ſelbſt erſt kennen zu lernen anfing, ſehr natürlich war. — Seltſame Verwechſelung des Denkens überhaupt mit dem Rechnen in der logiſchen Metaphyſik, genannt erſte Logik, von Bardili.

4. Wir erkennen logiſch das Eine im Vielen nie anders, als, indem wir in dem Mannigfaltigen eine Uebereinſtimmung bemerken, nach welcher die Objecte des Denkens, ſofern ſie gemeinſchaftliche Merkmale haben, in dieſer Hinſicht Einerlei ſind, d. h. zuſammenfallen in einem höheren Objectbegriffe. Nun iſt aber kein Objectbegriff ſchlechthin und in jeder Hinſicht der höchſte. Selbſt dem Begriffe des Etwas, der alles Mögliche zu umfaſſen ſcheint, ſteht als Correlat der Begriff des Nichts gegenüber; und in dem Begriffe des Etwas überhaupt liegt nichts weiter als das durchaus unbeſtimmte Setzen

eines Objects als eines *Gedankendinges*, das ſeine Beſtimmungen, durch die wir erkennen wollen, *was* es denn iſt, noch erwartet. Dieſe Beſtimmungen erhält das Object durch die *Merkmale*, durch die ſich ein Etwas von dem andern *unterſcheidet*. Mit dem *Unterſcheiden* fängt das Erkennen an, ſofern es mehr iſt, als ein durchaus unbeſtimmtes Setzen eines Gedankendings im Verſtande. Wo alſo das Unterſcheiden überhaupt aufhört, da verſchwindet auch die Möglichkeit des discurſiven Erkennens. Aber je *höher* ſich das discurſive Erkennen über die Wahrnehmung erhebt, deſto *allgemeiner* werden die Begriffe; deſto mehr Begriffe fallen durch übereinſtimmende Merkmale zuſammen; deſto weiter wird die Sphäre der *relativen Einerleiheit*. Da nun die Vernunft im Steigern der Allgemeinheit das *Allgemeinſte* ſucht, dem Alles untergeordnet werden ſoll, ſo ſtrebt ſie nach Erkenntniß einer *abſoluten* Identität oder Einerleiheit, oder, mit andern Worten, nach einem höchſten und allumfaſſenden Begriffe, der alles Denkbare in ſich vereinigen ſoll. Da ſie nun aber keines andern Alles umfaſſenden Begriffs fähig iſt, als des durchaus unbeſtimmten Begriffs von einem Etwas, dem überdieß noch das Nichts entgegenſteht; ſo verwandelt ſich die reine logiſche Identität überall, wo das discurſive Erkennen anfängt, in eine relative Identität oder Aehnlichkeit nach übereinſtimmenden Merkmalen. Aus dem Begriffe der reinen logiſchen Identität läßt ſich alſo durchaus gar nichts erklären. Und wie hoch auch das discurſive Erkennen ſich über die Wahrnehmung erhebe, ſo erkennt doch kein menſchlicher Verſtand mehr, als, wie Eins mit dem Andern übereinſtimmt, und wie, vermöge dieſer Uebereinſtimmung, Eins mit dem Andern zuſammenhängt in unſerm Verſtande.

Vergl. in des Verf. Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe die allgemeine Logik §. 67.

5. Die Abhängigkeit aller Begriffe von ihren Merkmalen iſt von entſcheidender Bedeutung für die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Auf ihr beruht der einzig haltbare Sinn des philoſophiſchen Rationalismus. Denn da allen Begriffen etwas im logiſchen Bewußtſeyn zum Grunde liegt, worauf wir merken müſſen, um ein Etwas von dem andern in Begriffen zu unterſcheiden, ſo kann der Verſtand aus ſich ſelbſt keinen Begriff erzeugen. Wo ein Begriff entſtehen ſoll, muß im logiſchen Bewußtſeyn ein Subſtrat, eine Maſſe von früheren Vorſtellungen, vorhanden ſeyn, aus welchen der Verſtand dasjenige her-

vorhebt, was, als Summe von Merkmalen, die Sphäre des Begriffes beſtimmt und eben dadurch den Begriff bildet. Alle Erkenntniß in Begriffen iſt alſo, wie ein großer Denker ſich ausdrückt, Erkenntniß aus der zweiten Hand, d. h. nie mehr, als mittelbare Erkenntniß. Soll es alſo Erkenntniß a priori geben, eine Erkenntniß, die die Vernunft aus ſich ſelbſt ſchöpft und nur ſich ſelbſt verdankt, ſo muß die Vernunft im weiteren Sinne des Worts (vergl. §. 1.) nothwendig in ſich ſelbſt etwas enthalten, das den reinen Begriffen zum Grunde liegt. Was kann dieſes nun aber ſeyn? Die Subſtrate der empiriſchen Begriffe ſind Vorſtellungen, die zuſammenfallen mit der Wahrnehmung (Perception) und Empfindung. Nennen wir nun, wie es in den deutſchen Schulen gebräuchlich iſt, das Empfindungsvermögen überhaupt Sinnlichkeit; was kann denn dasjenige ſeyn, das den reinen Begriffen zum Grunde liegen, alſo nicht Empfindung ſeyn ſoll? Was für Vorſtellungen können diejenigen ſeyn, die nicht mit der Empfindung zuſammenfallen, und doch den mittelbaren Vorſtellungen, die wir Begriffe nennen, zum Grunde liegen ſollen? Auf dieſe Fragen, mithin auch auf die Frage: ob es Erkenntniß a priori gibt? läßt ſich gar nicht antworten, ſo lange das urſprüngliche Verhältniß der

Vernunft zur Sinnlichkeit nicht erforſcht iſt. Der Empiriſmus, der alle Begriffe ohne Ausnahme auf die Verbindung der Denkkraft mit dem Empfindungsvermögen zurückführt, erſcheint in der logiſchen Apodiktik als unwiderlegbar, wenn nicht bewieſen werden kann, entweder, daß die Vernunft a priori urſprüngliche Vorſtellungen in ſich trägt, die weder Begriffe, noch ſinnliche Vorſtellungen ſind; oder, daß die in den deutſchen Schulen gewöhnliche Unterſcheidung der Vernunft von der Sinnlichkeit in mehr als Einer Hinſicht berichtigt werden muß, und daß vielleicht die Subſtrate der reinen Vernunftbegriffe zurückgeführt werden müſſen auf eine Modification des innern Sinnes, ohne welchen die Vernunft ſelbſt Nichts wäre.

Unterſcheidung des Senſualiſmus (z. B. nach Epikur, Condillac, und den franzöſiſchen Materialiſten) von demjenigen Empiriſmus, der einen urſprünglichen Unterſchied zwiſchen den Begriffen zuläßt, die von der äußern Sinnlichkeit, und denen, die unmittelbar aus dem innern Sinne abſtammen. — Erinnerung an die reinen Perceptionen des Malebranche. — Unterſcheidung des Formal-Rationaliſmus (nach Kant) von dem Real-Rationaliſmus (z. B. nach Plato und Leibnitz.)

6. Der Anfang aller Bildung der Begriffe im logiſchen Bewußtſeyn iſt die *logiſche Entſinnlichung* oder *Abſtraction*, d. i. diejenige Function der Denkkraft, durch welche der ſinnliche Zuſammenhang der Vorſtellungen aufgehoben, und der *intellectuelle* (verſtandesmäßige) geſetzt wird. Durch Abſtraction wird das Eine im Vielen, d. h. das Uebereinſtimmende im Mannigfaltigen erkannt. Durch die Abſtraction allein wird alſo gar nichts erkannt, es müßte denn ſeyn, daß ein *höheres, über alle Begriffe erhabenes Etwas* ſich dem denkenden Geiſte unmittelbar zu erkennen gäbe oder *offenbarte*, indem wir uns entſinnlichen. Eine ſolche Offenbarung des Ueberſinnlichen hätte dann aber gar nichts gemein mit der logiſchen Erkenntniß des Einen im Vielen, weil dieſes Eine im Vielen nie etwas mehr iſt, als das Uebereinſtimmende im Mannigfaltigen, das der Abſtraction zum Grunde liegt, alſo unmittelbar *nicht* durch die Abſtraction erkannt wird. Der Antheil, den die Abſtraction an dem discurſiven Erkennen überhaupt nimmt, beſchränkt ſich alſo ganz und gar darauf, daß ſie die *Syntheſis* d. i. den intellectuellen Zuſammenhang der Vorſtellungen möglich macht. Die Syntheſis fängt an mit der Bildung der *Begriffe* nach übereinſtimmenden Merkmalen vorausgeſetzter Vorſtellungen.

gen. Sie ſchreitet fort zur Bildung der Urtheile durch Verknüpfung übereinſtimmender Begriffe. Sie endigt mit Schlüſſen, die auf der Uebereinſtimmung vorausgeſetzter Urtheile beruhen. Da nun die Erkenntniß durch Schlüſſe auf der Erkenntniß durch Urtheile, dieſe wieder auf der Erkenntniß durch Begriffe beruht; durch keinen Begriff aber etwas unmittelbar erkannt wird (§. 5.); ſo beruhet zuletzt die Wahrheit alles discurſiven Erkennens in ſeinem ganzen Umfange auf den Subſtraten der Begriffe im logiſchen Bewußtſeyn.

Vorläufige Andeutung der intellectuellen Schwärmerei, die unvermeidlich iſt, wenn man durch logiſche Entſinnlichung oder Abſtraction ein metaphyſiſches Eins im Vielen dergeſtalt erkennen will, daß man es durch Demonſtration erhärten könne.

7. Daß wir am Ende überall, wo von Wahrheit die Rede iſt, zurückkommen müſſen auf etwas vor dem discurſiven Erkennen im Bewußtſeyn Vorausgeſetztes, zeigt ſich deutlich in der logiſchen Verbindung der Syntheſis mit der Analyſis oder der Zerſetzung der Vorſtellungen durch Denken. Soll ein Schluß geprüft werden, ſo muß er zerſetzt werden in die Urtheile, durch deren Verbindung er gebildet iſt. Soll die Wahrheit eines

Urtheils discurſiv erkannt werden, ſo müſſen wir das Urtheil auflöſen in die Begriffe, die ſeine logiſchen Beſtandtheile ſind. Liegt nicht ſchon etwas Wahres in dieſen Begriffen, ſo iſt auch das Urtheil unbegründet, die Begriffe mögen übrigens nach gewiſſen Vorausſetzungen noch ſo richtig zuſammenhängen, wie z. B. in dem chemiſchen Irrſatze: “Das Phlogiſton iſt die Urſache der Farben der Metalle.” Woran ſoll ich nun aber erkennen, ob ich mich nicht täuſche durch dieſen, oder jenen Begriff? Durch bloße Syntheſis oder Verbindung eines Begriffes mit andern Begriffen, und wäre es in den kunſtreichſten Schlüſſen, können wir keinem einzigen Begriffe auf den Grund kommen. Nenne man nun Dasjenige, was den Begriffen als Subſtrat im logiſchen Bewußtſeyn zum Grunde liegt, vorläufig *dunkle Vorſtellung*, oder *Empfindung*, oder *Gefühl*, oder wie man will; immer muß in *Dieſem*, alſo nicht im Begriffe, als ſolchem, nicht im Urtheile, als ſolchem, nicht im Schluſſe, als ſolchem, das *urſprüngliche Kriterium* geſucht werden, durch das ſich die Wahrheit, die durch Denken erkannt werden ſoll, von dem Irrthume ſcheidet. Der Verſtand muß nothwendig *irren*, wenn das unmittelbare Bewußtſeyn *getäuſcht* iſt.

Allgemeine Charakteriſtik des Scholaſticismus als desjenigen falſchen Rationalismus, der durch das Mittelbare das Unmittelbare begründen, und den Syllogismus, als ſolchen, zum Träger der Wahrheit machen will.

8. Das Erkennen in Begriffen kann auf keine Art begründet werden durch Definitionen. Eine Definition iſt eine erſchöpfende Erklärung eines Begriffs durch ein Urtheil. Definitionen ſind möglich, wo ſich ein gedachtes Object als Definitum unter einen höheren Begriff ſtellen und im Verhältniſſe zu dieſem höheren Begriffe ſo beſtimmen läßt, daß der Begriff, den wir uns von dem Objecte machen, erſchöpft wird durch gewiſſe Prädicate, die wir zu dem höheren Begriffe hinzufügen, z. B. in dem Urtheile: "Ein Triangel iſt eine dreiſeitige Figur." Alſo läßt ſich überhaupt nichts Urſprüngliches im Erkennen definiren, weil die Möglichkeit des Definirens erſt da anfängt, wo ſchon ein anderer und höherer Begriff als Erkenntnißgrund vorausgeſetzt wird. Jede Definition ſteht und fällt alſo mit der Wahrheit vorausgeſetzter Begriffe. Aber auch durch eine wahre Definition wird nur logiſch erklärt, wie ſich in unſerm Verſtande ein Begriff verhält zu andern Begriffen. Was den Begriffen überhaupt zum Grunde liegt, und was wahre Begriffe un-

unterſcheidet von falſchen, liegt gänzlich außer der Sphäre der Definition.

Sonderbare Selbſttäuſchung ſo manches ſcharfſinnigen Kopfs, der durch Definitionen den Dingen auf den Grund zu kommen ſuchte.

9. Urtheile haben mit Recht ihren Nahmen von der richterlichen Entſcheidung; denn durch Urtheile entſcheidet die Vernunft zwiſchen Wahrheit und Irrthum. Aber Urtheile ſelbſt können wahr, oder falſch ſeyn. Das Urtheil im logiſchen Sinne, als Syntheſis übereinſtimmender Begriffe, kann alſo in ſeiner logiſchen Form das verlangte letzte Kriterium der Wahrheit nicht enthalten. Die logiſche Form der Urtheile, d. i. die Hinzufügung eines Prädicatbegriffs zu einem Objectbegriffe, iſt auch nicht immer nothwendig, um die Vernunft zu dem Denkacte zu beſtimmen, den man das Fürwahrhalten nennt. In der Form eines einzigen Begriffs kann die Vernunft Handlungen und Begebenheiten ergreifen, indem ſie ſich beſtimmt, zu entſcheiden, daß etwas ſey, oder nicht ſey; und dieſe Entſcheidung hat ganz den Charakter eines Urtheils. So urtheilen wir: "Es regnet", indem wir den Regen ſehen und hören. Das deutſche Wörtchen Es hat hier nur eine grammatiſche Bedeutung, keine logiſche.

Daher ſagt man im Lateiniſchen mit einem Worte Pluit. Wird aber, der logiſchen Form gemäß, ein Object geſetzt, um ihm ein Prädicat beyzulegen, ſo wird jenes Object ſchon als bekannt in irgend einer Hinſicht vorausgeſetzt; und es kömmt im Grunde wenig darauf an, ob wir analytiſch finden, daß die Prädicate in dem Objectbegriffe urſprünglich eingeſchloſſen lagen, oder, ob wir ſynthetiſch dem Objecte neue Prädicate beilegen, an die wir vorher nicht dachten. In beiden Fällen können wir nichts beurtheilen, als das ſchon in irgend einer Hinſicht Bekannte. Folglich iſt in allen wahren Urtheilen die Wahrheit dieſer Urtheile abhängig von der vorausgeſetzten Wahrheit der Objectbegriffe. Sind dieſe erdichtet, ſo iſt das Urtheil falſch, die Prädicate, die dem Objecte beigelegt werden, mögen ſeyn, welche ſie wollen. Folglich iſt alle Erkenntniß der Wahrheit durch Urtheile nur Fortſetzung eines vorausgeſetzten Erkennens.

Wie es gekommen, daß man in der Kantiſchen Schule den Unterſchied zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen ſo wichtig gefunden hat.

10. Soll die Wahrheit eines Urtheils unmittelbar aus ihm ſelbſt einleuchten, wie ſie z. B. aus den mathematiſchen Axiomen einleuchtet, ſo

kann das Wort *Wahrheit* in dieſem Sinne nichts weiter bedeuten, als Uebereinſtimmung des Urtheils mit einer gewiſſen, unſrer geiſtigen Natur gemäßen Vorſtellungsart, bei der wir es bewenden laſſen müſſen. So leuchtet einem Jeden, wer ſich zwei gleichſeitige Triangel vorſtellt, die Wahrheit des Satzes ein, daß dieſe Triangel einander decken. Einige ſolcher Axiomen ſind nur analytiſche Urtheile oder Verdeutlichungen des Objectbegriffs durch die in ihm ſelbſt ſchon liegenden Prädicate, z. B. der Satz: "Das Ganze iſt ſo groß wie die Summe ſeiner Theile." In ſolchen Urtheilen liegt nichts weiter, als, *was ſich von ſelbſt verſteht*, nehmlich die Uebereinſtimmung des Urtheils mit dem vorausgeſetzten Sinne des Objectbegriffs. Urtheile, die mehr, als dieß, enthalten ſollen, müſſen *bewieſen*, d. h. auf die letzten Kriterien der Wahrheit *zurückgeführt* werden. Der *discurſive* Beweis kann aber nicht anders geführt werden, als, durch *Schlüſſe*. Der Beweis durch Schlüſſe wird *Demonſtration* genannt. Demonſtrative Wahrheit ſcheint die reinſte und höchſte, ja wohl gar die einzige zu ſeyn, die dem denkenden Geiſte genügen könne.

Genaue Unterſcheidung der *Demonſtration*, als einer Beweisart, von dem richtigen d. i. in ſich ſelbſt folgerecht zuſammenhängenden *Räſonnement*, durch welches, wenn es von falſchen Vorausſetzungen ausgeht, nichts beweiſen wird.

11. Schon der Begriff einer Demonſtration ſetzt voraus, daß es Kriterien der Wahrheit gebe. Aber er ſetzt nicht voraus, daß das letzte Kriterium der Wahrheit in der ſyllogiſtiſchen Form liege, durch die ſich die Demonſtration von andern Beweisarten unterſcheidet. Wie vielerlei Arten von Schlüſſen es giebt, wird hier, als bekannt aus der Logik, vorausgeſetzt. Jede Schlußart, als ſolche, beruhet auf der Entwickelung des nothwendigen Zuſammenhangs unſrer Gedanken nach dem Princip des Widerſpruchs. Wenn alſo nicht ſchon in dem Princip des Widerſpruchs an ſich ein letztes Kriterium der Wahrheit vorhanden iſt (davon nachher), ſo kann durch keinen Syllogismus etwas mehr erkannt werden, als, wie nach gewiſſen Vorausſetzungen ein Satz aus dem andern folgt. Woher nun aber die Wahrheit dieſer Vorausſetzungen? Soll auf dieſe Frage wieder durch einen Syllogismus geantwortet werden, deſſen beweiſende Kraft in der ſyllogiſtiſchen Form allein enthalten ſeyn ſoll, ſo verliert ſich der Begriff eines Beweiſes überhaupt in einer unendlichen Reihe von Vorausſetzungen; denn aus der ſyllogiſtiſchen Form allein läßt ſich nie erkennen, warum irgend eine

Vorausſetzung als eine Wahrheit geltend gemacht werden ſoll. Die analytiſchen oder unmittelbaren Schlüſſe lehren uns nichts weiter, als, was ſich nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens von ſelbſt verſteht, wenn wir uns den Zuſammenhang der Begriffe, die in einem Satze verbunden ſind, entwickeln durch Umkehrung, oder Contrapoſition dieſes Satzes u. ſ. w. Immer wird der umzukehrende, oder zu contraponirende Satz als eine Wahrheit vorausgeſetzt. Die ſynthetiſchen Schlüſſe, die auf zwei oder mehreren Prämiſſen beruhen, ſind entweder kategoriſche, oder hypothetiſche, oder disjunctive Schlüſſe. Der hypothetiſche Schluß zeigt ſchon durch ſeinen Nahmen an, daß er nur inſofern auf Bündigkeit Anſpruch macht, als der hypothetiſche Satz, von dem er ausgeht, für wahr angenommen wird. Der disjunctive Schluß bindet die Vernunft durch ſeine logiſche Form ebenfalls nur unter einer Vorausſetzung, nehmlich dieſer Vorausſetzung, daß zwiſchen dem Entweder und dem Oder wirklich kein Drittes liegt. Der kategoriſche Schluß beweiſet augenſcheinlich gar nichts, wenn die beiden Prämiſſen, die er durch einen Mittelbegriff (medius terminus) verbindet, nicht als Wahrheiten vorausgeſetzt werden. Und ſo ergiebt ſich aus der Analyſe der ſyllogiſtiſchen Formen ſonnenklar, daß jeder Schluß, wenn er für eine Beweisart gelten ſoll, ein letztes Kriterium der Wahrheit vorausſetzt, das außerhalb der ſyllogiſtiſchen Formen liegt. Wer nichts für wahr gelten laſſen will, außer, was ſich durch richtige Folgerung aus vorausgeſetzten Prämiſſen ergiebt, den nöthigt die Logik, auf alle Wahrheit Verzicht zu thun.

Kritik des ſkeptiſchen Diallelu's. — Vergl. des Verfaſſers frühere Bearbeitung der Apodiktik, und das Lehrbuch der philoſoph. Vorkenntniſſe.

12. Blicken wir nun von der ſyllogiſtiſchen Syntheſis, dem Ziele alles discurſiven Erkennens, zurück zur logiſchen Entſtehung der Begriffe (§. 4. 5. 6.), ſo zeigt ſich uns das allgemein bekannte Princip des Widerſpruchs als der negative Canon alles richtigen und wahren Denkens. Nach dieſem Canon regulirt ſich die Vernunft unabläſſig, wo wir durch discurſives Erkennen den Irrthum abwehren; denn der Widerſpruch, im logiſchen Sinne, iſt das directe Gegentheil der Einheit des Denkens; und nur in dieſer Einheit ſind alle Gedanken ein Eigenthum des Ich oder des denkenden Weſens ſelbſt. Nun läßt ſich aber die Einheit des Denkens im logiſchen Sinne nicht tiefer verfolgen, als bis zur Uebereinſtimmung der Begriffe in gemeinſchaftlichen Merkmalen (§. 4.);

der Urtheile in gemeinſchaftlichen Begriffen (§. 9.); der Schlüſſe in gemeinſchaftlichen Urtheilen (§. 10.). Der Widerſpruch, im logiſchen Sinne, oder die Zerſtörung des Denkens durch ſich ſelbſt, fängt alſo an (als contradictio in adiecto) mit der unmittelbaren Combination von Begriffen, die durch entgegengeſetzte Merkmale einander gegenſeitig ausſchließen. Urtheile widerſprechen einander, wenn das eine die logiſchen Bedingungen der Möglichkeit des andern aufhebt. Und werden aus ſolchen Urtheilen Schlüſſe gezogen, ſo widerſprechen einander dieſe Schlüſſe. Jeder mittelbare Widerſpruch ſetzt aber einen unmittelbaren voraus; und der unmittelbare Widerſpruch läßt ſich im logiſchen Sinne nicht tiefer verfolgen, als, bis zum Zuſammentreffen entgegengeſetzter Begriffe, deren Merkmale einander contradictoriſch aufheben. Woher aber die contradictoriſchen Merkmale ſolcher Begriffe ſtammen, z. B. die Merkmale der geometriſchen Begriffe von Gerade und Krumm, und warum folglich ein krummes Quadrat ein Unding iſt, läßt ſich aus dem Princip des Widerſpruchs nicht erkennen. Gehen wir nun in der Beurtheilung des Widerſtreits unſrer Gedanken nicht bis zur contradictio in adiecto zurück, ſo wird das Princip des Widerſpruchs in jeder Hinſicht relativ, und verliert ſelbſt den Schein eines letzten Erkenntnißgrundes, weil es dann in ſeiner Anwendung nichts weiter bedeutet, als, daß unſre Gedanken einander ſelbſt zerſtören, wenn wir nicht unſern eigenen Vorausſetzungen getreu bleiben. Daraus aber, daß man ſeinen Vorausſetzungen getreu bleibt, läßt ſich auf keine Art einſehen, daß dieſe Vorausſetzungen wahr ſind.

Anzeige der neueſten Verſuche von Bardili und Reinhold, dem logiſchen Princip des Widerſpruchs eine metaphyſiſche Dignität zu ertheilen.

13. Hätte die logiſche Identität (§. 4.) einen metaphyſiſchen Sinn, dann, freilich, wäre auch der Widerſpruch, als das Gegentheil dieſer Identität, von tiefer metaphyſiſcher Bedeutung. Aber die logiſche Identität iſt, wie wir geſehen haben, ein Begriff, der erſt dadurch anwendbar wird, daß ſich die nirgends erkennbare abſolute Einerleiheit in relative Uebereinſtimmung d. i. in Aehnlichkeit verwandelt. Daraus, daß wir uns ſelbſt widerſprechen, wenn wir als verſchieden ſetzen, was wir vorher als ähnlich geſetzt haben, lernen wir in Ewigkeit nicht einſehen, warum wir etwas als urſprünglich Eins, oder als urſprünglich verſchieden ſetzen ſollen, z. B. Gott und die Natur. Täuſchender wird der Schein der metaphyſiſchen Dignität des Widerſpruchs,

ſpruchs, wo wir nach dieſem Princip das *Mögliche* objectiv beurtheilen. Denn was ſich widerſpricht, erkennen wir als unmöglich. In dem Princip des Widerſpruchs ſcheint alſo das *Kriterium der Möglichkeit überhaupt* zu liegen. Achten wir aber genauer auf die wahre Bedeutung des Begriffs der Möglichkeit, ſo zeigt ſich bald, daß dieſer Begriff weit über die vernünftige *Denkbarkeit* hinaus reicht. Möglich im objectiven Sinne iſt, was dem allgemeinen *Cauſalnexus* der Dinge und dem Verhältniſſe dieſes Cauſalnexus zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens gemäß iſt. Im Begriffe des Widerſpruchs liegt aber weder eine Erkenntniß des allgemeinen Cauſalnexus der Dinge, noch eine Erkenntniß der Verhältniſſe dieſes Nexus zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens. Erſt nach *Vorausſetzung* einer ſolchen Erkenntniß erſcheint das Mögliche als Dasjenige, was ſich ſelbſt nicht widerſpricht, indem wir dem Princip des Widerſpruchs *gemäß*, aber nicht *kraft* dieſes Princips, den Cauſalnexus wie überhaupt Alles beurtheilen, was ſich vor der Vernunft nichts in ein Nichts auflöſen ſoll. Was aber ſich ſelbſt widerſpricht, nennen wir unmöglich, indem wir *vorausſetzen*, daß die Begriffe, die wir widerſinnig combiniren, z. B. *Sterblichkeit* und *Gottheit*, einen objectiven Gehalt haben, der ſich auf den Cauſalnexus der Dinge bezieht. Abgeſehen von dieſem Nexus erkennen wir durch das Princip des Widerſpruchs keine andere Unmöglichkeit, als die Undenkbarkeit gewiſſer Dinge, deren Merkmale einander in unſrer Vorſtellung zerſtören.

Metaphyſiſche Mißdeutung des logiſchen Widerſpruchs in mehreren Schulen, beſonders in der Leibnitziſch-Wolfiſchen.

14. Das erſte Reſultat der logiſchen Apodiktik iſt alſo, daß dem Begriffe der Wahrheit etwas zum Grunde liegen muß, was dem discurſiven Erkennen überhaupt zum Grunde liegt, alſo durch das discurſive Erkennen allein nicht aufgefunden werden kann. Wahrheit im logiſchen Sinne iſt Uebereinſtimmung unſrer Gedanken (Begriffe, Urtheile und Schlüſſe) unter einander. Das Bewußtſeyn dieſer Uebereinſtimmung heißt ein Erkennen, ſofern wir vorausſetzen, daß den Begriffen, von denen wir ausgehen, dasjenige zum Grunde liegt, kraft deſſen in dieſen Begriffen ſelbſt ſchon Wahrheit enthalten iſt. Abgeſehen von dieſem, hier noch als unbekannt angenommenen Etwas, iſt alle Combination von Begriffen ein bloßes Denken (mera cogitatio), eine Beſchäftigung des denkenden Geiſtes mit ſich ſelbſt, ohne nothwendige Beziehung auf Wahrheit und Wiſſenſchaft.

ſchaft. Werden Begriffe, in denen ſchon Wahrheit liegt, verbunden in richtigen Urtheilen und Schlüſſen, ſo wird aus dem Erkennen ein eigentliches **Wiſſen**. Es giebt alſo kein **unmittelbares Wiſſen**; weil das Wiſſen überhaupt ein Urtheilen iſt, das ſchon Erkenntnißbegriffe vorausſetzt. Aber es muß ein **unmittelbares Erkennen** geben, wenn es überhaupt ein Wiſſen geben ſoll; weil das Wiſſen, als **discurſives Erkennen**, ſich dadurch von dem bloßen Denken unterſcheidet, daß es ſich durch Begriffe auf das unmittelbar Erkannte bezieht, ohne welches überhaupt kein Erkennen denkbar iſt. Kein Begriff aber kann entſtehen, ohne ſich auf den Grund der Möglichkeit alles discurſiven Erkennens zu beziehen; und insofern liegt freilich in **allem** Denken etwas Wahres.

Erläuterung der logiſchen Wahrheit als einer **formalen** im Sinne der **Kantiſchen** Schule.

15. Aus dem erſten Reſultate der logiſchen Apodiktik leuchtet ein **zweites** von ſelbſt ein. Alles discurſive Erkennen, als ſolches, iſt bloß **ſubjectiv**. Wir bewegen uns, indem wir räſonniren, mit unſern Gedanken nicht hinaus über das **Reich der Begriffe**, die, als Begriffe, bloße Vorſtellungen ſind. Durch Denken im logi-

ſchen Sinne können wir alſo nicht einmal finden, was denn die Vorſtellungen eigentlich zu Vorſtellungen macht, d. h. wodurch ſich dieſe ſubjectiven Zuſtände auf Etwas, das mehr, als ſubjectiver Zuſtand iſt, beziehen. Wie kommt es denn nun aber, daß der denkende Geiſt eben durch ſein Denken ſich über den Wechſel der veränderlichen Vorſtellungen zu erheben, und dasjenige zu erkennen ſucht, was iſt, wie es iſt, nicht wie es Dieſer, oder Jener in ſeinem ſubjectiven Verſtande ſich vorſtellt? Woher dieſes Vertrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt, daß es ihr beſchieden ſey, durch Denken die bloße Vorſtellung zu durchdringen, und eben dadurch die objective und ewige Wahrheit zu finden, die, als Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit der Natur der Dinge und dem Urgrunde alles Daſeyns und Denkens, für alle vernünftige Weſen eine und dieſelbe, und hoch erhaben iſt über den ſubjectiven Wechſel der Meinung? Nicht einmal die Möglichkeit dieſer Fragen kann die logiſche Apodiktik erklären. Aber die Vernunft, die ſich dieſe Fragen vorlegt, iſt auch mehr, als Verſtand (§. 1.). Gäbe es keine höheren Functionen der Denkkraft, als die discurſiven, ſo würden wir uns mit dem ſubtilſten Räſonniren nicht einmal einen problematiſchen Begriff machen können von ewiger Wahrheit. Denn wo nur ſinnliche

liche Wahrnehmung den Begriffen zum Grunde liegt, das heißt, wo die Erfahrung anfängt, da erkennen wir nirgends einen Urgrund alles Daſeyns und Denkens.

Erſte Andeutung eines haltbaren Rationalismus. Vergl. §. 5.

16. Das dritte Reſultat der logiſchen Apodiktik iſt die Berichtigung des Begriffes von einem Grunde oder Princip im philoſophiſchen Sinne. Dieſer Begriff iſt der Vernunft bei allem discurſiven Erkennen ſo unentbehrlich, daß er ſogar, wie z. B. im Lateiniſchen, mit demſelben Worte bezeichnet werden kann, das die Vernunft ſelbſt bezeichnet. Aber eben dieſer Begriff vereinigt in ſich eine objective Bedeutung mit einer ſubjectiven. Ein Grund in der ſubjectiven Bedeutung iſt eine vernünftige Vorſtellung, durch die ſich die Wahrheit von dem Irrthume ſcheidet. Da nun dieſe Scheidung, ſo weit ſie durch Schlüſſe möglich wird, allgemeine Urtheile vorausſetzt, ſo werden, nach dem logiſchen Sprachgebrauche ganz richtig, die allgemeinen Urtheile Grundſätze oder geradezu Gründe (Principien) genannt. Wo Gründe, in dieſem Sinne des Worts, fehlen, da iſt keine demonſtrative Erkenntniß möglich. Nun liegt aber in der logiſchen

ſchen Form der allgemeinen Urtheile durchaus kein Kriterium der Wahrheit; denn auch erdichtete Begriffe (vergl. §. 7.) können mit andern erdichteten Begriffen verbunden werden in der Form eines allgemeinen Urtheils. Die Wahrheit eines Urtheils beruhet auf der Wahrheit der Begriffe, und dieſe wieder auf der Wahrheit ihrer Subſtrate im logiſchen Bewußtſeyn (§. 5.). Grundſätze ſind alſo nie mehr als mittelbare Gründe. Durch Grundſätze und Schlüſſe muß das Erkennen ſyſtematiſch zurückgeführt werden auf die unmittelbaren Gründe. Da nun die Begriffe, aus deren Verbindung die Grundſätze entſpringen, nur einen ſubjectiven Gehalt haben, ſofern ſie, als Begriffe, bloße Vorſtellungen ſind (§. 15.), ſo wird die objective Bedeutung eines Grundes überhaupt völlig null, wenn wir nicht vorausſetzen, daß ſich die Vernunft unmittelbar durch die Begriffe auf eine wirkliche Natur der Dinge und auf den Urgrund alles Denkens und Daſeyns bezieht. Mit andern Worten: das Denken muß entweder mit dem Seyn, auf das ſich alle Objectivität der Urtheile bezieht, urſprünglich zuſammenfallen; und dieſes urſprüngliche Zuſammenfallen des Denkens mit dem Seyn muß gedacht werden als der urſprüngliche und erſte (oder, in der Regreſſion von den Schlüſſen zu den Begriffen, der letzte)

Erkenntnißgrund; oder, die Vernunft, die doch als Vernunft alle Erkenntniſſe begründen will, muß die ganze objective Bedeutung der Gründe abtreten an die Sinnlichkeit, der wir dann, ohne Grund im logiſchen Sinne, alſo blindlings, zutrauen müſſen, daß ſie uns nicht täuſche, wenn wir nur dasjenige Seyn für das wahre annehmen, das in die Sinne fällt, oder zu fallen ſcheint, indem wir glauben, daß da etwas ſeyn müſſe, wo wir uns des ſubjectiven Zuſtandes bewußt ſind, den wir objective Wahrnehmung nennen.

Sonderbarer Doppelſinn des Wortes Raison. Les raisons ne sont pas la raison. Les raisons sont presque toujours des deraisons, ſagt einer der geiſtreichſten und liebenswürdigſten Menſchen, der Prinz von Ligne. S. deſſen *Lettres et pensées*, p. 274. — Erſte Andeutung des Doppelſinns, der im Begriffe des Seyns liegt, je nachdem wir das wahre Seyn durch die Vernunft zu erkennen glauben, oder durch die Sinne. Zeigen uns denn die Sinne jemals mehr, als ein Entſtehen, Beharren, und Vergehen?

17. Als ein viertes Reſultat der logiſchen Apodiktik kann endlich die Nothwendigkeit einer Reviſion der gemeinen Vorſtellungen angeſehen werden, die man ſich über das Verhältniß der Vernunft zum Gefühle zu machen pflegt. Unver-

kennbar unterſcheiden ſich alle Gedanken, als Vorſtellungen, die durch die logiſche Entſinnlichung (§. 6.) gebildet werden, von jedem Gefühle, das ein ſubjectives Reſiduum der Eindrücke iſt, die wir durch die Sinne empfangen. Aber giebt es denn keine andern Gefühle, als ſolche? (vergl. §. 5.) Iſt nicht die Denkkraft mit dem innern Sinne ſo innig vereinigt, daß ſchon die pſychologiſche Selbſtbeobachtung erwarten läßt, es müſſe Gefühle geben, die von dem ſubjectiven Reſiduum der Eindrücke urſprünglich und weſentlich eben ſo verſchieden ſind, wie das Denken verſchieden iſt vom Sehen und Hören? Und könnte nicht der innere Sinn in ſeiner urſprünglichen Vereinigung mit der Vernunft das Vermögen eines urſprünglichen Wahrheitsgefühls ſeyn, das da, wo es ſich in Schlüſſen entwickelt hat, vorzugsweiſe Ueberzeugung genannt wird? Gewiß iſt, daß keine Schlußreihe uns weiter führen kann, als zum Gefühle der Ueberzeugung. Woher aber die mittelbare, durch Schlüſſe bewirkte Ueberzeugung, wenn ihr keine unmittelbare zum Grunde liegt? Denn der Syllogismus, als ſolcher, kann uns, wie wir geſehen haben (§. 11.), nur dadurch wahrhaft überzeugen, daß er von Begriffen ausgeht, in denen ſchon Wahrheit liegt. Da nun alle Ueberzeugung, als Gegentheil des blinden Gefühls, das

Werk der Vernunft iſt; und da eine unmittelbare Ueberzeugung, als urſprüngliches Wahrheitsgefühl, aller mittelbaren zum Grunde liegen muß; ſo giebt es für den Menſchen entweder überall keine Wahrheit aus der erſten Hand, und folglich auch keine aus der zweiten; oder die Denkkraft ſelbſt muß, in ihrer urſprünglichen Vereinigung mit dem innern Sinne, von dem ſie ſich nicht trennen kann, (vergl. §. 7.) ein Wahrheitsgefühl erzeugen, deſſen Verhältniß zu dem unmittelbaren **Erkennen** ſeine Aufklärung von der **transcendentalen** Apodiktik erwartet.

Vergl. in des Verf. Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe §. 4. 5. 25. 26. 27.

Zweite Abtheilung.

Transcendentale Apodiktik.

18. **Transcendental** nennen wir ganz ſchicklich die Unterſuchungen, durch welche das urſprüngliche Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit entdeckt werden ſoll, um nach dieſem Verhältniſſe zu beſtimmen, ob und warum uns die ſinnliche Wahrnehmung nicht täuſche, und ob es für den menſchlichen

lichen Geiſt eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen gebe. Denn das Streben, die Schranken der Sinnlichkeit zu überſteigen, begleitet den denkenden Geiſt bei allen ſeinen Forſchungen nach ewiger Wahrheit. Iſt die Vernunft nichts weiter als conſequente Dollmetſcherin der ſinnlichen Wahrnehmungen, ſo iſt, nach den Reſultaten der logiſchen Apodiktik, nicht wohl abzuſehen, wie in der Philoſophie (§. 1. der Einl.) die Rede ſeyn ſoll von einem andern Daſeyn der Dinge, als dem, das in die Sinne fällt, und von einer andern Beſtimmung des Menſchen, als der, die mit der Geburt anfängt, und mit dem Tode endigt. Alle Wiſſenſchaften, ausgenommen die reine Logik und die reine Mathematik, die ſich ausſchließlich mit der Analyſe reiner Verhältniſſe, nicht mit phyſiſcher, oder metaphyſiſcher Objectivität, beſchäftigen, ſind denn Erfahrungswiſſenſchaften. Erfahrung iſt das gemeinſchaftliche Werk des Verſtandes und der Sinnlichkeit. Aber woher denn nun die Wahrheit der Erfahrung? Von Natur trauet der Menſch ſeinen geſunden fünf Sinnen. Aber warum denn mit Recht, oder Unrecht? Empiriſche Wahrheit iſt an ſich nichts weiter, als Uebereinſtimmung unſerer Urtheile mit der ſinnlichen Wahrnehmung. Aber woher denn das Wahre in dieſer Wahrnehmung? Ein

Ire

Inſtinct, deſſen ſich niemand erwehren kann, nöthigt uns die Meinung ab, daß da, wo wir unſre Sinne objectiv afficirt fühlen, auch etwas außer uns Vorhandenes ſey, das einen Eindruck auf uns mache. Aber woher die Gewalt jenes Inſtincts? Worauf gründet ſich vor der Vernunft der erweiterte Begriff der empiriſchen Wahrheit als einer Uebereinſtimmung, nicht nur unſerer Urtheile mit der ſinnlichen Wahrnehmung, oder mit den Empfindungen, die wir Eindrücke nennen, ſondern unſerer ſinnlichen Vorſtellungen überhaupt mit ihren Gegenſtänden?

Skeptiſcher Idealismus in der älteren Bedeutung des Worts. Dogmatiſcher Idealismus des Berkeley.

19. Aus der Sinnlichkeit allein läßt ſich der Ausſpruch des natürlichen Menſchenverſtandes über das ſinnlich erkennbare Daſeyn einer Außenwelt nicht ableiten. Denn in der ſinnlichen Vorſtellung, als ſolcher, fällt das Object mit der Vorſtellung zuſammen. Eine Vorſtellung unterſcheiden von ihrem Gegenſtande kann nur ein denkendes Weſen, das nicht nur überhaupt Vorſtellungen hat, ſondern ſich eine Vorſtellung von ſeinen eigenen Vorſtellungen machen, und in Begriffen fragen kann, ob und wie weit eine Vorſtellung mit ihrem

Gegenſtande übereinſtimme. Der Inſtinct, der uns nöthigt, unſern fünf Sinnen zu trauen, kann alſo der Sinnlichkeit allein nicht angehören. Daß er in der urſprünglichen Verbindung der Sinnlichkeit mit der Vernunft gegründet iſt, zeigt ſich auch in der natürlichen Unterſcheidung des Wachens von dem Träumen. Denn nur da, wo der Menſch ganz bei Sinnen iſt, iſt er ganz bei Verſtande. Ganz bei Sinnen iſt aber nur der, wer die Eindrücke ſelbſt unterſcheiden kann von ihrer Reproduction durch Erinnerung, und ihrer Umgeſtaltung durch die Einbildungskraft. Dieſe Unterſcheidung hebt ſich ſelbſt auf, wo die unmittelbaren Functionen der Sinnlichkeit ruhen, und Erinnerung und Einbildungskraft die Rolle der Sinne ſpielen. Da verſchwindet denn aber auch alles Unmittelbare und Urſprüngliche in der ſinnlichen Vorſtellung. Der Träumende hält die reproducirten und durch Einbildungskraft umgeſtalteten ſinnlichen Vorſtellungen für Eindrücke; aber auch nur ſo lange, als er träumt. Mit dem völligen Wachen des Menſchen, deſſen Vernunft nicht mehr in der Kindheit iſt, ſtellt ſich immer wieder das Urtheil des natürlichen Menſchenverſtandes ein, daß wir uns täuſchten, während wir träumten.

Unterſcheidung der menſchlichen Wahrnehmung von der thieriſchen.

20. Die Vernunft erkennt in ihrer urſprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit das Daſeyn einer wirklichen (nicht bloß in unſrer Vorſtellung vorhandenen) Außenwelt an, indem ſie durch denſelben urſprünglichen Reflexionsact, durch den das Ich als Subject oder erkennendes Weſen im Bewußtſeyn hervortritt, dem Ich ein Nicht-Ich, dem Subject ein Object, dem erkennenden Weſen ein Erkanntes und nicht bloß in der Vorſtellung Vorhandenes gegenüber ſtellt. Dieſer urſprüngliche Reflexionsact iſt ein Denken, aber kein Schließen. Er iſt eine von den unmittelbaren Functionen der Denkkraft, die der Entſtehung der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe zum Grunde liegen. Er iſt ein wirkliches Erkennen, und zwar ein unmittelbares Erkennen des individuellen Lebens, das mit dem Denken zuſammenfällt in einem Daſeyn. (vergl. §. 16.) So wie das individuelle Leben überhaupt auf einem beſtändigen Antagonismus ſubjectiver (von innen nach außen wirkender) und objectiver (von außen nach innen wirkender) Kräfte beruht, ſo findet auch das geiſtige (mit der Denkkraft vereinigte) Leben ſich ſelbſt nur unter der Bedingung des urſprünglichen Gegenſatzes zwiſchen

dem ſubjectiven Daſeyn unſerer ſelbſt, und dem objectiven Daſeyn der Dinge außer uns. Das Ich ohne dieſen Gegenſatz iſt ein bloßer Begriff. Jede Vorſtellung, die man ſich von der Außenwelt als einer Summe von Dingen macht, die wohl nur in unſerer Vorſtellung vorhanden ſeyn können, iſt erzeugt durch eine willkürliche Combination von Begriffen. Beweiſen läßt ſich alſo das Daſeyn der ſinnlich erkennbaren Außenwelt nicht aus einem Grundſatze als letztem Beweisgrunde (§. 16.), wohl aber aus dem Princip der Möglichkeit aller Beweiſe (§. 10. 11.). Denn alle Beweiſe ſetzen einen urſprünglichen Denk- und Lebensact voraus, durch den wir unmittelbar erkennen. Dieſer Denk- und Lebensact iſt aber in Beziehung auf die ſinnlich erkennbare Außenwelt eben jener urſprüngliche Reflexionsact, durch welchen das Ich als erkennendes Subject in ſeinem natürlichen Bewußtſeyn ſo feſt an das Objective, das mehr als Vorſtellung iſt, geknüpft wird, daß es ſich von ſich ſelbſt eine bloß willkürliche Vorſtellung macht, wenn es die ſinnlich erkennbare Außenwelt ſich ſo vorſtellt, als exiſtirte ſie nur in der Vorſtellung.

Ueber Kant's Widerlegung des Idealismus. Kritik der reinen Vernunft, 3te Aufl. Seite 274, und die darauf ſich beziehende Stelle der Vorrede, Seite xxxix.

21. Wie die Denkkraft ſich ſelbſt nicht durch Schlüſſe entdeckt, ſondern dadurch, daß ſie ſich in ihrer eignen Thätigkeit ſich ſelbſt offenbart oder unmittelbar kund thut, eben ſo offenbart ſich das individuelle Leben dem denkenden Geiſte durch die That des Lebens. Das individuelle Leben im ganzen Umfange ſeiner Functionen iſt eine Virtualität, das heißt, eine Einheit von ſubjectiven und objectiven Kräften, die auf eine ſolche Art zuſammenwirken, daß das Subjective ſelbſt nur inſofern vorhanden iſt, als es durch das Objective bedingt und beſtimmt wird. Dieſe Virtualität ergründen wollen, heißt, ſich über ſein eigenes Daſeyn hinausſchwingen wollen, um es zu betrachten von einem höheren Standpunkte, wo man ſelbſt nicht mehr iſt. Nur dadurch, daß das Erkannte überhaupt ſich dem denkenden Geiſte unmittelbar offenbart, iſt Erkenntniß möglich. Die ſinnliche Offenbarung hebt die Möglichkeit einer überſinnlichen nicht auf. Darin aber beſteht die ſinnliche Offenbarung, daß das denkende Ich ſich ſelbſt in der That nur inſofern findet, als es ſich unterſcheidet von einer wirklich vorhandenen Außenwelt, die in die Sinne fällt; und dieſe That, oder Thatſache, iſt das unmittelbare Zuſammenfallen des Denkens mit dem Daſeyn in der Virtualität des Lebens. Wer nun

noch einen Beweis verlangt, warum er dieſe Offenbarung für wahr annehmen ſoll, der kann auch verlangen, daß man ihm beweiſe, warum er nicht auch ſein eigenes Daſeyn bezweifeln ſoll, da man doch nach Belieben ſich gar wohl vorſtellen kann, man ſey nicht.

Unterſcheidung der geiſtigen Virtualität von der phyſiſchen.

22. Da fängt die Vernunft an, den Glauben an ſich ſelbſt und folglich auch an alle Wahrheit zu verlieren, wo der Verſtand alle Objecte auf bloße Vorſtellungen zu reduciren, und eben dadurch alle Erkenntniſſe zu ſubjectiviſiren anfängt. Denn vorſtellen kann ſich ein denkendes Weſen alles Mögliche und Unmögliche, ſobald es nur will. Mit demſelben Rechte alſo, wie man ſich beliebig vorſtellt, die Welt außer uns könne doch wohl nur in unſrer Vorſtellung vorhanden ſeyn, kann man ſich auch vorſtellen, alles Denken und folglich auch alles Unterſcheiden der Wahrheit von dem Scheine ſey am Ende wohl bloße Vorſtellung, mithin ein ſubjectiver Zuſtand, über den ſich nichts weiter ſagen läßt, als, daß er ein Zuſtand ſey, der keinen Grund in ſich ſchließt, warum man einer Vorſtellung mehr trauen ſoll, als der andern. Daraus folgt dann weiter, daß,

da doch Jeder ſeine eigenen Vorſtellungen hat, und da dieſe Vorſtellungen nicht immer dieſelben ſind, Wahrheit überhaupt für den Menſchen vielleicht nichts weiter ſey als eine gewiſſe Combination von Vorſtellungen; und daß alſo für einen Jeden dasjenige wahr ſey, was er dafür hält. Will man ſich nach Gründen umſehen, ſo werden am Ende doch auch dieſe Gründe, ſo tiefgedacht ſie auch ſeyn mögen, vielleicht nur Vorſtellungen ſeyn, die, als Vorſtellungen, obgleich der Vernunft angehörig, nicht mehr zu bedeuten haben, als die ſinnlichen Vorſtellungen. Die Gewalt, welche in gewiſſen Fällen die ſinnlichen Vorſtellungen über uns ausüben, wäre dann von gleichem Werthe mit der überzeugenden Kraft der Gründe. Und die Ueberzeugung ſelbſt beruht, nach dieſer Anſicht der Vorſtellungen, vielleicht nur auf einer zufällig entſtandenen Vorſtellung.

Subjectivitätslehre der griechiſchen Sophiſten vor Sokrates. — Wiedererſcheinung dieſer Lehre in der Philoſophie des Ariſtipp. — Entſtehung des pyrrhoniſchen Skepticismus.

23. Dadurch kündigt ſich die Vernunft, allerdings auch ſkeptiſch, als Vernunft an, daß ſie allen Vorſtellungen, als bloſen Vorſtellungen, nicht trauet. Eben daher haben wir eine Vorſtel-

lung von der Wahrheit, die mehr als Vorſtellung iſt, daß die Vernunft durch Denken die Vorſtellungen zu durchdringen, und ſie an das Unbezweifelbare anzuknüpfen ſucht, das mehr als Vorſtellung iſt. Aber was kann dieſes Unbezweifelbare ſeyn, wenn es nicht das Daſeyn ſelbſt iſt, das ſich dem denkenden Weſen unmittelbar kund thut oder offenbart, indem der erſte Denkact zuſammenfällt mit dem Daſeyn ſelbſt in einem wirklichen Momente des Lebens? Entweder muß alles Erkennen ohne Ausnahme dem Zweifel Preis gegeben werden, oder der denkende Geiſt muß irgend einer unmittelbaren Erkenntniß, durch welche das Denken mit dem Daſeyn zuſammenfällt, unbedingt vertrauen. Dieſes unbedingte Vertrauen von neuem auf Gründe zurückführen wollen, heißt, nicht wiſſen, was man will. Die Vernunft iſt ja das Vermögen der Gründe (§. 16,); und irgend ein Denkact muß doch der erſte ſeyn. Die Vernunft vertrauet alſo unmittelbar, eben darum, weil ſie Vernunft iſt, ihrem erſten Denkacte, und eben damit ſich ſelbſt. Ueber dieſen Glauben der Vernunft an ſich ſelbſt will ſich der pyrrhoniſche Skepticismus erheben. Darum iſt es auch ein einleuchtender Widerſinn, durch irgend eine Demonſtration den pyrrhoniſchen Skepticismus widerlegen zu wollen; denn jede bündige Demonſtration ſetzt voraus, daß die Vernunft an ſich ſelbſt glaube; in den Augen des durchaus conſequenten Pyrrhoniſten iſt aber die bündigſte Demonſtration vielleicht auch nur eine Combination von bloßen Vorſtellungen, und überdieß eine mittelbare, die, wie in der logiſchen Apodiktik gezeigt worden, nur inſofern etwas beweiſet, als ſie einen unmittelbaren Beweisgrund vorausſetzt. Aber die Vernunft behauptet eben dadurch ſich ſelbſt als Vernunft, daß ſie ihrem erſten Denkacte unbedingt vertrauet. Nur dadurch wird ſie des Begriffes der ewigen Wahrheit fähig, deſſen Urſprung kein Skeptiker nachweiſen kann.

Mißlungene Verſuche, den pyrrhoniſchen Skepticismus zu widerlegen.

24. Das Zuſammenfallen des erſten Denkacts mit dem Daſeyn in einem wirklichen Momente des Lebens iſt für den Verſtand ein unauflösliches Räthſel. Jeder Verſuch, dieſes Räthſel anders, als durch metaphyſiſche Hypotheſen, löſen zu wollen, widerſpricht ſich ſelbſt. Hypotheſen aber, ſo intereſſant ſie auch ſeyn mögen, ſind keine Erkenntnißgründe. Mit Unrecht würde man die Erklärung des Lebens als einer Virtualität (§. 21.) zu den metaphyſiſchen Hypotheſen zählen;

denn

denn dieſe Erklärung ſagt nichts weiter aus, als, daß alles individuelle Leben, ſofern es durch die urſprüngliche Vereinigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit erkannt wird (§. 19. 20.), nur unter der Bedingung objectiv einwirkender Kräfte ein wirkliches Leben iſt. Daher erkennen wir auch nirgends eine Lebenskraft an ſich. Vom Leben der Pflanze bis hinauf zum Leben des menſchlichen Geiſtes iſt die Lebenskraft oder, wie wir richtiger ſprechen, Lebensfähigkeit nur ein Reſultat des Zuſammenwirkens einer Spontaneität, die von innen nach außen wirkt, mit einer Receptivität oder Empfänglichkeit für Wirkungen von außen nach innen. Wo dieſe Zuſammenwirkung der Spontaneität mit einer Receptivität von dem lebenden Weſen empfunden wird, da wird ſie Sinnlichkeit genannt. Die ſinnliche Spontaneität iſt der ſinnliche Trieb; die ſinnliche Receptivität iſt die Wahrnehmungsfähigkeit. Dieſer Trieb und dieſe Wahrnehmungsfähigkeit bedingen und beſtimmen einander gegenſeitig. So beharret das ſinnliche Leben. Daraus aber folgt nicht, daß das geiſtige Leben nicht noch mehr in ſich faſſe, als dieſe Spontaneität und Receptivität. Der Begriff der Virtualität ſoll uns hier nur dienen, beſtimmter anzuzeigen, wie das objective Daſeyn durch das ſinnliche Leben ſich der Vernunft offenbart, und warum wir urtheilen müſſen, daß da etwas außer uns iſt, wo wir etwas wahrnehmen.

Metaphyſiſche Hypotheſen zur Erklärung des Urſprungs der ſinnlichen Eindrücke und Wahrnehmungen. Syſtem des phyſiſchen Einfluſſes. Syſtem der göttlichen Aſſiſtenz nach Descartes. Syſtem der präſtabilirten Harmonie nach Leibnitz.

§. 25. Das Geſetz der Urſache und Wirkung, durch das wir uns die ſinnliche Erkenntniß der Außenwelt verdeutlichen, kann hier nicht als Erklärungsgrund angenommen werden; denn in der Virtualität, die das Leben ſelbſt iſt, fallen Urſache und Wirkung ſo zuſammen, daß beide als eine einzige Thätigkeit gedacht werden müſſen. Wir dürfen uns alſo innerhalb der Grenzen der ſinnlichen Erkenntniß die Eindrücke, die wir empfangen, nicht denken als Abdrücke der Dinge; ſondern wir müſſen ſtehen bleiben bei dem Bewußtſeyn des Lebens ſelbſt, das ſich nicht weiter erklären läßt (§. 24.). Indem aber durch das wirkliche Leben ſelbſt die Dinge außer uns erkannt werden, als etwas, ohne das wir nicht lebten, erkennen wir ſie nur in ihrer Verbindung mit unſrer Subjectivität und nur nach den Geſetzen dieſer Subjectivität; das heißt, wir erkennen ſie nur in der ſinnlichen Vorſtellung, in welcher das Objective zuſammenfließt mit dem Subjectiven. Sofern nun die wahrgenommenen Dinge gedacht werden als etwas in der ſinnlichen Vorſtellung Vorhandenes und durch die Geſetze der Subjectivität Modificirtes, heißen ſie Erſcheinungen (Phänomene). Aber der objective Grund der Erſcheinungen darf darum noch nicht Ding an ſich genannt werden; denn in der ſinnlichen Erkenntniß iſt überall nichts an ſich. Darum können wir auch keine Vergleichung anſtellen zwiſchen der Erſcheinung und ihrem objectiven Grunde, weil der objective Grund der Erſcheinung nur in und mit der Erſcheinung durch das Zuſammenfallen des Denkens mit dem Daſeyn in einem Momente des Lebens erkannt wird.

Kritik der Dinge an ſich nach dem Kantiſchen Syſtem.

26. Der Begriff der Erſcheinung erhält ſeine völlige Aufklärung erſt durch die Vergleichung der äußern Sinnlichkeit, als eines Erkenntnißgrundes, mit dem inneren Sinne. Der innere Sinn wird gewöhnlich für das Vermögen der Wahrnehmung unſrer eigenen Subjectivität erklärt. Ob wir nicht durch den innern Sinn noch etwas mehr wahrnehmen, als unſre eigene Subjectivität, bleibe hier

unentſchieden. Aber auch die Wahrnehmung unſrer ſelbſt durch den innern Sinn iſt gebunden an die *Bedingungen der Möglichkeit unſers Lebens überhaupt*. Dieſe Bedingungen vereinigen ſich in dem *Organismus* oder der *äußern Form des Lebens*. Durch den Organismus geht die Objectivität auf eine *unbegreifliche* Art in die Subjectivität über, und zwar ſo, daß es unmöglich iſt, wahrzunehmen, wo im Innern des Organismus das Objective aufhört, und das Subjective anfängt. Nach den Geſetzen dieſes Ueberganges der Objectivität in die Subjectivität durch den Organismus *richtet* ſich aber die *Möglichkeit* aller ſinnlichen Erkenntniß. Wir erkennen alſo durch die Sinne nichts weiter von der Außenwelt, als, was den organiſchen Bedingungen unſers Daſeyns gemäß iſt. Unter dieſen organiſchen Bedingungen ſteht aber auch das *Gemüth* (mens) oder die Vereinigung der Denkkraft mit dem innern Sinne, ſofern ſich die Denkkraft durch die Sinnlichkeit auf die Außenwelt bezieht. So entſteht die *Form des Gemüths* als eine Summe von Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens. Aber eine *reine* Form des Gemüths, als etwas, das einer reinen *Subjectivität* a priori einwohnte, iſt eine Erdichtung; denn die dynamiſche Möglichkeit eines *Ueberganges* des Objectiven in das

Subjective durch den Organismus iſt unerforſchlich; alſo iſt auch unerforſchlich, welchen Antheil die Subjectivität, und welchen die Objectivität an der Form des Gemüths haben mag, die das Objective unmittelbar mit dem Subjectiven verbindet.

Kritik des alten Lehrſatzes: Παντων χρηματων μετρον ειναι ἀνϑρωπον. — Kritik der Kantiſchen Lehre von der reinen Form des Gemüths.

27. Was zur Form des Gemüths gehört, hat für den denkenden Geiſt eine relative Nothwendigkeit, weil es Bedingung der Möglichkeit gewiſſer Erkenntnißarten iſt. Nicht anders, als aus der Form des Gemüths läßt ſich erklären, warum wir uns die Dinge der Außenwelt nothwendig vorſtellen müſſen, als vorhanden in räumlichen Verhältniſſen, und warum wir ſie durch die ſinnliche Wahrnehmung nie anders erkennen. Daraus aber folgt nicht, daß die Vorſtellung des Raums dem Gemüthe a priori als Form einer reinen Subjectivität einwohne. Der Raum, als Object, iſt ein transcendentales Phantom, ein Etwas, das weder phyſiſche, noch metaphyſiſche Realität hat, aber von der Einbildungskraft, der Form unſers Gemüths angemeſſen, erzeugt wird. Ein ähnliches Phantom iſt die Zeit, als Object gedacht. In der Verbindung der Denkkraft mit

dem inneren Sinne fließen und ſchwinden alle Vorſtellungen vorüber, indem eine die andere vor ſich her treibt. Auch die Nothwendigkeit dieſes Fluſſes der Vorſtellungen läßt ſich nicht anders, als aus der Form des Gemüths erklären. Warum nun aber alle unſre ſinnliche Erkenntniß der Außenwelt an die Geſetze des Raums, und warum jede unſrer Vorſtellungen an die Geſetze der Zeit gebunden iſt, läßt ſich eben deßwegen nicht erforſchen, weil keine vernünftige Forſchung hinausgehen kann über die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens.

Unverkennbares Verdienſt, das ſich Kant um die Lehre von Raum und Zeit erworben. Abſonderung des wahren Gehalts der Kantiſchen tranſcendentalen Aeſthetik von den willkürlichen Vorausſetzungen, die ſie in ſich aufnimmt.

28. Nur durch Denken wird eine ſcharfe Abſonderung der Subjectivität von der Objectivität möglich. Denn durch denſelben Act der logiſchen Entſinnlichung oder Abſtraction (§. 6. der Apodiktik), durch den der denkende Geiſt das Allgemeine hervorhebt, trennt ſich im Bewußtſeyn das Ich als reines Subject von den Objecten. Aber dieſe Trennung des Subjects von den Objecten iſt kein unmittelbares Erkennen des reinen Ich, das ſich

ſelbſt denkt; denn damit das Ich ſich ſelbſt denken könne, muß immer ſchon die Objectivität da ſeyn, von welcher abſtrahirt wird. *Idealiſtiſch* das reine Subject vor den Objecten ſetzen, um nach dieſer Vorausſetzung die Objectivität aus der Subjectivität zu deduciren, iſt eine eben ſo *willkürliche Hypotheſe*, als wenn man das Spiel umkehrt, und *materialiſtiſch* das Ich aus den Objecten deducirt. Durch das Denken *erkennt* allerdings das Ich ſich *ſelbſt*, indem es ſich von den Objecten abſondert; aber es erkennt ſich unmittelbar doch nie anders als in Verbindung mit den Objecten, von denen es ſich abſondern muß, um ſich ſelbſt zu finden. Alſo iſt die reine *Ichheit*, die mit dem Denken hervortritt, durchaus keine *metaphyſiſche Weſenheit*. Ohne den *inneren Sinn*, durch den das Ich ſein Daſeyn *empfindet*, indem es ſich ſelbſt denkt, hat auch der Begriff, den es ſich von ſich ſelbſt macht, kein Subſtrat (vergl. §. 5. der Apodiktik) und keine Haltung im Bewußtſeyn.

Hypotheſe der *Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre.*

29. Aber obgleich alle unſre Selbſtkenntniß ſich verliert in der unergründlichen *Virtualität*, die *das Leben ſelbſt* iſt (§. 21.), ſo erkennt

doch das Ich durch das Denken ſelbſt ſein relatives Daſeyn, und in dieſem Daſeyn ſeine Denkkraft als etwas von derjenigen Lebenskraft, die mit der ſinnlichen Virtualität zuſammenfällt, urſprünglich Verſchiedenes. Denn damit fängt das Denken unmittelbar an, daß das Subject, als entbundenes Ich, ſich über alle ſinnlichen Vorſtellungen erhebt. Die Denkkraft, als überſinnliche und folglich aus keiner Function der Sinnlichkeit erklärbare Kraft, erſcheint nun im Spiegel der Sinnlichkeit als eine höhere Lebenskraft. Das geiſtige Leben wird durch die Denkkraft zu einer höheren Virtualität. Aber eben in dieſem Zuſammenfallen des höheren Lebens mit dem ſinnlichen liegt das Geheimniß des menſchlichen Daſeyns. (vergl. §. 24.). Wir können uns die Möglichkeit unſers Denkens einigermaßen begreiflich machen, wenn wir annehmen, daß das Denken, das mit ſich ſelbſt anfängt, und doch in den Schranken des menſchlichen Organiſmus (§. 26.) an die Sinnlichkeit unablöslich gebunden iſt, ſeinen letzten Grund habe in einer ewigen Ur-Vernunft oder abſoluten Intelligenz, die uns ihr höheres Daſeyn durch unſre ſubjective Vernunft offenbart, wie ſich uns das Daſeyn der Natur offenbart durch die Sinne. Aber ob dieſe metaphyſiſche Vorausſetzung nicht auch zu den beliebigen Hypotheſen gehört, bleibt hier noch die Frage. Unterdeſſen iſt die ſich ſelbſt denkende Vernunft in ihren eigenen Augen nicht nur kein Nichts; ſondern ſie iſt auch durchaus und in jeder Hinſicht mehr, als reine Subjectivität oder Ichheit; denn obgleich das Ich ſich ſelbſt durch ſein Denken erkennt, ſo kündigt ſich doch die Vernunft nur dadurch als Vermögen der Wahrheit in unſerm Geiſte an, daß der denkende Geiſt eben durch ſein Denken ſich über die bloße Subjectivität erhebt. Darum glaubt die Vernunft an ſich ſelbſt (§. 22. 23.) und behauptet ſich als Vernunft vor ſich ſelbſt, weil ſie ſich durch ſich ſelbſt zur Idee eines Urgrundes alles Daſeyns und Denkens, und folglich hoch über die Subjectivität erhebt, in welcher alle Gedanken bloße Vorſtellungen ſind. Da nun abſolute Ichheit ein Unding iſt, weil alles ſubjective Daſeyn ein endliches und nur relatives iſt, ſo zerſtört auch der Idealismus, der die Vernunft zur abſoluten Ichheit macht, ſchon im Keime ſich ſelbſt. Haben wir aber den Widerſinn der Vorausſetzung eingeſehen, die das reine Subject zum Abſoluten macht, ſo iſt auch nicht wohl zu begreifen, wie derjenige, der in der Vernunft nur Subjectivität findet, dem Pyrrhonismus entgehen will. (Vergl. noch ein Mal §. 22 und 23.)

Grundirrthum der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre. Entſtehung dieſes Grundirrthums durch eine ſchwärmeriſche Vorſtellung von der ſittlichen Freiheit, und durch ein kühnes Zuſammenwerfen der Freiheit mit der Idee des Abſoluten. — Beweis, daß auch der Kantiſche transſcendentale Idealismus, indem er das Denken durchaus ſubjectiviſirt, ſich in Pyrrhonismus auflöſet.

30. Will die Vernunft an ſich ſelbſt glauben, und ſich ſelbſt als Vermögen der Wahrheit anerkennen, ſo muß ſie auch unbedingt den Begriffen vertrauen, die ſie, in ihrer urſprünglichen Verbindung mit dem innern Sinne (vergl. §. 15. 16. 17.), ſich ſelbſt verdankt; vorausgeſetzt, daß es dergleichen Begriffe giebt. Daß die Denkkraft aus ſich allein keinen Begriff als Begriff ſchöpfen kann, iſt in der logiſchen Apodiktik erwieſen (§. 5.). Daraus aber folgt nicht, daß die Denkkraft auch nicht in ihrer urſprünglichen Verbindung mit dem inneren Sinne Begriffe erzeugen könne, die dem Gemüthe (§. 25.) urſprünglich angehören, und von der Form des Gemüths (§. 26.) unzertrennlich ſind. Solche Begriffe hätten dann nur pſychologiſchen Gehalt, wenn ſie gegründet wären auf die innere Wahrnehmung der mannigfaltigen Zuſtände des Gemüths. Wir erkennten dann durch ſolche Begriffe nur unſre ſubjectiven Zu-

Zuſtände. Aber wenn es Begriffe giebt, deren Entſtehung im logiſchen Bewußtſeyn aus der inneren Wahrnehmung unſrer ſubjectiven Zuſtände eben ſo wenig erklärt werden kann, als aus der äußeren Wahrnehmung der Dinnge; und wenn ſich nicht bezweifeln läßt, daß die Vernunft eben durch dieſe Begriffe ſich ſelbſt Genüge zu thun, das heißt, ſich über die Wahrnehmung zu erheben, die Subjectivität der Vorſtellungen zu durchdringen, und ihre Gedanken folgerecht an die Idee eines ewigen Urgrundes alles Daſeyns und Denkens anzuknüpfen ſucht; ſo dürfen wir auch nicht bezweifeln, daß dieſe Begriffe aus der Vernunft ſelbſt abſtammen; nicht, als ob der Verſtand in ſich ſelbſt einen logiſch fertigen Begriff finden könnte; ſondern, weil wir, ohne im mindeſten gegen die Logik zu fehlen, uns ſehr wohl vorſtellen können, daß die Denkkraft durch ihre höheren und mehr als logiſchen Functionen (§. 1. der logiſchen Apod.) den inneren Sinn afficirt, oder, daß der innere Sinn die Subſtrate dieſer Begriffe unmittelbar von der Denkkraft ſelbſt empfängt, wo dann dieſe Subſtrate durch die logiſchen Functionen zu Begriffen ausgebildet werden. Giebt es ſolche Begriffe, ſo iſt der Rationalismus, der ſich auf ſie gründet, nur in den Augen desjenigen widerlegbar, deſſen Vernunft ſich ſelbſt bezweifelt;

was ihr denn freylich durch keine Demonſtration unterſagt werden kann.

Kritik der Einwendungen gegen die Möglichkeit des Rationaliſmus.

31. Daß es wenigſtens einen Begriff giebt, durch den ſich die Vernunft über die Subjectivität eben ſo hoch, als über alle empiriſche Objectivität, erhebt, und den man ohne Sophiſmen empiriſch zu deduciren nicht einmal verſuchen kann, wird niemand bezweifeln, wer ſich der Idee des Abſoluten oder Unendlichen in ihrer ganzen Bedeutung bewußt iſt. Denn wie der Verſtand durch negatives Abſtrahiren von der Sinnlichkeit dahin gelangen könne, ſich von einem ewigen Urgrunde alles Daſeyns und Denkens einen negativen Begriff zu machen, läßt ſich allenfalls demonſtriren. Aber warum dieſer Begriff für den denkenden Geiſt der poſitivſte aller Begriffe iſt; warum ſich alles Wirkliche vor der Vernunft in ein Nichts auflöſet, wenn wir nicht einen ewigen Urgrund alles Daſeyns und Denkens als das ſchlechthin Nothwendige vorausſetzen; warum die Vernunft nur da nach ewiger Wahrheit fragt, wo ſie an dieſen Begriff ihre Urtheile über Objectivität und Subjectivität anzuknüpfen ſucht (§. 15. 31.); dieß erklären wollen aus der Wahrnehmung, durch die

wir nur relatives Daſeyn (§. 20. 21. 28.), nur ein Entſtehen und Vergehen, und überall nichts ſchlechthin Nothwendiges erkennen, heißt, ſich ſelbſt widerſprechen. Nur ſich ſelbſt kann die Vernunft die Idee des Abſoluten verdanken; und nur dadurch kann dieſe Idee zu einem Begriffe werden, den der Verſtand mit andern Begriffen in Verbindung bringt, daß die Denkkraft ſelbſt den inneren Sinn afficirt (§. 30.) und in ihm das Gefühl erzeugt (vergl. §. 17.), auf welches wir reflectiren, wenn wir einen Begriff vom Abſoluten erhalten. Aber dieſen Begriff weiter zu verfolgen, iſt ein Geſchäft für die Metaphyſik (§. 6. der Einleitung). Hier kam es nur darauf an, ihn in Beziehung auf das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft, den Inhalt der transſcendentalen Apodiktik (§. 18.), von allen übrigen Begriffen zu unterſcheiden.

Kritik der Kantiſchen Lehre, daß der Begriff des Abſoluten zwar aus reiner Vernunft entſprungen, aber für die Vernunft nur von regulativer Bedeutung ſey, und keine Erkenntniß begründe.

32. Auch die Deduction und Analyſe der übrigen Begriffe, die ſich nicht als empiriſche aus der Wahrnehmung deducirbar ankündigen, kann der Metaphyſik überlaſſen werden, weil ſich doch über den urſprünglichen Gehalt dieſer Begriffe

nichts entſcheiden läßt, ſo lange wir ihr Verhältniß zu dem reinen Urbegriffe nicht kennen, durch welchen der Urgrund alles Daſeyns und Denkens gedacht wird. Beweiſen läßt ſich aber ſchon aus der logiſchen Apodiktik, daß der Verſtand, als Verſtand, keinen einzigen Begriff a priori in ſich ſelbſt tragen kann. Denn die Denkkraft heißt ja nur in denjenigen ihrer Functionen Verſtand, durch die ſie aus vorausgeſetzten Subſtraten, in welchen ſie Merkmale fixirt, durch Abſtraction und Reflexion Begriffe bildet, die ſie dann weiter zu Urtheilen und Schlüſſen verknüpft. Der Verſtand, als Verſtand, producirt alſo nichts als die logiſche Form eines vorausgeſetzten Stoffes. Aber indem der Verſtand dieſe Form producirt, afficirt er den innern Sinn (vergl. §. 30. 31.); und indem der innere Sinn wahrnimmt, wie er von dem Verſtande afficirt wird, erhalten wir durch Reflexion auf dieſe Wahrnehmung einen Begriff von einem Begriffe, einen Begriff von einem Urtheile, einen Begriff von einem Schluſſe. Dieſe drei Begriffe können vorzugsweiſe reine Verſtandesbegriffe genannt werden. Auch die Verſchiedenheit der Begriffe unter einander, der Urtheile unter einander, der Schlüſſe unter einander, iſt inſofern ein Product des Verſtan-

des

des ſelbſt, als das discurſive Erkennen uberhaupt gebunden iſt an die geſammten logiſchen Functionen der Denkkraft. Denn jede dieſer Functionen afficirt den innern Sinn, und miſcht ſich in diejenige Verſchiedenheit der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, die ſich nicht auf logiſche Functionen der Denkkraft zurückführen läßt. Aber ob diejenigen Begriffe, die in der Kantiſchen Schule Kategorien genannt werden, ihrer urſprünglichen Bedeutung und ihrem ganzen Gehalte nach nichts weiter ſind, als logiſche Formalbegriffe, iſt eine andere Frage. Sie zu beantworten, überläßt die Apodiktik, aus dem angegebenen Grunde, der Metaphyſik.

Vorläufige Anſicht der Kantiſchen Kategorien.

33. Ueber den reinen Verſtandesbegriffen, wie viele, oder wenige, ihrer auch ſeyn mögen, ſteht als Erzeugniß der Denkkraft der reine Begriff eines Verhältniſſes überhaupt. Durch dieſen überall anwendbaren Begriff fixirt der Verſtand Alles, was nicht das Abſolute ſelbſt iſt. Der Begriff eines Verhältniſſes überhaupt iſt uns bey allem discurſiven Erkennen unentbehrlich. Alle Uebereinſtimmung und aller Widerſtreit der Vorſtellungen, alle Aehnlichkeit und alle Verſchiedenheit der Objecte, und was nur irgend beurtheilbar iſt, wird nothwendig

dig gedacht als ein Verhältniß, oder in einem Verhältniſſe. Darum läßt ſich auch dieſer Begriff nicht tiefer verfolgen als bis zum Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens der Wahrnehmung mit der Denkkraft, die überall Verhältniſſe findet, oder ſucht. Wird das Verhältniß nur als Verhältniß gedacht, ſo heißt es ein reines. Der Begriff eines reinen Verhältniſſes iſt die gemeinſchaftliche Wurzel der Logik und der Mathematik. Alle logiſchen Verhältniſſe ſind reine Verhältniſſe der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits oder der Nicht-Uebereinſtimmung (S. die logiſche Apodiktik) des Denkbaren überhaupt. Die reinen Verhältniſſe der Mathematik ſind urſprüngliche Verhältniſſe des Mehr oder Weniger (Plus und Minus), die ſich vereinigen im Begriffe einer Größe. Auch dieſen Grundbegriff der Mathematik tiefer zu verfolgen, als bis zum Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens der Denkkraft mit der inneren und äußeren Wahrnehmung, iſt unmöglich. Wie durch Analyſe dieſes Begriffs und durch ſein Zuſammentreffen mit den Vorſtellungen des Raums und der Zeit (§. 27.) die Geometrie und die Arithmetik entſtehen, lehrt die Mathematik, wo ſie ſich mit der Philoſophie befreundet. Hier ſollte nur gezeigt werden, in welcher Bedeutung die beiden reinen

Verhältnißwiſſenſchaften, die Logik und die Mathematik, keine Vernunftwiſſenſchaften genannt werden dürfen.

Kant's Verdienſt um die philoſophiſche Deduction der mathematiſchen Grundbegriffe.

34. Die Reſultate der tranſcendentalen Apodiktik laſſen ſich zurückführen auf die folgenden Sätze. Erſtens. Alles unmittelbare Erkennen, ohne welches das discurſive, als ein mittelbares, ſich ſelbſt aufhebt, beruhet auf der urſprünglichen Verbindung der Denkkraft mit dem inneren Sinne in der Virtualität des geiſtigen Lebens. Dieſe Verbindung der Denkkraft mit dem inneren Sinne läßt ſich nicht tiefer verfolgen, als bis zum unmittelbaren Bewußtſeyn ihrer Wirklichkeit. Wer ſie in dieſem Bewußtſeyn bezweifeln will, der bezweifelt das Leben ſelbſt. Er iſt durch keine Demonſtration weder zu überzeugen, noch zu widerlegen. Zweitens. Alle Unterſcheidung des Scheins von der Wahrheit ſetzt ein unbedingtes Vertrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt voraus. Wo dieſes Vertrauen ſkeptiſch bedingt wird durch den Gedanken, daß, ungeachtet des unmittelbaren Bewußtſeyns der Virtualität, in welcher das Subjective nur mit dem Objectiven erkannt wird, alle Vorſtellungen am Ende doch nur Vorſtellungen von

ſubjectiver Bedeutung ſeyn könnten, da wird der Begriff der Wahrheit ſelbſt zu einer bloßen Vorſtellung, und alles Philoſophiren löſet ſich in einen Traum auf. Drittens. Die Vernunft vertrauet ſich ſelbſt als reine Vernunft, indem ſie in ihrer urſprünglichen Verbindung mit dem innern Sinne ihre eigene Selbſtthätigkeit anerkennt, und in dieſer Selbſtthätigkeit den Keim der Begriffe findet, durch die ſie ſich über die Sinnlichkeit erheben kann zur Betrachtung des Urgrundes alles Daſeyns und Denkens. Viertens. Die Wahrheit in metaphyſiſcher Bedeutung, d. i. die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem überſinnlichen Weſen der Dinge und ihrer nothwendigen Beziehung auf den Urgrund alles Daſeyns und Denkens, wird alſo von der Vernunft unmittelbar erkannt. Wir müſſen mit Spinoza ſagen: Verum est index sui et falsi. Das Gegentheil der Wahrheit überhaupt iſt der Schein. Der unmittelbare Schein heißt Täuſchung; der mittelbare oder discurſive Schein heißt Irrthum. Den Irrthum widerlegen wollen, ſo lange die Täuſchung nicht gehoben iſt, die ihm zum Grunde liegt, widerſpricht ſich ſelbſt. Fünftens. Die transcendentale Täuſchung fängt damit an, daß die Vernunft in ihrer urſprünglichen Verbindung mit dem innern Sinne ſich ſelbſt verkennt, indem ſie entweder ſich ſelbſt, oder der Sinnlichkeit, zu viel, oder zu wenig, zutrauet. Dieſe Täuſchung heißt Selbſttäuſchung, wenn die Subjectivität im Bewußtſeyn die Objectivität überwältigt, und ſich ſelbſt an die Stelle der Objectivität ſetzt. Und darin liegt die radicale Schwäche der menſchlichen Vernunft, daß niemand jemals mit einer Beſtimmtheit, die alle Möglichkeit des Zweifels durchaus ausſchlöſſe, wiſſen kann, ob er nicht, wenigſtens in dieſer oder jener Hinſicht, ſich ſelbſt täuſcht.

Letzte Würdigung des Skepticismus.

35. Mit der Analyſe des urſprünglichen Verhältniſſes der Vernunft zur Sinnlichkeit würde die Apodiktik ihr Geſchäft geendigt haben, wenn ſich nicht mit der Vernunft in uns die Freiheit offenbarte, die der ſubjective Grund der Sittlichkeit iſt. Nach welchen Grundſätzen die Freiheit ſich ſelbſt zum Guten beſtimmen ſoll, lehrt die praktiſche Philoſophie (§. 3. und 4. der Einleitung). Aber welchen Antheil die Freiheit an der Entwickelung der Idee der Wahrheit nimmt, und wie weit unſer unmittelbares Erkennen (§. 34.) abhängig iſt von dem ſittlichen Wollen; dieſes muß die Apodiktik zum Beſchluſſe lehren, wenn ſie den Nahmen einer allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre verdienen will.

Dritte Abtheilung.

Praktiſche Apodiktik.

36. Niemand bezweifelt, daß Erkenntniß und Wahrheit keine Produkte des *Willens* ſind; man müßte denn mit dem Gebrauche dieſes Worts eine ungewöhnliche Bedeutung verbinden. Vorſtellen kann ſich der Menſch, was er will, in allen Verhältniſſen, wo nicht auch die Vorſtellungen als ſubjective Geiſteszuſtände an die Bedingungen der Möglichkeit des Empfindens und Denkens gebunden ſind. Aber der Charakter der Erkenntniß und Wahrheit iſt die *Nothwendigkeit*, bei welcher der denkende Geiſt, gern oder ungern, beharren muß; und ſelbſt das Streben der Vernunft nach Erkenntniß und Wahrheit iſt auf dieſe Nothwendigkeit gerichtet. Nicht einmal was man wahrſcheinlich finden will, hängt von unſerm Willen ab. Gleichwohl offenbart ſich ſchon in der *Abſtraction*, mit welcher das discurſive Erkennen anfängt, ein merkwürdiger Akt des Willens. Denn indem wir unſre *Aufmerkſamkeit* auf das Einzelne und Mannigfaltige richten, das wir durch Denken zerſetzen, hängt es mehr oder weniger von

uns, das heißt hier, von unſerm Willen ab, w
Vieles oder Weniges von dem Subſtrate, d
einem Begriffe zum Grunde liegen kann (§.
der log. Apod.), wie in die Sphäre des Begri
aufnehmen wollen. In jedem Begriffe liegt al
mehr oder weniger Willkürliches; ein neuer Grun
warum auf Begriffen, als ſolchen, die Wahrh
nicht ruhen kann. Ferner konnte weder die lo
ſche, noch die tranſcendentale Apodiktik lehre
welchen Antheil die Einbildungskraft an de
Denken und durch das Denken an dem discurſiv
Erkennen nimmt. Nun ſind aber einige Produk
der Einbildungskraft offenbar willkürlich; andr
nahmentlich die geometriſchen Conſtructionen, h
ben ganz den Charakter der wiſſenſchaftlichen Not
wendigkeit. Woher alle dieſe Verhältniſſe d
Erkennens zum Wollen?

Vergl. des Verfaſſers Lehrbuch der phil. Vo
kenntniſſe §. 41.

37. Zum Bewußtſeyn der Virtualität, d
das Leben ſelbſt iſt (§. 21.), müſſen wir au
hier zurückkehren. Indem das erkennende Subje
nur dadurch ſich ſelbſt erkennt, daß es ſich i
Begriffe des Ich abſondert von den Objecte
von denen es abſtrahiren mußte, um ſich ſelb
zu ſeinem Objecte zu machen (§. 28.), ſpricht
ſi

ſich ſelbſt pſychologiſch ein *Erkenntnißvermögen* zu, in welchem eine *Spontaneität* oder *Selbſtthätigkeit* vereinigt iſt mit einer *Receptivität* oder *Empfänglichkeit* (§. 24.). Weder die Receptivität, noch die Spontaneität, darf als eine für ſich beſtehende *Kraft* gedacht werden. Beides in unzertrennlicher Vereinigung iſt eine *Thätigkeit*, gleichſam eine *ſubjective* Virtualität, die ſich nicht tiefer verfolgen läßt, als bis zu ihrem unmittelbaren Zuſammentreffen mit der *wahren* Virtualität, die nicht ein Erkenntnißvermögen, ſondern das Leben ſelbſt iſt. Der Unterſchied zwiſchen dem Leben ſelbſt und jener Vereinigung der Spontaneität und Receptivität in einer Thätigkeit iſt dieſer, daß dieſe Thätigkeit als etwas *Subjectives* oder als Inbegriff derjenigen Kräfte gedacht wird, die wir *Seelenkräfte* nennen. Ein Erkenntnißvermögen heißt dieſe Thätigkeit, ſofern durch das Leben ſelbſt, aus dem ſie entſpringt, das Erkennen möglich wird. Zu dieſer Möglichkeit wird aber erfordert, daß das Leben ſelbſt ein *höheres* oder *geiſtiges*, d. h. ein ſolches ſey, in welchem die Spontaneität durch *Denken* ſich über die Geſetze der *Sinnlichkeit* erheben und die Wahrnehmungen mit Bewußtſeyn an Begriffe anknüpfen kann, die durch das Denken ſelbſt erzeugt werden, wenn die Denkkraft den inneren Sinn afficirt (§. 24. 30. 31.). Iſt das ganze Leben nur ſinnlich, ſo macht es nur ein Wahrnehmungsvermögen, aber kein eigentliches Erkenntnißvermögen, möglich (§. 24.). Aber ſo wie im ſinnlichen Leben keine Wahrnehmung möglich iſt ohne Mitwirkung der ſinnlichen Spontaneität, die wir in gewiſſen Verhältniſſen den ſinnlichen Trieb nennen, ſo iſt auch in dem höheren oder geiſtigen Leben kein Erkennen möglich ohne Mitwirkung der höheren, die Denkkraft in ſich ſchließenden Spontaneität, die ſich unter gewiſſen Verhältniſſen als Wille offenbart.

Berichtigung der pſychologiſchen Meinungen, nach welchen das erkennende Subject unmittelbar als Seele geſetzt und mit bloß ſubjectiven Seelenkräften ausgeſtattet wird. Vergl. des Verf. Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe §. 18 ff.

38. Soll der Wille eine beſondere Seelenkraft heißen, ſo vergeſſe man über dieſer pſychologiſchen Bezeichnung nicht, daß die in der Theorie iſolirte Willenskraft im wirklichen Leben nichts iſt ohne die übrigen Seelenkräfte, die, wie der Wille, nur beſondere Modificationen einer und derſelben lebendigen Thätigkeit ſind (§. 37.). Mit derſelben pſychologiſchen Befugniß nenne man

immerhin auch die **Einbildungskraft** und die **Denkkraft** beſondere Seelenkräfte; aber man erkenne im Bewußtſeyn dieſer Kräfte auch die Spontaneität an, in welcher ſie vereinigt ſind mit dem Willen. Die Spontaneität wirkt als Einbildungskraft, wenn ſie die Eindrücke, die der Receptivität angehören, umgeſtaltet, und neue Vorſtellungen bildet, zu denen die Eindrücke nur den Stoff, oder nur einen Theil des Stoffes, hergeben. Iſt die Spontaneität nur ſinnlich, ſo vermag ſie auch als Einbildungskraft nichts weiter, als, die ſinnlichen Vorſtellungen zu vervielfältigen. Schließt aber die Spontaneität die Denkkraft in ſich, ſo offenbart ſich dieſe in ihr auch da, wo die Spontaneität als Einbildungskraft wirkt. Dann wird die Einbildungskraft in gewiſſen Verhältniſſen zur Phantaſie im höheren Sinne, d. h. zum Dichtungsvermögen, das ſich, ungebunden durch die Geſetze des Erkennens, in willkürlichen, oder durch einen Trieb determinirten Combinationen von Begriffen bis in das Reich der Ideale erhebt. In andern Verhältniſſen, z. B. in den geometriſchen, richtet ſich die Einbildungskraft nach den Geſetzen des Erkennens, und conſtruirt, was dem Erkenntnißbegriffe, nehmlich dem Begriffe eines geometriſchen Objects, gemäß iſt. Ganz anders wirkt diejenige Spontaneität, welche die Denkkraft in ſich ſchließt, beim eigentlichen

Denken. Wie ſie da wirkt, iſt zum Theil in der logiſchen, zum Theil in der tranſcendentalen Apodiktik gezeigt. Da wird ſie dann auch gewöhnlich ſchlechthin Denkkraft genannt. Aber in allen dieſen Fällen, wo das dynamiſche Uebergewicht der Spontaneität über die Receptivität unverkennbar iſt, offenbart ſich doch die Spontaneität weder als ſinnlicher Trieb, noch als Wille. Nur da offenbart ſie ſich als ſinnlicher Trieb, wo ſich zu ihr das Bedürfniß, d. i. das Gefühl eines Mangels, gleichſam einer Unvollſtändigkeit des ſubjectiven Daſeyns, geſellt. Nur da offenbart ſie ſich als Wille, wo ſie durch die Denkkraft zum Vermögen der Selbſtbeſtimmung nach Begriffen und Grundſätzen wird. Das ſogenannte Begehrungsvermögen iſt alſo in keinem Falle von dem Erkenntnißvermögen ſo verſchieden, als ob das eine dem andern unbedingt entgegengeſetzt werden dürfte.

Unzulänglichkeit der Reduction der Seelenkräfte auf ein Erkenntnißvermögen und ein Begehrungsvermögen auch in pſychologiſcher Hinſicht. Vergl. das Lehrbuch der phil. Vork. §. 24.

39. Die Apodiktik überläßt der Pſychologie und der Moralphiloſophie, genauer anzuzeigen, wie der ſinnliche Trieb durch das Bedürfniß oder Ge-

fühl eines Mangels zum ſinnlichen Verlangen d. i. einem ſinnlichen Beſtreben wird, dem Mangel abzuhelfen und das unvollſtändige ſubjective Daſeyn gleichſam zu ergänzen. Der Metaphyſik bleibt vorbehalten, zu unterſuchen, ob ſich aus dem Weſen der Dinge und dem Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen erklären laſſe, warum das Gefühl eines Mangels zur Natur des ſubjectiven Daſeyns endlicher Weſen gehört; warum Schmerz und Freude in wechſelndem Uebergewichte und unbeſtimmbarer Miſchung ihrer geiſtigen und phyſiſchen Elemente das endliche Daſeyn durchdringen, es verengen, oder erweitern, aber es nie erfüllen. Aber nicht überſehen darf die Apodiktik, daß in der denkenden Subjectivität durch die Einwirkung der Denkkraft auf den inneren Sinn (§. 30.) ein höheres Verlangen, ein gefühltes Streben nach dem Wahren, Guten, und Schönen, ein Verlangen nach dem Unendlichen (§. 31.), und aus allen dieſen Gefühlen ein Enthuſiasmus entſteht, durch den ſich die Vernunft im Menſchen eben ſo gewiß kund thut, als durch Begriffe, Urtheile und Schlüſſe. Ein Erkenntnißprincip darf dieſer Enthuſiasmus nicht genannt werden; aber ohne ihn hat die Wahrheit für den denkenden Geiſt keinen Werth. Ohne vom reinen Wiſſenstriebe und vom innigen Verlangen nach Wahrheit bewegt zu ſeyn, iſt das Gemüth

müth ſo unempfänglich für das Wahre, daß ihm jedes Trugbild genügen kann, mit dem es ſich, einem vorübergehenden Bedürfniſſe gemäß, beſchäftigt. Darum wird das **Anerkennen** des Wahren (§. 34.), ungeachtet ſeiner unerlaßlichen Beziehung auf objective Nothwendigkeit, immer abhängig bleiben von den ſubjectiven Gemüthszuſtänden des Denkers, der jenes höhere Verlangen entweder wahrhaft fühlt, oder ſich nur einbildet, es zu fühlen.

Berichtigung der **falſchen** Begriffe von Enthuſiasmus in Beziehung auf Wahrheit.

40. Von nicht geringerer Bedeutung iſt für die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre der Einfluß des eigentlichen **Willens** (§. 38.) auf das Erkennen (vergl. §. 36.). Denn mit dem eigentlichen Willen offenbart ſich im Gemüthe die **Freiheit**. Aber nur ſo viel, als zur Erklärung des Verhältniſſes der Freiheit zur Spontaneität überhaupt (§. 24. 37. 38.) gehört, darf die Apodiktik nicht unberührt laſſen. Das Verhältniß der Freiheit zur objectiven **Möglichkeit**, d. i. ihre Uebereinſtimmung mit dem Weſen und dem Cauſalnexus der Dinge (vergl. §. 13.), unterſucht die Metaphyſik. Die Beziehung der Freiheit auf **Sittlichkeit** muß die Moralphiloſophie anzeigen. Mit dem Erkenntnißvermögen aber iſt die Freiheit ſchon in der Idee dadurch verbunden, daß ſie als eine Aeußerung der Sponta-

neität gedacht werden muß, die zum Erkennen ſo nothwendig gehört, als zum Wollen (§. 37.). Frei heißt die Spontaneität, wenn ſie, obgleich gebunden an die Receptivität, dennoch durch keine andere Kraft beſtimmt, als durch ſich ſelbſt, einen Zuſtand des Gemüths von vorn anfängt. Dieſes Von-vorn-Anfangen der Spontaneität offenbart ſich aber, wie wir gefunden haben, ſchon in der Abſtraction, mit welcher das logiſche Erkennen anfängt (§. 6. 28.). Indem das denkende Subject ſich ſelbſt über die Objecte erhebt, wird es ſich der Freiheit theoretiſch bewußt, mit der es den Stoff ſeines Erkennens beherrſchen kann. Und eben dieſer Freiheit wird es ſich praktiſch bewußt, indem es ſich ſelbſt, d. h. hier, ſeine unwillkürlichen Triebe, beherrſcht. Die Vernunft offenbart ſich als das wahrhaft herrſchende Princip in der menſchlichen Natur (το ἡγεμονικον, ſagten die Stoiker), aber nur, ſo fern das Denken mit ſich ſelbſt in der Spontaneität des denkenden Geiſtes anfängt; und indem das Denken unmittelbar mit ſich ſelbſt anfängt, fängt es einen Zuſtand des Gemühs von vorn an. Darum konnte auch in neuern Theorien die ſogenannte praktiſche Vernunft, welche dem Willen Geſetze giebt, verwechſelt werden mit dem Willen ſelbſt, der dieſen Geſetzen gehorchen ſoll. Aber der Wille, als ſolcher (§. 38. 40.), iſt eben ſo wenig einerlei mit der Vernunft, als die Vernunft, in der ganzen Bedeutung des Worts, einerlei iſt mit der Freiheit. Freiheit iſt ein ſubjectiver Zuſtand. Dieſer Zuſtand ſetzt eine denkende Spontaneität voraus. Das Vermögen der Selbſtbeſtimmung in dieſer Spontaneität, d. i. der Wille, heißt frei, wenn er, wie die Denkkraft, einen Zuſtand des Gemüths von vorn anfängt; und dieſer Zuſtand iſt die wirkliche Freiheit. Wo aber die Denkkraft als Erkenntnißvermögen wirkt, da vereinigt ſich in ihr mit der Spontaneität die Receptivität. An die Erkenntniſſe, die alſo keineswegs Producte der Freiheit ſind, iſt der freieſte Wille in ſo fern gebunden, als er ſich nach ihnen richten muß, um auf dieſe, oder jene Art, ſich ſelbſt zu beſtimmen. Darum kann auch der Freieſte nur nach ſeiner Einſicht vernünftig handeln. Wie nun in den unergründlichen Tiefen der denkenden Spontaneität alle die Kräfte vereinigt ſeyn mögen, die wir Einbildungskraft, Verſtand; und Wille nennen, möchte wohl ſchwerlich ein Sterblicher ganz erforſchen. Die praktiſche Apodiktik endigt mit der Lehre, daß die Sphäre der menſchlichen Einſicht zwar nicht immer der individuellen Sphäre der Freiheit gleich iſt; daß aber nach den Graden der Freiheit im Menſchen das Vermögen ſich richtet, den Begriff der Wahrheit zu verfolgen bis zu ſeiner Wurzel im Innerſten des Bewußtſeyns, wo ſich die Denkkraft urſprünglich von der Sinnlichkeit unterſcheidet, ohne ſich von ihr völlig abſondern zu können.

III.

Metaphyſik.

[illegible] 128

Metaphyſik.

Vorerinnerung.

1. Wenn das Denken etwas Ueberſinnliches im Menſchen iſt, ſo läßt ſich vernünftigerweiſe nicht zweifeln, ob es für den menſchlichen Geiſt irgend eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen gebe; weil doch die Vernunft wenigſtens ſich ſelbſt erkennt. Vorſtellen können wir uns freylich, wie alles Mögliche, ſo auch dieſes, daß doch vielleicht, ohne unſer Wiſſen, die Denkkraft ſelbſt ein Erzeugniß der Sinnlichkeit ſey. Oder wenn wir, obgleich im wirklichen Bewußtſeyn das Denken mit ſich ſelbſt anfängt, und obgleich ohne Glauben der Vernunft an ſich ſelbſt alle Wahrheit und Wiſſenſchaft verſchwindet (S. die tranſcendentale Apodiktik), dennoch den Sinnen mehr trauen wollen, als der Vernunft, ſo dürfen wir ja nur

das Factum der phyſiſchen Entwickelung des menſchlichen Lebens feſt im Auge behalten, um Gründe über Gründe zu finden, die, nach jener Vorausſetzung, mehr als wahrſcheinlich machen, daß die Denkkraft eine der organiſchen Kräfte ſey, die zu der materiellen Bildung des menſchlichen Daſeyns gehören. Wie es zugeht, daß, deſſen ungeachtet, der erſte Act des Denkens, ſelbſt des bloß logiſchen Denkens, ein Act der Entſinnlichung iſt (S. die Apodiktik), bliebe dann nur noch zu erforſchen. Aber ſollte ſich denn am Ende nicht auch eine Hypotheſe erdenken laſſen, um auf eine nicht durchaus widerſinnige Art ſich vorſtellen zu können, wie die Sinnlichkeit ſich ſelbſt entſinnliche? Alſo nur da, wo noch Glaube der Vernunft an ſich ſelbſt iſt, kann von Metaphyſik als einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen die Rede ſeyn. Sobald die Vernunft nicht mehr ihre eigene Ueberſinnlichkeit anerkennt, und zwar unmittelbar anerkennt (S. die Apodiktik) durch ſich ſelbſt, iſt ſchon die vorläufige Idee von einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen ohne Haltung.

Hypotheſen, durch welche die Denkkraft, ohne Selbſtprüfung, mit der phyſiſchen Lebenskraft vorläufig identificirt wird.

2. Aber wenn denn auch die Vernunft, ſo lange ſie ſich ſelbſt getreu bleibt, ihre eigene Ueberſinnlichkeit nicht bezweifeln kann, ſo bleibt doch noch die Frage, ob und in welcher Bedeutung es eine Erkenntniß des überſinnlichen **Weſens der Dinge** gebe. Mit der Erklärung deſſen, was wir überhaupt das Weſen der Dinge nennen dürfen, fängt die **Metaphyſik** an, vorausgeſetzt, daß es eine ſolche Wiſſenſchaft giebt. (Vergl. §. 6. der Einl.) Dieſe Betrachtungen führen ſogleich zur Idee des **Abſoluten**, die der letzte Haltungspunkt aller Begriffe iſt, durch deren Combination eine Erkenntniß des überſinnlichen Weſens der Dinge als möglich gedacht werden kann. Mit der Analyſe der Idee des Abſoluten treten die Begriffe von **Möglichkeit**, **Wirklichkeit** und **Nothwendigkeit** (vergl. §. 31 und 32. der Apodiktik) in derjenigen Bedeutung hervor, welche die Metaphyſik angeht; und aus eben dieſen Betrachtungen ergeben ſich die übrigen Bedeutungen derſelben Erkenntnißbegriffe. Unzertrennlich verbunden mit ihnen iſt die Analyſe des Begriffs der Urſache und ſeines Correlats, der **Wirkung**. Sind alle dieſe Begriffe hinlänglich erörtert, dann erſt läßt ſich mit philoſophiſcher Beſtimmtheit fragen: **Was iſt die Natur? Und was iſt für ein Unterſchied zwiſchen natürlichen und göttlichen Dingen?** Ob und

in welchem Sinne die Beantwortung dieſer Fragen zur Naturphiloſophie, oder zur Religionsphiloſophie führe, muß die Ausführung lehren. Eine genauere Anzeige des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs dieſer Lehren läßt ſich nicht vorläufig geben, weil dieſer Zuſammenhang erſt da klar wird, wo ein Theil des Syſtems nach dem andern aus der folgerechten Analyſe der Grundbegriffe entwickelt wird. Nur am Schluſſe des Ganzen läßt ſich auch deutlich einſehen, wie ſich der metaphyſiſche Rationalismus von dem logiſchen ſowohl, als dem mathematiſchen, weſentlich, im ſtrengſten Sinne des Worts, unterſcheidet.

Erinnerung an die Lehren der Apodiktik, durch welche das Verhältniß metaphyſiſcher Betrachtungen zum Skepticismus vorläufig erörtert wurde. Vergl. beſonders §. 22. 23. der Apodiktik.

3. In der Metaphyſik ſind eben ſo wenig, als in andern Wiſſenſchaften, Hypotheſen mit ſichern Erklärungsgründen zu verwechſeln. Aber mehrere metaphyſiſche Hypotheſen haben das Eigene, daß ſie nicht willkürliche Producte des Erfindungsgeiſtes ſind, ſondern nach den allgemeinen Geſetzen des menſchlichen Erkenntnißvermögens unvermeidlich entſtehen, wenn die Vernunft entweder ſich ſelbſt, oder den Sinnen, zu viel, oder zu wenig zutrauet.

Im Allgemeinen muß freylich der Glaube der Vernunft an ſich ſelbſt unbedingt ſeyn, wenn nicht alles menſchliche Wiſſen zur logiſchen Einheit eines ſkeptiſchen Vorſtellungsſpiels herabſinken ſoll (§. 15. 22. der Apodiktik). Aber die Vernunft, die im Allgemeinen an ſich ſelbſt glaubt, kann doch mittelbar und unmittelbar in ihrer Verbindung mit der Sinnlichkeit und in ihren einzelnen Functionen ſich ſelbſt verkennen. Iſt nun die Art, wie die Vernunft ſich ſelbſt *verkennt*, das beſtimmte Gegentheil von der Art, wie ſie ſich ſelbſt wahrhaft *erkennt*; und ſind gewiſſe metaphyſiſche Hypotheſen Folgeſätze aus Grundirrthümern, die eben dadurch entſtehen, daß das Gegentheil von dem geſetzt wird, was die ſich ſelbſt wahrhaft erkennende Vernunft behauptet; ſo begleiten ſolche Hypotheſen die Wiſſenſchaft, wie der Schatten das Licht. Solche Hypotheſen auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen, iſt bei der Expoſition metaphyſiſcher Wahrheiten um ſo nöthiger, je täuſchender ſich der Irrthum in der Geſtalt einer Hypotheſe dem Verſtande anſchmeichelt.

Unterſcheidung metaphyſiſcher Hypotheſen von empiriſchen.

4. Mit der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre iſt die Metaphyſik nicht nur auf das engſte verbunden; ſie nimmt in der Reihe der phi-

loſophiſchen Wiſſenſchaften den Faden der Forſchung unmittelbar da auf, [illegible] die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre ihn fallen läßt. Denn der höchſte Begriff der Wahrheit iſt durchaus metaphyſiſch. Daß Wahrheit im metaphyſiſchen Sinne nichts anders iſt, als Uebereinſtimmung unſrer Gedanken mit dem überſinnlichen Weſen der Dinge und deſſen Verhältniſſe zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens, konnte die Apodiktik nur andeuten (vergl. §. 31. der Apodikt.). Die Metaphyſik vollendet alſo die wiſſenſchaftliche Ausführung der Idee der Wahrheit, indem ſie lehrt, wie der denkende Geiſt zum Begriffe von einem überſinnlichen Weſen der Dinge gelangt, und wie weit es der Vernunft beſchieden iſt, in den unüberſteiglichen Schranken der menſchlichen Faſſungskraft ſich einer Kenntniß des Weſens der Dinge überhaupt zu erfreuen. In dieſer unzertrennlichen Verbindung mit der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre erſchöpft die Metaphyſik den Inhalt der ſogenannten theoretiſchen Philoſophie (vergl. §. 2. 3. der Einleit.), abgerechnet die Lehren, die aus der Anwendung metaphyſiſcher Wahrheiten auf die Betrachtung der Natur und der Sittlichkeit reſultiren. In welchem Sinne die Religionsphiloſophie zu dieſen reſultirenden Wiſſenſchaften (vergl. §. 5. der Einl.) gezählt, alſo von der eigentlichen Metaphyſik getrennt werden muß, zeigt ſich am Ziele der metaphyſiſchen Forſchung.

5. Dadurch, daß die Metaphyſik die wiſſenſchaftliche Ausführung der Idee der Wahrheit vollendet (§. 4.), giebt ſie auch dem Begriffe der Wahrſcheinlichkeit, den die Apodiktik nicht kennt, eine höhere, d. h. nicht bloß empiriſche, dafür aber freylich auch nur ſubjective, Bedeutung. Denn die Wahrſcheinlichkeit in der empiriſchen und objectiven Bedeutung des Worts gründet ſich auf die Entdeckung conſtanter Naturphänomene, aus denen durch Schlüſſe nach der Analogie und durch Induction gefolgert wird, was wir vom Laufe der Natur erwarten dürfen, bis wir eines Beſſern belehrt werden. In der Metaphyſik ſind dieſe empiriſchen Schlußarten durchaus unbrauchbar, weil ſich die Vernunft da, wo die Betrachtung des Ueberſinnlichen anfängt, über die empiriſche Entdeckung der Naturphänomene erhebt. Dafür kann als Folge metaphyſiſcher Betrachtungen, wo die Wiſſenſchaft verſchwindet, eine andere Art von Wahrſcheinlichkeit, die Eulogie (εὐλογία der alten Akademiker) oder Vernunftmäßigkeit der Urtheile ohne eigentliche Wiſſenſchaft, eintreten, wenn der Verſtand, in Ermangelung ſicherer Erklärungsgründe, ſich diejenige Hypotheſe

(§. 3.) gefallen läßt, die den Principien am angemeſſenſten iſt, von denen die Wiſſenſchaft ausgeht. Aber auch dieſer Begriff der Wahrſcheinlichkeit im metaphyſiſchen Sinne läßt ſich für die Fälle, wo er anwendbar iſt, nur mit der Wiſſenſchaft ſelbſt genauer entwickeln. Auf keine Art aber iſt weder dieſe, noch irgend eine andere Wahrſcheinlichkeit der Meinungen zu verwechſeln mit dem urſprünglichen *Glauben* oder dem unmittelbaren Vertrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt, dem Anfange alles menſchlichen Wiſſens nach den Lehren der Apodiktik.

Erſtes Capitel.

Ontologiſche Elementarbegriffe.

6. Mit der ganzen Kraft eines Axioms tritt aus dem Innern des denkenden Geiſtes das Urtheil hervor, daß allem *Werden* ein *Seyn* zum Grunde liegt; daß aber nur dasjenige wahrhaft iſt, was auf irgend eine Art etwas *in ſich ſelbſt* und *durch ſich ſelbſt* iſt. Läßt die Vernunft ſich dieſes Urtheil entreiſſen; oder, läßt ſie ſich gefallen, daß es zurückgeführt werde auf eine bloß *logiſche* Vorſtellungsart; ſo bleibt dem menſchlichen

chen Geiſte freilich kein anderes Erkennen und Wiſſen übrig, als, auf der einen Seite, das empiriſche, das nur Facta als Facta zuſammenreihet, auf der andern Seite das formale (rein logiſche und rein mathematiſche), das die Realität umgeht, und nur Verhältniſſe als Verhältniſſe erwägt (Apodikt. §. 9. 26.). Der Begriff desjenigen Seyns, von dem hier die Rede iſt, kann aber nur durch abſichtliche Selbſttäuſchung, etwa einer Hypotheſe zu Gefallen, verwechſelt werden mit dem Begriffe des logiſchen Etwas. (Vergl. Apodikt. §. 2. 9.). Durch den Begriff des logiſchen Etwas wird überhaupt nichts weiter geſetzt, als ein Object der Beurtheilung, es ſey ein wirkliches, oder ein erdichtetes, eine Erſcheinung (Apodikt. §. 25.), oder ein bloßer Begriff. Durch die Art, wie einem Objectbegriffe Prädicate beygefügt werden, wird über das mehr als logiſche Daſeyn (die Exiſtenz) gar nichts entſchieden. Dieſes eigentliche, dem Werden der Dinge zum Grunde liegende Daſeyn liegt gar nicht im Umkreiſe einer bloß logiſchen Reflexion.

Kant's ſinnreicher Verſuch, durch eine logiſche Hypotheſe dem Begriff der Subſtanzialität zu erſchöpfen.

7. Mit der Aufklärung des Begriffes vom Daſeyn überhaupt fängt die Metaphyſik an, um zu finden, was der Ausdruck *Weſen der Dinge* bedeutet. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der Verſtand, um über Daſeyn zu urtheilen, dasjenige Daſeyn, von dem hier die Rede iſt, nicht in einem Begriffe auffaſſen kann, ohne es, wie jedes andere Object des Denkens, in der logiſchen Form des *Etwas* (§. 6.) zu fixiren. In dieſer logiſchen Form wird das Daſeyn bald zum *Dinge*, bald zur *Eigenſchaft* eines Dinges. Es wird zum Dinge, nehmlich im logiſchen Sinne, wenn es als etwas in dem Objecte ſelbſt Enthaltenes und inſofern als Einerlei mit dem Objecte gedacht wird. Es wird zur Eigenſchaft, wenn das Object vorläufig nur als *möglich* gedacht, und hinterher gefragt wird, ob dieſes mögliche Object auch ein wirkliches ſey. Sonſt nennen wir *Ding* im logiſchen Sinne auch alles Denkbare, oder im empiriſchen Sinne jedes materielle Object, d. i. jedes Object der ſinnlichen Erkenntniß. Die Vieldeutigkeit dieſer Wörter erſchwert die Unterſuchung, darf ſie aber nicht ſtören. Die Wörter *Ding* und *Weſen* mögen denn auch in einigen Bedeutungen Synonyme ſeyn. Iſt aber vom Weſen der Dinge philoſophiſch die Rede, ſo bedeutet das Weſen des Dinges Dasjenige im Daſeyn, kraft deſſen etwas,

das wahrhaft iſt, auf irgend eine Art in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt (§. 6.). Das iſt eben die Bedeutung des unendlich merkwürdigen, als Axiom hervortretenden Urtheils (§. 6.), das wir den Satz des Daſeyns nennen wollen. Wie nun der Verſtand zu dieſem Urtheile gelangt, und ob, oder in wie fern es ein Axiom genannt werden darf, kann nur durch Analyſe und Deduction des wahren Begriffes vom Daſeyn erkannt werden.

Nöthige Warnung vor den Mißverſtändniſſen, die unvermeidlich ſind, wenn man ſich nicht gewöhnt, die Bedeutung der Wörter Weſen und Ding aus der Sprache der einen Schule in die Sprache der andern zu überſetzen.

8. Der Apodiktik verdanken wir die Lehre, daß eine gewiſſe Art des Daſeyns gedacht werden muß, als ſich ſelbſt offenbarend im unmittelbaren Zuſammentreffen des Denkens mit dem Empfinden (Apodikt. §. 20. 21.). Die Frage: was denn dieſes ſich ſelbſt offenbarende Daſeyn iſt? hat keinen Sinn; denn alles das Daſeyn betreffende Was ſetzt, als Prädicat, ſchon das Daſeyn ſelbſt, als Object, im Verſtande voraus. Ohne das unmittelbare Bewußtſeyn des Daſeyns hätten wir gar keinen Begriff vom Daſeyn. Dieſes Be-

wußtſeyn aber iſt von dem Glauben der Vernunft an ſich ſelbſt unzertrennlich. Jenes Daſeyn nun, das im unmittelbaren Zuſammentreffen des Denkens mit dem Empfinden ſich ſelbſt offenbart, iſt das zwiefache, das ſubjective Daſeyn unſrer ſelbſt, und das objective der Dinge außer uns. Aber dieſes zwiefache Daſeyn iſt durch und durch relativ, weil es ſich nicht anders offenbart als durch die Virtualität, in welcher das Ich ſelbſt ſich nur in ſo fern findet, als es ſich zurückziehe von den Objecten, mit denen es doch durch die Sinnlichkeit verbunden bleibt. Eben deßwegen offenbart ſich uns durch den Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität durchaus nichts von einem Weſen der Dinge (§. 7.). Unterdeſſen nennen wir alles Dasjenige wirklich (reell), was der wahren Bedeutung dieſes Gegenſatzes gemäß gedacht wird.

Folgen der täuſchenden Vorſtellungsart, nach welcher das Daſeyn überhaupt mit der Objectivität verwechſelt wird.

9. Verſuchen wir, den Begriff des Daſeyn
in ſeiner Beziehung auf das Weſen der Ding
durchaus objectiv aus der empiriſchen Un
terſcheidung des Etwas von dem Nichts zu d
duciren, ſo ſcheint der Begriff von einem Weſ

D

der Dinge ſich ſelbſt in ein Nichts aufzulöſen. Denn Etwas im empiriſchen Sinne iſt nur das Wirkliche, das, als ſolches, empfunden wird. Die Vernunft erkennt es in der Empfindung, kann es aber ohne die Empfindung nicht erkennen. Wo wir alſo objectiv durch die Sinne nichts wahrnehmen, da iſt auch vor der Vernunft, die nur empiriſch reflectirt, nichts vorhanden, außer dem denkenden Subjecte ſelbſt und ſeinen Vorſtellungen. Das Nichts ſelbſt tritt in der empiriſchen Reflexion hervor, wo wir das Gedachte, als etwas bloß Gedachtes, von den Gegenſtänden der Wahrnehmung unterſcheiden. Das Gedachte, als ſolches, gilt dann für das Gegentheil des Wirklichen. Abſtrahiren wir in dieſer empiriſchen Reflexion von allen Gegenſtänden, die in die Sinne fallen, ſo erzeugt die Denkkraft jenes logiſche Vacuum, das wir das reine Nichts nennen. Außer dieſem reinen Nichts ſcheint aber kein Object übrig zu bleiben, wenn wir durch Vernunft das Weſen der Dinge zu entdecken ſuchen, nachdem wir es in dem Gegenſatze der Subjectivität und Objectivität nicht finden konnten (§. 8.). Alſo ſcheint die Vernunft, die das Weſen der Dinge ſucht, und ohne Vorausſetzung dieſes Weſens kein Daſeyn als ein wahres anerkennt (§. 6.), das widerſinnigſte aller Gedankenſpiele zu treiben Denn, kann das Weſen der Dinge nur aus dem Nichts erkannt werden, ſo iſt Alles im Grunde Nichts. Alle vernünftige Forſchung würde dann durch die Vernunft ſelbſt zugleich angefangen und aufgehoben; und die Vernunft würde durch ſich ſelbſt in Unvernunft verwandelt.

Vorläufige Unterſcheidung des Gedachten von dem Idealen, und des Wahrgenommenen von dem Realen. — Wie der Religionsſtifter Fo auf den Einfall gerathen konnte, das Nichts für das Weſen der Dinge zu erklären.

10. Aber die Vernunft, die ſich ſelbſt vertrauet, iſt ſo weit von der Vorſtellung entfernt, das Weſen der Dinge mit dem Nichts zu identificiren, daß ſie, ungeſtört durch empiriſche Reflexionen, gerade da, wo ſie ſich über den empiriſchen Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven erhebt, in ſich ſelbſt den Urbegriff des Abſoluten findet, durch den ſie das Weſen der Dinge denkt. (Vergl. Apodikt. §. 31.) Dieß iſt der Begriff, von welchem der Satz des Daſeyns (§. 7.) ausgeht. Durch dieſen Begriff wird die Vernunft zu dem apodiktiſchen Urtheile genöthigt, daß allem Werden ein Seyn zum Grunde liegt, und daß nur Dasjenige wahrhaft iſt, was auf irgend eine Art in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Das Abſolute iſt das

Schlechthin-Nothwendige, der ewige Träger des Alls. Alles, was iſt, kann nur inſofern als wahrhaft vorhanden gedacht werden, als ſein Daſeyn *gegründet* iſt in dem Abſoluten, das von Ewigkeit zu Ewigkeit in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Die Sprache verſagt uns die Worte, wenn wir uns dieſe unerſchöpfliche Idee ganz verdeutlichen wollen. Die Gewalt, mit der ſie den innern Sinn ergreift, ſchlägt den Verſtand nieder. Denn je tiefer wir in den Gehalt dieſer Idee einzudringen verſuchen, deſto deutlicher ſehen wir ein, wie in ihr alle die Begriffe *zuſammenfallen*, die der Verſtand getrennt halten muß, um etwas zu erklären, nahmentlich die Begriffe des Daſeyns und der Kraft; der Urſache und Wirkung; der Wirklichkeit, Möglichkeit, und Nothwendigkeit. Noch unbegreiflicher ſcheint zu ſeyn, wie die Vernunft da den Urgrund alles Daſeyns erkennt, wo für den Verſtand, der dem Gegenſatze der Subjectivität und Objectivität getreu bleibt, auf der objectiven Seite das Nichts anfängt (§. 9.). Dennoch müſſen wir uns in klaren Begriffen, wenn auch nicht vom Abſoluten ſelbſt, wenigſtens von den Verhältniſſen unſrer Gedanken zur Idee des Abſoluten, Rechenſchaft geben können; denn, was Verhältniß iſt, iſt auch beurtheilbar. (Apodikt. §. 33.)

Ueber die Vernachläſſigung der reinen, noch durch kein Prädicat, das der urſprünglichen Weſenheit überhaupt abgerechnet, beſtimmten Idee des Abſoluten in allen philoſophiſchen Schulen bis auf Kant.

11. Aber ehe wir uns Rechenſchaft geben können vom Verhältniſſe unſrer Gedanken zur Idee des Abſoluten, iſt durchaus erforderlich, daß wir die Idee, als urſprüngliche Vorſtellung, unterſcheiden von dem Abſoluten ſelbſt, gerade ſo, wie wir die ſinnliche Vorſtellung, die wir von den äußern Gegenſtänden durch Wahrnehmung erhalten, von den wirklichen Gegenſtänden ſelbſt unterſcheiden müſſen, wenn wir das Wachen nicht für ein urſprüngliches Träumen halten und nicht die ganze ſinnlich erkennbare Außenwelt verſinken laſſen wollen im Traume des pſychologiſchen Idealismus. (Apodikt. §. 18.). Die Apodiktik hat gelehrt, daß die Möglichkeit einer Unterſcheidung der Wahrnehmung von ihren Gegenſtänden unerklärbar iſt; daß aber die Wirklichkeit dieſer Unterſcheidung nur von Dem bezweifelt werden kann, wer ſich einer beliebigen Vorſtellung zu Gefallen über das Bewußtſeyn des wirklichen Lebens hinausſchwingen will. Und genau ſo verhält es ſich mit dem unmittelbaren Erkennen des Abſoluten durch die Vernunft. Das Abſolute offenbart ſich ſelbſt, wie das relative Daſeyn

des Subjects und der äußern Objecte ſich ſelbſt offenbart (Apodikt. §. 20.). Was die Wahrnehmung in der Sinnlichkeit, das iſt in der Vernunft die urſprüngliche Idee, durch die das Abſolute unmittelbar erkannt wird. Aus der Wahrnehmung wird ein **Begriff**, wenn der Verſtand das Subſtrat ergreift, daß die Sinnlichkeit dem Bewußtſeyn zuführte. (Apodikt. §. 5.). Aus der urſprünglichen Idee des Abſoluten, die ſich in einem unerſchöpflichen Gefühle verliert, wird ein **Ur-Begriff**, wenn die Vernunft den innern Sinn afficirt (Apodikt. §. 30.), indem ſie durch ſich ſelbſt das Abſolute unmittelbar erkennt. Der Begriff des Abſoluten iſt, als Begriff, wie jeder andere Begriff, ein Product des Verſtandes. Er hat ſein Subſtrat im Bewußtſeyn einer Function des innern Sinnes. Aber die **urſprüngliche Idee**, durch die das Abſolute unmittelbar erkannt wird, iſt erhaben über alle Begriffe. Die Vernunft erkennt, mit einem Worte, ſich ſelbſt als ein **höheres** Wahrnehmungsvermögen, gleichſam als einen **Sinn** für das **Ueberſinnliche**, indem ſie das Abſolute erkennt. Das Abſolute ſelbſt verhält ſich alſo zu der Idee, wie die materiellen Objecte ſich zu den ſinnlichen Vorſtellungen verhalten. Denn wollten wir annehmen, daß die Idee des Abſoluten zwar der Vernunft urſprünglich angehöre, aber nur als ſubjectives Product der Vernunft, ſo löſete ſich der Satz des Daſeyns ſelbſt, dieſer Urſatz, an den die Vernunft alle Wahrheit anknüpft, in eine bloß ſubjective Vorſtellung auf, und die Vernunft täuſchte unmittelbar ſich ſelbſt.

Ob die Lehre Kant's, daß die Idee des Abſoluten in theoretiſcher Hinſicht bloß regulativ für die Vernunft ſey, wirklich ſo zu verſtehen, als habe Kant das Abſolute ſelbſt auf eine bloße Idee zurückführen wollen?

12. Will man das unmittelbare Erkennen des Abſoluten durch die Idee ein Anſchauen des Abſoluten nennen, wie man das unmittelbare Erkennen durch die Sinnlichkeit Anſchauung nennt, ſo thut das Wort nichts zur Sache. In der Sache ſelbſt aber bleibt der weſentliche Unterſchied zwiſchen der unmittelbaren Erkenntniß materieller Objecte durch die Sinnlichkeit, und der unmittelbaren Erkenntniß des Abſoluten durch die Idee, daß die Idee, die Unmittelbarkeit abgerechnet, mit der ſinnlichen Anſchauung durchaus nichts gemein hat. Durch die ſinnliche Anſchauung werden Gegenſtände erkannt, die ſich als beſtimmte Gegenſtände mit beſtimmbaren Eigenſchaften dem Verſtande darſtellen und zur Beurtheilung in einer unendlichen

Menge von Verhältniſſen darbieten. Durch die Idee des Abſoluten aber wird das Abſolute ſelbſt nicht als ein beſtimmter Gegenſtand mit beſtimmbaren Eigenſchaften, ſondern nur unbeſtimmt als das Ur-Wirkliche erkannt. Was das Abſolute ſeyn mag? ob ein Gott, ein Weltſchöpfer? ob urſprünglich verſchieden von der Natur, oder identiſch mit der Natur? Dieſe Fragen beantworten ſich aus der Idee des Abſoluten nicht ſo von ſelbſt, wie die empiriſche Frage, was ein materielles Object ſey, ſich von ſelbſt beantwortet, indem wir das Object in der Anſchauung mit ſeinen Eigenſchaften erkennen. Nur über das unbeſtimmte Erkennen des Abſoluten durch die Idee kann nicht geſtritten werden, wenn man den Satz des Daſeyns (§. 6. 7.) verſtanden hat. Mit dem Beſtreben, das Abſolute im Begriffe durch Prädicate zu fixiren, fängt die metaphyſiſche Unterſuchung wieder von vorn an. Erkennte z. B. Jedermann das Abſolute unmittelbar durch die Idee als einen Gott, wie Jedermann unmittelbar in der Anſchauung die Geſtalt und Farbe einer Roſe erkennt; ſo könnte kein Menſch, der nicht verrückt iſt, das Daſeyn Gottes bezweifeln, eben ſo wenig, als Jemand, der nicht blind iſt, die Geſtalt und Farbe der Roſe empiriſch bezweifeln kann. Geben wir auch vorläufig zu, daß das Abſolute ſein Daſeyn nicht offenbare, ohne zugleich ſein wahres Verhältniß zur Natur und dem Weſen der Dinge zu offenbaren; ſo iſt denn doch die Frage: welches denn jenes Verhältniß iſt, oder, wie das Abſolute ſich offenbart? nicht einerlei mit der Präliminarfrage: ob es ſich offenbart? Und nur dieſe Präliminarfrage ſollte hier in der Analyſe der metaphyſiſchen Elementarbegriffe beantwortet werden.

Warum keine philoſophiſche Verſtändigung möglich iſt unter Disputanten, von denen der eine behauptet, ihm offenbare ſich das Abſolute ſchon in der Idee als Urheber der Natur, während der andere bei der Behauptung bleibt, es offenbare ſich ihm als identiſch mit der Natur, oder als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, des Geiſtes und der Materie, u. ſ. w.

13. Ehe wir unternehmen dürfen, über die Art, wie das Abſolute ſich wahrhaft offenbart, Ausſprüche zu thun, durch welche nicht bloß unſre Subjectivität ſich ausſpricht, müſſen wir mit logiſcher Beſtimmtheit die übrigen Elementarbegriffe der Metaphyſik fixiren. Dieß ſind die Begriffe, ohne welche man ſich weder vom Satze des Daſeyns überhaupt, noch vom Verhältniſſe des Abſoluten zu der Natur der Dinge verſtändliche Rechenſchaft geben kann. Unter ihnen tritt ſchon

in dem Satz des Daſeyns (§. 6. 7.) der Begriff der *Urſache* mit ſeinem Correlate, der *Wirkung*, hervor. Denn indem wir das *Werden* von dem Seyn unterſcheiden, denken wir entweder ein Daſeyn als *hervorgebracht* durch ein anderes, oder wenigſtens einen Zuſtand als hervorgebracht (*bewirkt*) durch ein Daſeyn, oder durch einen andern Zuſtand. Schon das Wörtchen Durch ſpricht das *Cauſalverhältniß* aus, das zugleich die Baſis aller *Erklärungen* iſt. Ließe ſich dieſes Verhältniß zurückführen auf ein bloß *logiſches* Geſetz der Verknüpfung der Begriffe, ſo fiele alles menſchliche Wiſſen da, wo das Erklären anfängt, aus einander; denn das Erklären ſelbſt bedeutete dann nichts weiter, als, ſich *logiſch vorſtellen* müſſen, daß Eins aus dem Andern folge, ohne alle Erkenntniß eines *innern Grundes* der Folge. Selbſt als *logiſche Hypotheſe* zerſtört die Meinung, daß die Cauſalität urſprünglich ein bloßes *Gedankenverhältniß* ſey, ſich ſelbſt; denn ſchon die *logiſche* Folge, das ſyllogiſtiſche *Alſo*, ſetzt, ſobald dieſes *alſo* als *Erklärungsgrund* gedacht wird, eine Combination der Begriffe durch die Denkkraft als eine wirkliche, nicht bloß gedachte Urſache, d. h. als eine wirkende *Kraft* voraus. Soll nun auch das Verhältniß der Denkkraft zu den Begriffen, als ihren Wirkungen,

kungen, nur als ein bloß gedachtes Verhältniß, ohne innere Wirklichkeit, gedacht werden, ſo iſt auch ein Schluß nichts weiter, als etwas bloß Gedachtes, ohne alle innere Beziehung auf etwas Wirkliches außerhalb des Verſtandes; und alles Erklären iſt dann ein logiſches Träumen.

Kritik der Kantiſchen Deduction der Cauſalität aus der hypothetiſchen Urtheilsform. Vergleichung dieſer Deduction mit der Cauſalitätslehre von Hume.

14. Weit natürlicher, als eine bloß logiſche Deduction der Cauſalität, ſcheint die empiriſche. Das Werden der Dinge in der Natur ereignet ſich wenigſtens ſcheinbar vor unſern Augen; und wo wir etwas werden ſehen, wenn es denn auch nur die Art ſeines Daſeyns vor unſern Augen verändert, d. h. etwas Anderes wird, als es war, da ſehen wir dieſe Veränderung doch nur unter der Bedingung ſich ereignen, daß zu gleicher Zeit, oder vorher, etwas Anderes ſich ereignete, ohne welches jene Veränderung ausbleibt. Dieſer empiriſche Zuſammenhang der Ereigniſſe beſtimmt uns, eine Bedingung der Möglichkeit deſſen, was, unſers Wiſſens, ſich nicht ohne gewiſſe vorhergegangene oder hinzukommende andere Ereigniſſe ereignet,

in jenen andern Ereigniſſen zu ſuchen. Unterſuchen wir aber das Verhältniß der Urſachen und Wirkungen, wo es ſich in der Natur ſelbſt zu zeigen ſcheint, genauer, ſo finden wir, daß der natürliche Zuſammenhang der Ereigniſſe unter gewiſſen Umſtänden am Ende doch nur die Vernunft zu dem Urtheile beſtimmt, durch welches dieſer oder jener Gegenſtand der empiriſchen Reflexion als Urſache, oder als Wirkung, im Verhältniß zu einem andern Gegenſtande geſetzt wird; daß aber die wahre Bedeutung der Wörter Urſache und Wirkung durch keine empiriſche Reflexion erſchöpft wird. Denn den Begriff der Möglichkeit, ohne den wir uns kein Cauſalverhältniß verdeutlichen können, legt die Vernunft durch ſich ſelbſt in die empiriſche Reflexion hinein. Was wir in der That wahrnehmen, iſt nie etwas mehr, als das Factum, daß in gewiſſen Fällen das Eine ſich nicht ereignet, wo das Andere, das als Urſache gedacht wird, ſich nicht vorher, oder zugleich ereignet. Daß aber unter dieſen Umſtänden das Eine ohne das Andere ſich nicht ereignen könnte, d. h. daß das Zweite als Bedingung der Möglichkeit des Erſten gedacht werden muß, und daß in dieſem Sinne das Zweite aus dem Erſten entſteht, iſt ein Ausſpruch der Vernunft, deſſen Bedeutung wir nicht einmal verſtehen können,

nen, wenn wir uns nicht unmittelbar deſſen bewußt werden, was die Vernunft durch ſich ſelbſt in die empiriſche Reflexion hineinlegt.

Wie es gekommen, daß man das Geſetz der Cauſalität als etwas, das ſich von ſelbſt verſteht, gewöhnlich nicht einmal zu erklären verſucht hat.

15. Es iſt eitle Mühe, die wahre Bedeutung der Wörter Urſache und Wirkung zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, ohne die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zu Hülfe zu nehmen; und dieſe Begriffe gewinnen wieder erſt dadurch eine logiſche Haltung, daß ſie ſich an den Begriff der Cauſalität anſchließen. Forſchen wir alſo, ehe wir weiter gehen, nach der Wurzel des Begriffes der Möglichkeit, ſo zeigt ſich bald, daß die Vernunft durch dieſen Begriff in gewiſſer Hinſicht ſich über das Wirkliche erhebt, in anderer Hinſicht aber durch eben dieſen Begriff uns auf irgend eine ſchon vorausgeſetzte Wirklichkeit verweiſet. Das Mögliche liegt über dem Wirklichen, ſo fern wir von jeder relativen Wirklichkeit abſtrahiren können, und ſo fern keine relative Wirklichkeit Statt finden kann ohne Abhängigkeit eines Daſeyns von einem andern Daſeyn in Cauſalverhältniſſen. Abſtrahiren wir aber von aller vorausgeſetzten Wirklichkeit, ſo wird das Mögliche ſelbſt zur logiſchen Null, d. h. zu einem

nem durchaus negativen Begriffe, der nichts weiter, als Abweſenheit des Wirklichen bedeutet. In dieſem negativen Sinne gilt auch das Urtheil: Es iſt möglich, für die Form des Zweifels. Wir ſagen: Es kann ſeyn, wenn wir weder bejahen, noch verneinen. Dieſe bloß logiſche Bedeutung des Begriffes der Möglichkeit deutet aber ſchon ſichtbar auf die Wurzel des Begriffes hin. Nach den logiſchen Geſetzen des Denkens iſt die Abſtraction (Apodikt. §. 6.) an keinen Gegenſtand ſo gebunden, daß ſie ihn nicht in der logiſchen Vorſtellung aufheben könnte, um an ſeine Stelle etwas anderes, oder das logiſche Vacuum, das Nichts, zu ſetzen. Und nichts anderes, als entweder eben dieſes Nichts (vergl. §. 9.), oder irgend etwas Anderes, aber Unbeſtimmtes, iſt das Mögliche im rein logiſchen Sinne. Daß der Begriff des Möglichen in dieſem Sinne ein Erzeugniß der Denkkraft ſelbſt iſt, liegt am Tage. Aber auch nur in dieſem Sinne iſt das Mögliche, als das Denkbare überhaupt, über alles und jedes Wirkliche ſchlechthin erhaben. Denkbar überhaupt heißt hier nicht einmal, was vernünftigerweiſe, d. i. den allgemeinen Geſetzen des Denkens und Erkennens gemäß, gedacht wird, ſondern nur, was überhaupt gedacht wird.

Kritik der Verſuche einer empiriſchen Deduction des Begriffes der Möglichkeit.

16. Denken wir uns beſtimmter unter dem Möglichen das vernünftigerweiſe Denkbare, ſo beſchränken wir ſchon die Denkbarkeit, der Logik gemäß, nach dem Princip des Widerſpruchs; oder wir ſetzen überdieß noch andere Urtheile, als vor der Vernunft bewährt, voraus. Nach dem Princip des Widerſpruchs erkennen wir aber das Mögliche wieder nur im bloß logiſchen Sinne (S. den Beweis in der Apodikt. §. 12.) als dasjenige, was in unſerm Verſtande den Geſetzen der Einheit des Denkens nicht widerſtreitet. Dieſe logiſche Möglichkeit erweitert ſich zur tranſcendentalen (vergl. Apodikt. §. 18. 26.), wenn wir uns als möglich denken, was in unſrer Vorſtellung der Form des Gemüths überhaupt (vergl. Apodikt. §. 26.) nicht widerſtreitet. Aber auch durch dieſe Erklärung wird derjenige Sinn des Begriffes der Möglichkeit nicht getroffen, der die Metaphyſik angeht. Nicht einmal unſre empiriſchen Urtheile über das Mögliche werden durch die tranſcendentale Vorſtellbarkeit erſchöpft; denn möglich im empiriſchen Sinne nennen wir, was bekannten Naturgeſetzen nicht widerſtreitet; und jedes Naturgeſetz ſetzt ſchon einen beſtimmten Cauſalnexus in der Natur voraus.

Kritik des Kantiſchen Verſuchs, den Begriff der Möglichkeit als eine Kategorie zu deduciren.

17. Der metaphyſiſche Begriff der Möglichkeit tritt erſt da hervor, wo wir fragen, ob und in wie fern dieſes, oder jenes Denkbare übereinſtimme mit dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und mit dem Verhältniſſe dieſes Cauſalnexus zum Abſoluten (§. 10.). Auch hier bedeutet die Möglichkeit zuerſt vernunftmäßige Denkbarkeit (§. 16.); aber ſie bedeutet noch etwas mehr. Was dieſes Mehr iſt, liegt in den Begriffen des Cauſalnexus und des Abſoluten. Alle relative Wirklichkeit wird durch die Vernunft ſelbſt in die Sphäre der vernunftmäßigen Denkbarkeit hinaufgezogen, indem wir den Grund ſuchen von dem, was iſt. Nennen wir nun Grund alles dasjenige, was die Vernunft ſelbſt als Etwas ſetzt, ohne deſſen Vorausſetzung etwas Anderes vernünftigerweiſe nicht gedacht werden kann (vergl. Apodikt. §. 16.), ſo heißt Urſache dasjenige in der Wirklichkeit, ohne deſſen Vorausſetzung etwas Anderes in beſtimmten Verhältniſſen nicht als wirklich gedacht werden kann. Das Können iſt es, was auf dieſe Art die Begriffe der Möglichkeit und der Cauſalität vereinigt. Dieſes Können nun, das die metaphyſiſche Möglichkeit ſowohl, als die empiriſche, enthält, läßt ſich auf

keine andere Art deduciren, als, durch Zurückweiſung auf das Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens des Denkens mit dem Daſeyn. (Apodikt. §. 20. 21.). Die Vernunft ſelbſt erzeugt den Begriff der Cauſalität zugleich mit der Realbedeutung des Begriffes der Möglichkeit. Indem wir, unmittelbar durch die Vernunft ſelbſt genöthigt, in unſern Gedanken den Grund deſſen, was wir als wahr erkennen, in einer vernunftmäßigen Vorausſetzung ſuchen, denken wir uns auch nothwendig alle relative Wirklichkeit, die mehr als bloßer Gedanke iſt, gegründet in einer andern relativen Wirklichkeit, und in dieſem Sinne, der das Denken unmittelbar an das Daſeyn knüpft, als eine Urſache, alſo, mit andern Worten, als einen Realgrund. Im logiſchen Sinne fallen die Begriffe von Grund und Urſache zuſammen. Im metaphyſiſchen und empiriſchen Sinne aber iſt die Urſache eine Kraft, d. i. ein Realgrund, und, als ſolcher, in der Wirklichkeit ſelbſt enthalten.

Ueber die verſchiedenen Bedeutungen der Wörter Grund und Urſache in verſchiedenen Schulen.

18. Vergebens verſuchen wir, in einer vernünftigen Vorſtellung die Kraft von dem Daſeyn, oder das wahre Daſeyn von der ihm einwohnen-

den Kraft, zu trennen. Aber *warum* wir beides nicht trennen können, iſt eben ſo unerforſchlich, als, warum uns die Vernunft überhaupt durch ſich ſelbſt zu gewiſſen Vorſtellungen beſtimmt, denen wir unbedingt vertrauen müſſen, wenn nicht ein grundloſes Vorſtellungsſpiel an die Stelle des Erkennens treten ſoll. (Apodikt. §. 22.). Eine dieſer Vorſtellungen, die zu den erſten Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens gehören, und die die Vernunft nicht aufgeben kann, ohne den Glauben an ſich ſelbſt zu verlieren, iſt der Begriff der Cauſalität. Unbegreiflich bleibt, *wie* die Kraft dem Daſeyn einwohnt; denn nur unter der Vorausſetzung, *daß* allem Daſeyn eine Kraft einwohnt, können wir begreifen, daß überhaupt etwas *geſchieht oder ſich ereignet*. Wir begreifen und erkennen ebendeßwegen das Werden auch nur *in* dem Daſeyn und *mit* dem Daſeyn. Mit der Reihe von *Veränderungen*, die aus dem Daſeyn hervorgehen, und die wir als Wirkungen der dem Daſeyn einwohnenden Kräfte denken müſſen, offenbart das Daſeyn überhaupt ſich ſelbſt (§. 8.), und mit dem Daſeyn ſelbſt *offenbaren* ſich die Kräfte, die wir unbezweifelbar erkennen. Aber eben deßwegen erkennen wir auch nirgends eine Kraft als etwas *an ſich*. Nur in den Verhältniſſen, in welchen das Daſeyn ſich ſelbſt offenbart, erkennen wir wirkliche Kräfte. So erkennen wir mit dem objectiven Daſeyn der Dinge die Kräfte der Natur, und mit dem ſubjectiven Daſeyn unſerer ſelbſt die Kräfte unſerer ſelbſt, die wir Seelenkräfte nennen; (Vergl. Apodikt. §. 28. 29.). Nun ſteht aber, wie wir gefunden haben, der Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität unter der Bedingung der Virtualität, in welcher die Subjectivität ſelbſt nur unter Vorausſetzung der Objectivität da iſt. (Apodikt. §. 21. 28.). Alſo erkennen wir weder irgend eine Naturkraft an ſich, noch irgend eine Seelenkraft an ſich. Wir erkennen überall, wo von Naturkräften, oder von Seelenkräften, die Rede iſt, nichts weiter, als, wie alle relative Cauſalität auf eine unbegreifliche Art ſich verliert in der Virtualität, als einer Thätigkeit, die das Leben ſelbſt iſt. Trennen wir aber die Urſache, als etwas bloß Gedachtes, vom Bewußtſeyn der Virtualität oder des wirklichen Lebens, ſo wird die auf dieſe Art iſolirte Urſache zum bloßen Grunde, durch den wir dann allerdings nichts weiter erkennen, als die nothwendige Vorausſetzung von etwas durchaus Unbeſtimmtem. (Vergl. den vorigen §.).

Kritik des ariſtoteliſchen Unterſchiedes zwiſchen der Wirklichkeit κατα δυναμιν (potentia) und der κατ' ἐνεργειαν (actu).

19. Vom Verhältniſſe der Cauſalität zum *Abſoluten*, zur *Natur*, und zur *Freiheit*, wird in den folgenden Capiteln die Rede ſeyn. Zur Aufklärung des Begriffes der Cauſalität überhaupt gehört noch die Bemerkung, daß die Wirkung gedacht werden darf als *außer* der Urſache vorhanden, ſoweit es überhaupt zuläſſig iſt, ein Wirkliches von dem andern in der Vorſtellung zu trennen. Wie weit aber dieſe Trennung zuläſſig iſt, kann erſt die Folge lehren, wann wir das Verhältniß des relativen Daſeyns zum abſoluten näher kennen gelernt haben werden. Unterdeſſen haben wir ſchon die *Wirklichkeit* überhaupt als den Inbegriff alles deſſen kennen gelernt, was zum Daſeyn gehört, oder eine Folge des Daſeyns iſt. Eine andere Erklärung des Begriffes der Wirklichkeit läßt ſich nicht geben. Wer die Wirklichkeit, als ſolche, für etwas bloß *Gedachtes* erklärt, hat Mühe, nur einigermaßen begreiflich zu machen, was er redet. Das Daſeyn ſelbſt wird ein *wirkliches* genannt, um es durch dieſe Bezeichnung zu unterſcheiden vom bloßen *Begriffe* des Daſeyns. Aber auch der bloße Begriff hat ſeine *logiſche* Wirklichkeit, wie Alles ſeine Wirklichkeit hat, was unbezweifelbar zu irgend einem Daſeyn gehört, oder eine Folge des wirklichen Daſeyns iſt. Das Wirkliche oder *Reale* ſteht dem *Idealen* entgegen,

ſofern das Ideale als etwas bloß Gedachtes, oder überhaupt nur in der Vorſtellung Vorhandenes, geſetzt wird. Aber das Ideale ſelbſt iſt das Wirkliche, ſofern das Denken zuſammenfällt mit dem Daſeyn. (Apodikt. §. 20.). Das Ideale im höheren Sinne iſt das überſinnlich-Wirkliche, das nur da erkannt wird, wo ſich der denkende Geiſt zur Offenbarung des Abſoluten (§. 11.) erhebt. Alle Wirklichkeit aber muß, wie alles Daſeyn, gedacht werden als gegründet im Abſoluten, das deßwegen das Ur-Wirkliche heißt. Denken wir uns alſo das Verhältniß der relativen Wirklichkeit zur abſoluten durch den Begriff der Cauſalität (§. 17. 18.), ſo heißt das Abſolute in Beziehung auf das Denken der Urgrund aller Wirklichkeit, und in Beziehung auf das Daſeyn ſelbſt die Grundurſache d. i. diejenige Urſache, ohne deren Vorausſetzung überall vernünftigerweiſe keine Urſachen gedacht werden können.

Kritik der Kantiſchen Kategorie der Wirklichkeit.

20. Durch die Beziehung des Möglichen (§. 15. 16. 17.) auf das Wirkliche (§. 19.) nach Geſetzen der Cauſalität (§. 17. 18.) erkennen wir das Nothwendige im philoſophiſchen Sinne. Nothwendig im empiriſchen Sinne

heißt bekanntlich, was nicht zu ändern iſt, oder, was der Menſch, gern oder ungern, ſich gefallen laſſen muß, wenn die Kräfte, die er zur Erreichung eines gewiſſen Zweckes ſeinem Willen unterwerfen kann, ihm den Dienſt verſagen. Dieſe empiriſche Nothwendigkeit wird mehr *gefühlt*, als erkannt. Das Nothwendige im philoſophiſchen Sinne iſt etwas Anderes. Es iſt, ſo fern es *gedacht* wird, der feſte Punkt, an den die Vernunft alle Urtheile anzuknüpfen ſucht, durch die ſich die Wiſſenſchaft unterſcheiden ſoll von der Meinung. Eine ſolche Nothwendigkeit erkennt die Vernunft ſchon in der allgemeinen *Bedingung der Möglichkeit des Erkennens*. Alles menſchliche Erkennen iſt bedingt und beſtimmt durch die *Form des Gemüths* (Apodikt. §. 26. 27.). Was dieſer Form nicht gemäß iſt, iſt nicht erkennbar. Auf dieſe Form gründet ſich die *formale* Nothwendigkeit der *Urtheile*, die ſich aus dem Bewußtſeyn der höchſten *Geſetze* des menſchlichen Erkennens entwickeln. Dieſe Geſetze hangen wieder zuſammen mit den logiſchen *Denkgeſetzen* oder Bedingungen der Möglichkeit einer Uebereinſtimmung unſerer Gedanken unter einander. Niemand bezweifelt deßwegen die formale Nothwendigkeit der *Logik* und der *Mathematik*; denn wer eine logiſche, oder mathematiſche Wahrheit bezweifeln wollte, müßte diejenigen Geſetze ſeines eigenen Denkens und Erkennens bezweifeln, ohne deren Vorausſetzung nicht einmal die Möglichkeit einer logiſchen, oder mathematiſchen Wahrheit übrig bleibt. Aber mit dieſer, in der Form des Gemüths gegründeten Nothwendigkeit erkennt die Vernunft kein Daſeyn. Durch die Beziehung auf das Daſeyn unterſcheidet ſich die metaphyſiſche Nothwendigkeit von der logiſchen und mathematiſchen. Durch den Satz des Daſeyns ſelbſt (§. 6. 7.) wird die reelle, im Daſeyn ſelbſt enthaltene Nothwendigkeit geſetzt, nach welcher überall nur unter der Bedingung etwas als möglich, oder wirklich, gedacht werden kann, wenn irgend ein Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, unbedingt als nothwendig gedacht wird.

Kritik der Kantiſchen Kategorie der Nothwendigkeit. — Andeutung des moraliſchen Begriffes der Nothwendigkeit.

21. Nur durch unmittelbares Bewußtſeyn der Idee des Abſoluten (§. 10. 11.) erkennen wir das Nothwendige im metaphyſiſchen Sinne. Darum iſt es auch eitle Mühe, die wahre Bedeutung dieſer Nothwendigkeit auf eine andere Art rechtfertigen zu wollen, als, durch Zurückweiſung auf das unmittelbare Bewußtſeyn. Denn ſonſt dürf-

ten

den wir ja auch fragen, warum denn irgend ein Daſeyn als unbedingt nothwendig geſetzt werden ſoll; und mit dieſer Frage hebt die Philoſophie ſich ſelbſt auf, weil das Abſolute, das mit dem Unbedingt-Nothwendigen Eins und Daſſelbe iſt, auch der letzte Erkenntnißgrund, alſo das letzte Darum für jedes Warum iſt. Die Vernunft, die an ſich ſelbſt glaubt, ſpricht hier ihr unbedingtes So iſt es auf eine ſolche Art aus, daß ſie eben in dem Unbegreiflichen den Anfangspunkt alles Begreifens erkennt. Durch ſich ſelbſt iſt das Unbedingt-Nothwendige vor der Vernunft ſo gewiß, als die Vernunft ſelbſt iſt; denn es iſt Eins und Daſſelbe mit dem Abſoluten, ohne welches überall nichts wäre; und dieſes Abſolute kann die Vernunft nicht verleugnen, wenn ſie nicht ſich ſelbſt verleugnen will. Alle Nothwendigkeit der Cauſalverhältniſſe (§. 15. 16. 17.) hängt am Abſoluten. Eben deßwegen iſt alles nothwendig, was der Cauſalnexus der Dinge mit ſich bringt. Aber auch nur ſo weit, als ſich ein Cauſalnexus unter den Dingen verfolgen läßt, iſt eine Unterſcheidung des Nothwendigen von dem Möglichen und Wirklichen möglich. Im Abſoluten ſelbſt iſt das Mögliche mit dem Wirklichen und Nothwendigen Eins und Daſſelbe. Daraus folgt weiter, daß die Metaphyſik, als höchſte Wiſſenſchaft,

ſchaft, deren Grundbegriff der Begriff des Abſoluten iſt, das Räthſel des Daſeyns überhaupt auf keine andere Art löſen kann, als, indem ſie das relative Daſeyn ſowohl, als das abſolute, unbedingt anerkennt, wie die Vernunft es gebietet. In Cauſalverhältniſſen aber muß ſich nachweiſen laſſen, wie ſich das relative Daſeyn zum abſoluten verhält. Alles Daſeyn heißt endlich, ſofern es durch den allgemeinen Cauſalnexus der Dinge bedingt und beſchränkt iſt. Das Abſolute, als Grund der Möglichkeit aller Cauſalverhältniſſe heißt das Unendliche. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen iſt alſo der beſtimmtere Gegenſtand der Metaphyſik.

Zweites Capitel.

Vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen.

22. Ob das Abſolute (§. 10. 11.) oder Unendliche (§. 21.) als ſolches und alſo an ſich erkannt werde, darf kaum noch ein Mal gefragt werden. Denn ohne dieſes An ſich iſt das Abſolute nicht da. Eben darum offenbart es ſich ſelbſt als Urgrund aller Weſenheit oder als das Weſen

der Weſen (§. 8.); und eben deßwegen kann einem Dinge überhaupt nur in ſo fern ein wahres Daſeyn (§. 6.) zugeſprochen werden, als ſein Daſeyn gegründet iſt im Abſoluten. Aber wie kann denn nun, außer dem Abſoluten ſelbſt, irgend etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt ſeyn? Und wenn nichts außer dem Abſoluten in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt, wo bleibt das Weſen der Dinge? Dieſe Fragen nöthigen uns, zurückzukehren zum reinen Urbegriffe des Abſoluten (§. 11.), damit wir mit der ganzen Kraft unſers Geiſtes uns bewußt werden, wie ſich auf dieſen Urbegriff die übrigen höchſten Erkenntnißbegriffe beziehen. Fangen wir nun mit dem Begriffe der Vernunft ſelbſt an, ſo finden wir, daß das Abſolute, indem es unmittelbar durch die Vernunft ſich unſerm Geiſte offenbart, nothwendig gedacht werden muß als erhaben über alle ſinnlichen Vorſtellungen, und folglich durchaus ohne ſinnliche Prädicate. Indem wir dem Abſoluten alle ſinnlichen Prädicate abſprechen, erkennen wir es in dieſer Hinſicht zwar nur negativ. Aber dieſe negative Erkenntniß ſichert uns doch ſchon vor Irrthümern, von denen ſich der menſchliche Geiſt oft genug hat bethören laſſen, wenn er, den Sinnen mehr trauend, als der Vernunft, das Abſolute verkannte. Wer alſo die Natur, die unſre Sinne umgiebt, als eine ſolche Natur, wie ſie ſinnlich erkannt wird, für das Abſolute hält, und dieſer Vorſtellung gemäß von einer ewigen Natur ſpricht, die er ſich als die Urmutter der Dinge denkt, hat ſchon ſeine Vernunft der Sinnlichkeit aufgeopfert. Von den Hypotheſen, durch die man den Begriff der Natur über die Schranken der Sinnlichkeit hinausrückt, iſt hier noch nicht die Rede. Durch Hypotheſen, deren in den folgenden Capiteln gedacht werden ſoll, laſſen ſich auch die natürlichen Vorſtellungen, die wir von der Materie und den Körpern haben, ſo verfeinern, daß eine überſinnliche Materie und eine überſinnliche Körperwelt denkbar wird. Aber diejenige Erkenntniß der Materie und der Körperwelt, die wir den Sinnen verdanken, auf das Abſolute anwenden, iſt eben ſo widerſinnig, als, das Weſen der Dinge für eine Zahl, oder für einen mathematiſchen Punkt anſehen.

Uralte Bemühungen des forſchenden Verſtandes, das Abſolute herabzuziehen in die Sphäre der Sinnlichkeit. Kosmophyſik der joniſchen Philoſophen.

23. Im Gegenſatze mit der Ausdehnung der ſinnlich erkannten Dinge offenbart ſich das Abſolute als einfach. Aber man hüte ſich, dieſe Einfachheit dadurch in ihrer Weſenheit begreifen

zu wollen, daß man ſie von der ſinnlich erkennbaren Ausdehnung unterſcheidet. Das Einfache *in uns* iſt unſre vernünftige *Ichheit*, und in der Ichheit der *Gedanke*. Das Abſolute ſcheint alſo auch geradezu gedacht werden zu müſſen als ein *Vernunftweſen*. Auf dieſe Art wäre der Anfang der wahren Religionsphiloſophie leicht gefunden. Aber wer ſagt uns denn, daß das Abſolute in ſeiner unendlichen Weſenheit nicht auf eine ganz andere Art einfach ſeyn kann, als unſre Ichheit? Ehe wir berechtigt ſind, das Abſolute für ein Vernunftweſen zu erklären, müſſen wir wiſſen, wie ſich unſre Vernunft, als ſubjective Denkkraft, zum Daſeyn überhaupt verhält. Davon ſagt aber die Idee des Abſoluten in ihrer theoretiſchen Reinheit nichts aus. (Vergl. §. 12.). Der Menſch iſt in ſo fern ein Vernunftweſen, als die Vernunft ihm *einwohnt*; aber ſein ſubjectives Daſeyn ſchließt die Sinnlichkeit eben ſo wohl, als die Denkkraft, in ſich. Die Einfachheit, in welcher das Abſolute ſich der Vernunft offenbart, entzieht ſich aller logiſchen Analyſe. Dadurch, daß wir dieſe Einfachheit unmittelbar unterſcheiden von der Ausdehnung der ſinnlich erkennbaren Dinge, erkennen wir das Abſolute ſelbſt nur *negativ* in dem urſprünglichen Gegenſatze zwiſchen dem Abſoluten und den ſinnlich erkennbaren Dingen.

Wie die Metaphyſik in neueren Zeiten dadurch verwirrt worden, daß chriſtliche Philoſophen das Abſolute geradezu als Gott ſetzten. — Theismus des Scholaſtikers Anſelm von Canterbury, erneuert durch Descartes.

24. Die Einfachheit, in der das Abſolute ſich offenbart, iſt der Zuſammenſetzung eben ſo entgegengeſetzt, als der Ausdehnung (§. 23.). Alle Zuſammenſetzung ſetzt Beſtandtheile des Dinges voraus, dem wir ein zuſammengeſetztes Daſeyn zuſchreiben. Ein zuſammengeſetztes Daſeyn widerſpricht alſo in ſo fern ſich ſelbſt, als, dem höchſten Satze des Daſeyns (§. 6. 7.) gemäß, in den Augen der Vernunft nur dasjenige wahrhaft iſt, was etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Gleichwohl darf Zuſammenſetzung als Bedingung der Möglichkeit eines relativen Daſeyns gedacht werden, wenn wir annehmen, daß eine beſtimmte Art des relativen Daſeyns nur unter der Bedingung zuſammenwirkender Kräfte (§. 17. 18.) möglich iſt, die nicht alle dem relativen Daſeyn ſelbſt einwohnen. Auf dieſe Art offenbart ſich unverkennbar das relative Daſeyn des Menſchen in der Abhängigkeit der Subjectivität von objectiven Kräften. Und in dieſem Sinne läßt ſich auch der Philoſoph die Sprache des gemeinen Lebens gefallen, nach welcher man ſagt, der Menſch ſey

zuſammengeſetzt aus Leib und Seele. Aber eben dieſe Art des Daſeyns iſt durchaus relativ, alſo das Gegentheil des Abſoluten. Die Idee des Abſoluten ſchließt alle und jede Zuſammenſetzung, auch wenn der Begriff noch ſo ſehr verfeinert wird, ſchlechthin aus. Daraus folgt ſchon hier, daß man ſich ſelbſt widerſpricht, wenn man die Welt als ein Ganzes, das aus den Dingen, als ſeinen Theilen, beſteht, d. h. zuſammengeſetzt iſt, an die Stelle des Abſoluten zu ſetzen verſucht.

Erinnerung an die alten koſmophyſikaliſchen Theorien der Elemente. — Erſte Andeutung der Räthſel, die in der Idee der Welt liegen.

25. Die Einfachheit des Abſoluten iſt aber auch das Gegentheil aller Mannigfaltigkeit. Wir erkennen unmittelbar keine andre Mannigfaltigkeit, als die wahrgenommene in der unmittelbaren Vereinigung unſrer Denkkraft mit der Sinnlichkeit (Apodikt. §. 20.). Alle Mannigfaltigkeit der Begriffe in unſerm Verſtande gründet ſich, wie die logiſche Apodiktik bewieſen hat (Apodikt. §. 5.), auf die Mannigfaltigkeit ihrer Subſtrate, die ohne innere Wahrnehmung nicht erkennbar ſind. Je höher ſich der Verſtand über das Einzelne erhebt, deſto mehr verſchwindet in der Abſtraction die Mannigfaltigkeit, die den Be-

griffen zum Grunde liegt. In der reinen oder vollendeten Abſtraction von aller Mannigfaltigkeit wird das logiſche Etwas ſelbſt zum Nichts, weil das Nichts überhaupt nichts Anderes iſt, als jenes logiſche Vacuum, das die Denkkraft da erzeugt, wo wir von allen Subſtraten der Begriffe abſtrahiren. (vergl. §. 9.). Aber gerade auf dieſer äußerſten Höhe der Abſtraction, wo alle Mannigfaltigkeit verſchwindet und das logiſche Nichts anhebt, offenbart ſich dem denkenden Geiſte das Abſolute, (vergl. §. 10.) als das Weſen der Weſen. Indem nun dieſe Weſenheit als das Gegentheil alles ſinnlich-erkennbaren Daſeyns erkannt wird, tritt das Abſolute vor jeder discurſiven Betrachtung zurück in das Dunkel, aus dem es in der unmittelbaren Erkenntniß hervortrat. Da es ſich ohne alle innere Mannigfaltigkeit offenbart, ſo iſt es für den Verſtand nicht nur einfach, ſondern ſchlechthin Eins; denn ſo, wie keine Mannigfaltigkeit gedacht werden kann ohne Vielheit, ſo iſt auch keine reelle Vielheit denkbar in einer Einfachheit, die jede innere Verſchiedenheit ausſchließt. Nur das Verhältniß des Vielen zum Einen iſt in dieſer Hinſicht erkennbar, ſo weit es ſich ſelbſt offenbart. Aber daß alles Mannigfaltige im Abſoluten Eins ſey, iſt eine metaphyſiſche Hypotheſe, zu der die unmittelbare Erkenntniß des

Abſoluten uns keinesweges durch ſich ſelbſt beſtimmt.

Analyſe des eleatiſchen Skepticismus.

26. Die metaphyſiſche Einheit des Abſoluten erinnert an die logiſche Identität oder Einerleiheit (Apodikt. §. 4.). Dadurch, daß jene Einheit und dieſe Einerleiheit vermiſcht, oder gar mit einander verwechſelt werden können, entſteht eine tranſcendentale Selbſttäuſchung, nach welcher man ſich in einer Hypotheſe, die den Schein der Wahrheit annimmt, vorſtellen kann, daß man erkenne, im Abſoluten, und alſo im Grunde, ſey Alles Eins und Daſſelbe. Denn Einerleiheit iſt das logiſche Ziel des Denkens. Dieſes Ziel aber iſt, wie die logiſche Apodiktik ausführlich gelehrt hat (Apodikt. §. 3. 4.), in der Anwendung der Denkgeſetze auf eine wirkliche Mannigfaltigkeit unerreichbar. Denn die relative Einerleiheit, bei welcher alles discurſive Erkennen ſtehen bleiben muß, iſt nichts weiter als Aehnlichkeit. Aber die Einheit, in der das Abſolute ſich offenbart (§. 25.), ſcheint als abſolute Einerleiheit beurtheilt werden zu müſſen, weil auf derſelben äußerſten Höhe der Abſtraction, wo das Abſolute ſich offenbart, die Einerleiheit als das logiſche Ziel des Denkens erkannt wird. Wenn wir

uns nun hypothetiſch vorſtellen, die metaphyſiſche Einheit des Abſoluten zu begreifen durch den logiſchen Begriff der Einerleiheit, ſo ſcheint die Meinung, Alles ſey im Abſoluten Einerlei, zugleich logiſch und metaphyſiſch begründet. Erhält dieſe Meinung gar einen *enthuſiaſtiſchen* Schwung durch die Gewalt, mit der das Abſolute den denkenden Geiſt ergreift, ſo entſteht eine metaphyſiſche *Schwärmerei*, die alle mit der hypothetiſchen Vorſtellung nicht übereinſtimmenden Gründe von ſich ſtößt. Aber ein ungetrübter Verſtand begreift leicht, daß die logiſche Einerleiheit mit der metaphyſiſchen Einheit des Abſoluten gar nichts gemein hat. Jene iſt ein Begriff, der dem discurſiven Erkennen die nöthige Haltung im Verſtande giebt, aber die Offenbarung des Abſoluten nichts angeht. Das Abſolute ſelbſt offenbart ſich durchaus nicht als Einerleiheit des Vielen und Mannigfaltigen im Einen und Einfachen. Es offenbart ſich als das *Gegentheil* aller Vielheit und Mannigfaltigkeit, und als *letzter Grund* derſelben, ſofern dieſe Vielheit und Mannigfaltigkeit zum relativen Daſeyn gehört, das in dem Abſoluten, dem Grunde aller Gründe, gegründet iſt.

Reduction des *Schellingianismus* auf ein *Hypotheſenſpiel*, das der unverfälſchten Offenbarung des Abſoluten eben ſo unverkennbar widerſtreitet, als der geſunden Logik.

27.

17. Die Selbſttäuſchung (§. 26.), ohne die man ſich nicht vorſtellen kann, im Abſoluten ſey Alles Einerlei, wird vollendet, wenn man den urſprünglichen Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität ergründet zu haben glaubt, indem man ſich vorſtellt, auch dieſer Gegenſatz werde aufgehoben durch die Anſchauung (§. 12.) des Abſoluten. Ohne allen Zweifel erhebt ſich die Vernunft durch die Idee des Abſoluten über den Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität, weil in dieſem Gegenſatze Alles relativ iſt. (§. 8.) Aber indem ſich die Vernunft über dieſen Gegenſatz erhebt, iſt ſie weit davon entfernt, ihn zu vernichten. In der wirklichen Anſchauung des Abſoluten (§. 12.), d. h. im unmittelbaren Erkennen des Abſoluten durch die Vernunftidee, offenbart ſich das Abſolute in keinem Betrachte als Einerleiheit (Indifferenz) des Subjectiven und Objectiven. Wenn es ſich wirklich als eine ſolche Einerleiheit offenbarte, ſo vernichtete es ſchon in der Idee ſich ſelbſt; denn dadurch, daß Gegenſätze in der Vorſtellung aufgehoben werden, wird noch lange nichts Abſolutes erkannt. Wäre alſo das unmittelbare Erkennen des Abſoluten nichts weiter, als ein Erkennen der Indifferenz oder Einerleiheit des Subjectiven und Objectiven, ſo könnte es nicht ein Erkennen des ewigen Urweſens ſeyn, das über

alle Gegenſätze der relativen Realität erhaben iſt. Iſt aber das Abſolute wirklich über alle ſolche Gegenſätze erhaben, ſo iſt es ganz etwas Anderes, als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Wer alſo behauptet, er ſchaue wirklich das Abſolute als Indifferenz der Subjectivität und Objectivität an, der täuſcht ſich ſelbſt. Dieſe Selbſttäuſchung kann aber nur durch eine künſtliche Ueberſpannung der Phantaſie hervorgebracht werden, wenn man, einer metaphyſiſchen Hypotheſe zu Gefallen, ſich ſo lange vorſtellt, man ſchaue das Abſolute als Indifferenz der Subjectivität und Objectivität an, bis man, in einer Art von Verzuckung, es glaubt.

Fortgeſetzte Kritik des Schellingianismus und ſeiner ſchwärmeriſchen Hypotheſen.

28. Die Verfälſchung der Idee des Abſoluten durch die Meinung, das Abſolute ſei eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, geht in eine endloſe Verwirrung aller philoſophiſchen Elementarbegriffe über, wenn man geradezu das Objective als das Reale, das Subjective als das Ideale betrachtet, dann weiter das Reale als Natur dem Idealen als dem Geiſte entgegenſetzt, und endlich Alles, was Geiſt genannt werden mag, der Vernunft gleich ſetzt. Durch ein

ſolches Indifferenziren der urſprünglichen Verſchiedenheit der philoſophiſchen Elementarbegriffe gelangt man allerdings zu Lehrſätzen, wie die folgenden: "Das Abſolute iſt Indifferenz des Realen und Idealen; es iſt Indifferenz des Geiſtes und der Natur; es iſt Indifferenz der Vernunft und der Natur." Aber dieſes geſammte Indifferenziren deſſen, was urſprünglich verſchieden iſt, gründet ſich nicht nur auf die bloße *Meinung*, daß man überhaupt durch ein Indifferenziren zur Erkenntniß des Abſoluten gelange; es vernichtet ſogar von Grund aus alle geſunde Philoſophie, weil es uns nöthigt, am Ende die Vernunft ſelbſt mit der *Unvernunft* zu indifferenziren. Denn da, wo die Vernunft im Menſchen ſich ſelbſt zu erkennen anfängt, *unterſcheidet* ſie ſich von den übrigen Kräften der Subjectivität. Sie kennt ſich ſelbſt nicht ohne das *Bewußtſeyn*, durch das ſie ſich von den übrigen Kräften der Subjectivität eben ſo beſtimmt, als von der Natur, unterſcheidet. Will man nun, einer metaphyſiſchen Hypotheſe zu Gefallen, dieſer Vernunft, die ſich ſelbſt im Bewußtſeyn erkennt, eine *erdachte* Vernunft ſubſtituiren, die bald mit der Subjectivität einerlei ſeyn, bald ohne Bewußtſeyn ſich ſelbſt mit der Natur indifferenziren ſoll, ſo läßt ſich am Ende auch die unvernünftigſte Vorſtellung mit der vernünftigſten in-

indifferenziren, weil dann alle Kriterien eines urſprünglichen Unterſchiedes zwiſchen Wahrheit und Irrthum verſchwinden. Ein Erkennen ohne Bewußtſeyn und Unterſcheidung iſt die ungeheuerſte Fiction, zu der die menſchliche Vernunft ſich verirren kann. So lange aber das Erkennen ein Unterſcheiden bleibt, unterſcheidet die Vernunft apodiktiſch auch ſich ſelbſt von den übrigen Functionen der Subjectivität. Sie unterſcheidet das Vernünftige von dem Geiſtigen überhaupt, weil der Begriff des Geiſtigen überhaupt Alles umfaßt, was zur denkenden Subjectivität gehört. Das Verhältniß des Geiſtes (der denkenden Subjectivität) zur Natur erwartet ſeine beſondere Aufklärung. Das Geiſtige überhaupt iſt mehr, als das Ideale, man bezeichnet mit dieſem Worte entweder, nach dem älteren Sprachgebrauche, dasjenige, was nur in der Vorſtellung wirklich iſt, oder, der neueren Terminologie gemäß, das Gedachte, das ſchon in der Vorſtellung erhaben iſt über alle ſinnliche Wirklichkeit. Das Reale aber, d. h. das Wirkliche, das mehr als Vorſtellung iſt, offenbart ſich ſelbſt mit dem Factum des Lebens zuerſt nur relativ in dem Gegenſatze der Subjectivität und Objectivität. Daher die Urtheile: Ich bin; und etwas iſt außer mir. Das Reale im höheren Sinne, d. h. das Abſolute, offenbart ſich ſelbſt als erſte Bedingung der Möglichkeit alles relativen Daſeyns, aber durchaus nicht als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. (vergl. das ganze vorige Capitel.)

Beſchluß der Kritik des Schellingianismus und ſeiner Machtſprüche, die, einer metaphyſiſchen Hypotheſe zu Gefallen, Allem trotzen, was bis dahin unter den Menſchen Vernunft geheißen hat.

29. Alle erkennbaren Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen, oder des relativen Daſeyns zum abſoluten, fallen zuſammen mit den unerſchöpflichen Urbegriffen, die in unſerm Bewußtſeyn ſich bilden, wenn die Vernunft, indem ſie das Abſolute denkt, den innern Sinn afficirt. (vergl. Apodikt. §. 30.). Durch die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche im Bewußtſeyn löſet die reine und in ihrer Art einzige Idee des Abſoluten (§. 11.) ſich in mehreren Ideen auf. Dieſen Ideen gemäß beurtheilen wir das Abſolute, das wir als etwas an ſich nicht zu beurtheilen vermögen, weil alles Urtheilen nichts weiter ſeyn kann als ein Erkennen der Verhältniſſe des Einen zum Andern. (S. die logiſche Apodiktik.) Selbſt die Idee des Abſoluten in ihrer Reinheit iſt, ſo weit ſie dem Verſtande angehört (§. 11.), oder logiſch betrachtet, nur der allgemeinſte metaphyſiſche Begriff, d. h. der-

jenige Urbegriff, der alle übrigen Urbegriffe umfaßt. Das wahre Subſtrat dieſer Urbegriffe (S. die log. Apodikt.) iſt die eigentliche urſprünglich metaphyſiſche Idee, die ſich alſo zum Verſtande, nur im höheren Sinne, eben ſo verhält, wie ſich, in der entgegengeſetzten Richtung der Denkkraft, die ſinnlichen Vorſtellungen zum Verſtande verhalten. Und ſo, wie in den ſinnlichen Vorſtellungen, die den empiriſchen Erkenntnißbegriffen zum Grunde liegen, immer etwas zurückbleibt, das der Begriff nicht in ſich aufnehmen kann, ſo bleibt auch in den urſprünglich metaphyſiſchen Ideen etwas zurück, das durch keinen Begriff erſchöpft wird. Dieß iſt es, was der Verſtand, ſeine eigenen Schranken verkennend, in Begriffen auffaſſen will, wo der Myſticismus anhebt. Alles, was der Myſticismus zur Sprache bringen kann, iſt überſchwengliches Gefühl. In dieſem Gefühle iſt Wahrheit, ſofern das Gefühl wirklich aus der Vernunft ſtammt, die, das Abſolute unmittelbar erkennend, den innern Sinn afficirt. Aber gewöhnlich verliert ſich dieſes Wahre, das den echten Myſticismus von dem unechten unterſcheidet, in myſtiſcher Schwärmerei. Die Philoſophie, als Wiſſenſchaft, hat in jedem Falle da ein Ende, wo die Begriffe ſich verlieren in überſchwenglichen Gefühlen.

Genauere Charakteriſtik des *echten* Myſticismus, der auch da, wo er ſchwärmeriſch wird, das wahre Urverhältniß des Endlichen zum Unendlichen nicht ganz verfehlt. — *Neuplatoniſcher* Myſticismus. — Kritiſche Anſicht des uralten *Naturmyſticismus*, aus welchem ſo viele Religionen der Vorwelt entſtanden ſind.

30. Den urſprünglich metaphyſiſchen Ideen gemäß (§. 29.) nennen wir alſo das Abſolute nicht bloß im *negativen* (§. 22.), ſondern auf eine gewiſſe Art auch im *poſitiven* Sinne, das *Einfache*, das in ſich wirklich iſt ohne räumliche Ausdehnung. (vergl. §. 23.). Wir nennen es das *Ewige*, ſo fern es gedacht werden muß als erhaben über alle Zeitverhältniſſe des Entſtehens und Vergehens. Als das *Urweſen* wird es erkannt, ſofern es als die erſte Bedingung der Möglichkeit alles relativen Daſeyns gedacht wird. (§. 6–10.). Nach Cauſalverhältniſſen beurtheilt, heißt das Abſolute die *Grundurſache* alles Wirklichen (§. 19.). Es heißt das *Nothwendige* im unbedingten Sinne, ſo fern es von der Vernunft ſchlechthin vorausgeſetzt werden muß, damit überhaupt etwas als wahr und wirklich gedacht werde. Aber durch alle dieſe Erklärungen dringen wie in das Innere des Abſoluten ſelbſt nicht ein. Nach *moraliſchen* Ideen nennen wir das Abſolute das

Gute im metaphyſiſchen Sinne. Durch Verknüpfung der moraliſchen Ideen mit den ſpeculativen wird das Abſolute als das Vollkommene gedacht, das in ſich ſelbſt vollendet iſt, erhaben über jeden Mangel des Daſeyns und folglich auch über jedes Bedürfniß (vergl. Apodikt. §. 38.). Alle dieſe metaphyſiſchen Ideen aber, die moraliſchen wie die ſpeculativen, verlieren ſich da, wo wir erklären wollen, wie ſich das Endliche zum Unendlichen verhält, im Begriffe einer letzten Urſache oder Grundurſache, weil die Begriffe von Grund und Urſache die erſte Bedingung der Möglichkeit einer Erklärung ſind. Nicht eher, als bis wir im Allgemeinen zu verſtehen verſucht haben, wie ſich das Abſolute als Grundurſache verhält zu der Reihe der relativen Urſachen und Wirkungen in der Natur und in uns ſelbſt, können wir in der wiſſenſchaftlichen Philoſophie das Abſolute das Göttliche, oder Gott, nennen. Verſuchen wir die Idee des Abſoluten anzuwenden auf die Vorausſetzung einer Mehrheit der Dinge, ſo entſteht die Idee einer Welt. Denken wir uns aber das Abſolute ſelbſt als die Welt, d. h. als Alles in Allem, ſo hebt die Idee von Gott, als einem von der Welt verſchiedenen und doch abſoluten Weſen, ſich ſelbſt auf. Hier drängen ſich der Betrachtungen ſo viele zuſammen, daß wir nicht behutſam genug fortſchreiten können, und für's Erſte nur das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen im Allgemeinen zu verdeutlichen, ſo weit es der menſchliche Verſtand zu faſſen vermag.

Unterſcheidung der metaphyſiſchen Ideen in der allgemeinen Bedeutung des Worts von den Ideen nach dem Syſtem der platoniſchen Metaphyſik.

31. Durch die Entwickelung der Idee des Abſoluten nach Cauſalverhältniſſen (§. 30.) trennt ſich das Werden von dem wahren Seyn oder Daſeyn auf eine Art, die den metaphyſiſchen Satz des Daſeyns (§. 6. 7.) in der ganzen Fülle ſeines Inhalts zurückruft. Schon oben (§. 22.) mußten wir fragen: wo denn das Weſen der Dinge bleibt, wenn nichts außer dem Abſoluten in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt? Wir denken zwar nothwendig das Abſolute als die letzte Urſache alles relativen Daſeyns; aber eben deßwegen können wir auch, dem Satze des Daſeyns gemäß, alles relative Daſeyn nur inſofern für ein wahres anerkennen, als es gegründet iſt im Abſoluten. Iſt nun dieß das Weſen der Dinge, daß ihr relatives Daſeyn im Abſoluten gegründet iſt; ſo exiſtirt alles Relative im Grunde auch nur im Abſoluten; und exiſtirt es nur im Abſoluten, ſo iſt es, als etwas von dem Abſoluten Unabhängiges gedacht, ein

weſenloſes Ding, oder im metaphyſiſchen Sinne ein Nichts. Was ſoll aber der Verſtand machen aus einem weſenloſen Dinge, es heiße Seele, oder Körper? Alles relative Daſeyn, das geiſtige wie das materielle, ſcheint im Verhältniſſe zum Abſoluten, alſo im Grunde der Wahrheit, kein wahres Daſeyn genannt werden zu müſſen. Dasjenige Daſeyn alſo, das ſich im virtuellen Leben durch den Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität offenbart (S. die Apodiktik), wäre dann nur in empiriſcher Hinſicht ein Daſeyn zu nennen. Metaphyſiſch betrachtet, ſcheint alſo alles wahre Daſeyn nur ein einziges zu ſeyn, nehmlich das Abſolute ſelbſt; und alles relative Daſeyn ſcheint nur als Modification des Abſoluten gedacht werden zu müſſen. Dieſer Vorſtellungsart gemäß würde denn das Abſolute nur inſofern als die letzte Urſache alles relativen Daſeyns erkannt, als es, von Ewigkeit zu Ewigkeit in ſich ſelbſt thätig, ſich ſelbſt modificirte. Das Entſtehen dieſer Modificationen aus dem Abſoluten ſelbſt wäre dann das Werden in der Natur und im Innern des denkenden Ich, das ſich doch ſelbſt ein Daſeyn zuſpricht. Sollen wir es nun bewenden laſſen bei dieſer Vorſtellungsart, die ſich dem forſchenden Verſtande als unwiderlegbar aufzudringen ſcheint?

Ontologiſche Grundlehre des Spinozismus.

§. 32. Vergebens ſucht der forſchende Verſtand durch eine metaphyſiſche Hypotheſe das Verhältniß des endlichen und gewordenen Daſeyns zum unendlichen und ewigen zu erklären. Wollen wir uns die Entſtehung des Endlichen aus dem Unendlichen als eine Ausſtrömung (Emanation) der ewigen Weſenheit denken, ſo gewinnen wir zwar ein Bild für die Sache, aber durch dieſes Bild keinen neuen Begriff, der die Sache deutlicher machte. Der chriſtliche Begriff der Schöpfung ſetzt ſchon das Abſolute als Gottheit voraus, und führt doch, wenn wir ihn metaphyſiſch demonſtriren wollen, zum Emanationsſyſteme zurück. Bleiben wir bei der Idee des Abſoluten überhaupt ſtehen, ohne uns das Abſolute geradezu als Gottheit zu denken (§. 12.), ſo iſt jene Vorſtellungsart, nach welcher alles Daſeyn als ein einziges gedacht wird, nur dadurch zu widerlegen, daß wir die Unbegreiflichkeit des Werdens überhaupt im metaphyſiſchen Sinne begreifen. Unbegreiflich im metaphyſiſchen Sinne iſt alles Werden überhaupt, weil ſich im Abſoluten ſelbſt kein Werden offenbart; das Werden der Zuſtände aber, die wir in der Natur außer uns und in uns ſelbſt wahrnehmen, jenes relative Daſeyn außer uns und in uns vorausſetzt, das ſich, wie die Apodiktik gelehrt hat, dem denkenden Geiſte in der

Virtualität des Lebens als der unerklärbare Anfangspunkt alles menſchlichen Erkennens offenbart. Geben wir den Glauben an dieſes relative Daſeyn auf, ſo wird, wie die Apodiktik gelehrt hat, alles menſchliche Wiſſen null, und die Vernunft iſt nur ein Vermögen, mit ſubjectiven Vorſtellungen zu ſpielen. Beharren wir aber, wie es der natürliche Menſchenverſtand zu allen Zeiten that, bei dem Glauben an das relative Daſeyn; und denken wir uns gleichwohl, wie es die Metaphyſik verlangt, das relative Daſeyn nur inſofern als ein *wahres*, als es nicht ohne *Weſenheit* (metaphyſiſche Subſtanzialität) iſt; ſo erkennen wir zwar, daß dieſe *relative* Weſenheit nichts anderes ſeyn kann, als eine *Wirkung des Abſoluten*, das die wahre Weſenheit in ſich ſelbſt trägt und die ewige *Urſache* des endlichen Daſeyns iſt. Aber *wie* eine relative Weſenheit Wirkung einer abſoluten Urſache ſeyn kann, ergründet keine menſchliche Vernunft. Darum *verſtummt* die menſchliche Vernunft, die ſich ſelbſt verſteht, vor dem *Wunder* des Daſeyns.

Abenteuerliche Hypotheſe von einer *Selbſt*zer*ſpaltung* des Abſoluten.

33. Die Gründe, warum die Vernunft, wenn ſie nicht den Glauben an ſich ſelbſt verlieren

liren will, das relative Daſeyn weder aufheben, noch es aus dem Abſoluten erklären kann, knüpfen ſich zugleich mit der fortgeſetzten Analyſe deſſen, was wir überhaupt vom Weſen der Dinge begreifen, in folgerechter Ordnung an die drei Begriffe Natur, Seele, und Gottheit. Denn indem wir das relative Daſeyn von der objectiven Seite erkennen (Apodikt. §. 24.), bildet ſich im Verſtande der Begriff der Natur. Wir umfaſſen mit dieſem Begriffe das allgemeine Werden der Dinge, und die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern entſteht und nach einer gewiſſen Dauer vergeht. Wir ſehen unſer eigenes Daſeyn als zur Natur gehörend an, ſo fern auch unſre Subjectivität durch ihre Verknüpfung mit der Objectivität verflochten iſt in den allgemeinen Cauſalnexus des Entſtehens und Vergehens der Dinge. Aber wir können uns über die Idee dieſes Cauſalnexus erheben zur Betrachtung unſrer Subjectivität als einer Seele, deren ſubjectives Daſeyn ſelbſtthätig und in ſich ſelbſt beharrend eine Reihe von Zuſtänden durch ſich ſelbſt anfängt und fortſetzt. Ueber dieſen Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Daſeyns erheben wir uns, aber ohne ihn aufzuheben (§. 27.), zur Betrachtung des Abſoluten. Die urſprünglich unbeſtimmte Offenbarung des Abſoluten (§. 12.) kann alſo, wenn ſie anders eine Beſtimmtheit annehmen ſoll, dieſe nicht anders annehmen, als durch urſprüngliche Beziehung auf den höchſten aller Gegenſätze, den Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Daſeyns. In dieſer Beziehung entwickelt ſich die Idee der Gottheit. Die Wichtigkeit dieſer Idee verdient es wohl, das Ziel aller Betrachtungen über die Natur und die Seele zu werden. Genau genommen, hängen alle dieſe Unterſuchungen ſo zuſammen, daß ſie einander gegenſeitig erläutern. Als Syſtem kann ſich aber die Metaphyſik nicht anders ausbilden, als nach Gegenſätzen. Darum ſchreitet ſie vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen überhaupt in der natürlichſten Ordnung der Begriffe zur metaphyſiſchen, d. i. durch die Idee des Abſoluten beſtimmten Anſicht der Natur, von da zur ähnlichen Anſicht der Seele, und zuletzt zur Idee der Gottheit fort. Die Idee der Welt (§. 30.) wird uns bei dieſen Unterſuchungen begleiten.

Verdienſt der Wolffſchen Schule um die ſyſtematiſche Form der Metaphyſik.

Drittes Capitel.

Von der Natur.

34. Durch die Sinne erkennen wir die Natur. Der Begriff der Natur ſcheint alſo, beim erſten Anblicke, nichts zu enthalten, was ſich nicht empiriſch deduciren ließe. Aber wenn dem ſo wäre, wie käme es dann, daß der Naturforſcher, auch ohne an Metaphyſik zu denken, nicht umhin kann, den Begriff, den er ſich von der Natur macht, über die Erfahrung hinaus zu erweitern? Denn ſo anmaßend iſt noch kein Naturforſcher geweſen, zu behaupten, daß die Natur ſelbſt da aufhöre, wo die Möglichkeit der Wahrnehmung vor unſern irdiſchen Sinnen verſchwindet. Allerdings verliert ſich da, wo dieſe Möglichkeit verſchwindet, alle Naturwiſſenſchaft in ein undurchdringliches Dunkel. Aber eben auf dieſes undurchdringliche Dunkel weiſet uns die Erfahrung ſelbſt zurück, wenn wir auch mit Hülfe der Kunſt das Werden der Dinge um uns und ihre ſinnlich erkennbaren Veränderungen nicht weiter verfolgen können, als bis zu einem Punkte, wo uns die Sinne verlaſſen. Warum urtheilen wir denn nun, nicht

etwa beliebig, oder muthmaßlich, ſondern apodiktiſch, daß auch hinter dem Vorhange, dem Schleier der Iſis, die Natur in unveränderter Thätigkeit waltet? Warum müſſen wir annehmen, daß derjenige Anfang des Werdens, den wir wahrnehmen, nicht der urſprüngliche iſt? daß ein allgemeiner Cauſalnexus das unermeßliche Naturganze bindet? Warum denken wir uns überhaupt die Natur als ein Ganzes in ihren unbekannten Verhältniſſen ſowohl, als in den bekannten?

Natürliche Entſtehung des Naturmyſticismus (vergl. oben §. 29.) und der phyſikaliſchen Begeiſterung, die ſich auf das Unerkennbare und doch nicht Uebernatürliche jenſeits der Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen beziehe. — Warum eben deßwegen die älteſten Naturſtudien religiös waren.

35. Wer ſich nicht mit oberflächlichen Erklärungen begnügt, der muß bald bemerken, daß es einen philoſophiſchen Begriff der Natur giebt, der ſich von allen empiriſchen Naturbegriffen weſentlich unterſcheidet. Alle empiriſchen Naturbegriffe gründen und beſchränken ſich auf die Erſcheinungen, die in die Sinne fallen. Aber indem die Vernunft uns nöthigt, anzunehmen, daß allen Erſcheinungen ein Daſeyn zum Grunde liegt, das da erſcheint (Apodikt. §. 19. 20. 21.), knüpft ſie den empiriſchen Begriff der Na-

tur an den Begriff jenes Daſeyns. Dadurch erſt erhält der Begriff der Natur ſeine philoſophiſche Bedeutung; und dieſer Bedeutung gemäß denken wir uns die Natur als das allgemeine Werden der Dinge, und als die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern entſteht, und nach einer gewiſſen Dauer vergeht (§. 33.). Die Erſcheinungen, als ſolche, können wir zwar logiſch verknüpfen; aber von *Kräften* der Erſcheinungen kann vernünftigerweiſe nicht die Rede ſeyn; denn der wahre Begriff der Kraft hängt, wie wir gefunden haben, unzertrennlich am Begriffe des Daſeyns (§. 17. 18.). Nur unter Vorausſetzung des Daſeyns, das den Naturerſcheinungen zum Grunde liegt, iſt ein *Cauſalnexus* denkbar, der das Naturganze bildet; und durch dieſen Cauſalnexus bezieht ſich jede Naturveränderung metaphyſiſch auf das *Weſen* der Dinge. Forſchen wir nun aber nach dem letzten Grunde der Kenntniſſe, die wir von dieſem Cauſalnexus haben, ſo zeigt ſich, daß wir zwar unmittelbar durch die Vernunft genöthigt werden, einen ſolchen Nexus im Univerſum anzunehmen, weil der Begriff der Urſache in unzertrennlicher Verbindung mit dem Begriffe des Daſeyns aus der Vernunft unmittelbar abſtammt (§. 17. 18.), und alles Werden, das ſich in der Natur offenbart, nur unter der Bedingung eines Cauſalnexus gedacht werden kann. Aber tiefer, als bis zu dieſem unmittelbaren Ausſpruche der Vernunft, können wir (§. 18.) die Cauſalität überhaupt nicht verfolgen. Wir urtheilen alſo nothwendig, daß, ſo weit die Natur reicht, das Geſetz der Cauſalität als das höchſte Naturgeſetz gedacht werden muß. Aber wie weit die Natur reicht, erkennen wir nicht. Wir erkennen folglich auch das Geſetz der Cauſalität der Natur nicht in dem Umfange, als ob es in derjenigen Geiſtesthätigkeit, die über die Natur erhaben iſt, die Freiheit ausſchlöſſe. Wir erkennen überhaupt keinen andern Cauſalnexus in der Natur, als den, der in der Wahrnehmung der Naturbegebenheiten mit der Natur ſich ſelbſt offenbart.

Erſte Andeutung des Verhältniſſes der Natur zur Freiheit; wovon mehr in dem folgenden Capitel.

36. Da wir nicht erkennen, wie weit die Natur reicht (§. 35.), ſo erkennen wir ſie auch nicht in beſtimmbaren Verhältniſſen als ein Ganzes, weder im empiriſchen, noch im metaphyſiſchen Sinne. Gleichwohl müſſen wir ſie uns inſofern als ein Ganzes denken, als wir den urſprünglich mathematiſchen Begriff von einem Ganzen und deſſen Theilen dynamiſch anwenden

dürfen auf den Cauſalnexus deſſen, was wir von der Natur erkennen. Ein *dynamiſches* Ganzes iſt eine Einheit von Kräften, die einander gegenſeitig bedingen und beſchränken. Sofern alſo ein natürliches Daſeyn ein *zuſammengeſetztes* iſt (§. 24.), iſt es unzertrennlich von einer Zuſammenwirkung von *Kräften*; und indem die Kräfte zuſammenwirken in einem natürlichen Daſeyn, bedingen und beſchränken ſie einander gegenſeitig in dieſem Daſeyn. Da nun *jedes* natürliche Daſeyn nur ein relatives, d. h. nur inſofern wirklich iſt, als es bedingt und beſchränkt wird durch ein anderes Daſeyn, ſo muß die Natur gedacht werden gleichſam als eine *allgemeine Virtualität*, obgleich nicht nothwendig als eine ſolche Virtualität, wie das menſchliche Daſeyn iſt, d. h. nicht nothwendig als ein *Leben*, das auf der dynamiſchen Einheit des Subjectiven und Objectiven beruht (Apodikt. §. 21.). Aber indem wir auf dieſe Art von dem Naturganzen eine philoſophiſche Vorſtellung gewinnen, zu welcher die Erfahrung nicht hinreicht, bleibt doch dieſe nothwendige Vorſtellung durchaus *unbeſtimmt*. Wir dürfen nicht zweifeln, daß, ſo weit die Natur reicht, jede Naturkraft die andere gegenſeitig bedingt und beſchränkt. Aber *wie* eine Naturkraft die andere bedingt und beſchränkt, erkennen wir nur da, wo es in der Erfahrung ſich zeigt, und auch da nur ſo weit, als es ſich zeigt.

Ueber Kant's Bemühen, die Idee des Naturganzen logiſch zu deduciren aus einer Kategorie der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft.

37. Unter den Naturgeſetzen, die wir erkennen, iſt keines, das metaphyſiſch in derjenigen Bedeutung des Worts heißen darf, von der wir ausgegangen ſind (§. 1. 2.). Alle erkennbaren Naturgeſetze zerfallen in zwei Claſſen. Sie ſind entweder empiriſch, oder tranſcendental. Die empiriſchen Naturgeſetze werden erkannt durch die Wahrnehmung einer conſtanten Gleichförmigkeit im natürlichen Zuſammenhange gewiſſer Ereigniſſe nach Cauſalverhältniſſen (§. 17. 18.). Aber auch die ſorgfältigſte Beobachtung der Natur ſichert uns nicht apodiktiſch vor der Möglichkeit, in der Beurtheilung jenes natürlichen Zuſammenhangs etwas als Urſache geſetzt zu haben, was vielleicht nur eine Erſcheinung war, die den natürlichen Proceß des Werdens begleitete. Auch die ausgebreitetſte Erfahrung iſt nicht hinreichend, bei der Beurtheilung des Werdens der Dinge, wo mehrere Kräfte zuſammenwirken, die Haupturſachen, von denen das Daſeyn, oder Nichtſeyn des Dinges abhing, genau zu unterſcheiden von den Nebenurſachen, die nur den Zuſtand des Dinges modificiren. Von

dem

den nächſten Urſachen ſchließen wir auf die entfernteren; aber auch dieſe Schlüſſe ſind trüglich, weil wir das Naturganze nicht durchſchauen können. Und unausbleiblich verliert ſich jede Reihe von erkennbaren Urſachen in dem undurchdringlichen Dunkel, wo das Abſolute als letzte Urſache erkannt wird, aber auf keine Art ſich zeigt, wie das Abſolute die Urſache alles relativen Daſeyns iſt (§. 32.). Die transcendentalen Naturgeſetze ſind gegründet in der Form des Gemüths (Apodikt. §. 26.), nach welcher für uns keine Natur da iſt, außer, ſo fern ſie jener Form gemäß von uns erkannt wird. Dieſe Geſetze betreffen aber unmittelbar nur unſre menſchliche, zum Theil in der Natur ſelbſt gegründete Vorſtellungsart. Sie lehren uns noch weniger, als die empiriſchen Naturgeſetze, wie ſich unſre Vorſtellung von den Dingen zum Weſen der Dinge verhält. Schließen wir nun aus dem ganzen Gebiete phyſikaliſcher Erklärungen mit Recht das Wunderbare und Uebernatürliche aus, ſo erkennen wir doch durch dieſe Ausſchließung weder eine Grenze zwiſchen dem Natürlichen und dem Wunderbaren, noch die Unmöglichkeit des Uebernatürlichen. Das Wunderbare iſt für den Verſtand nichts weiter, als dasjenige, worüber der Menſch ſich wundert, weil er es nicht natürlich erklären kann. Alles Natürliche verliert ſich im Wunderbaren durch ſein Verhältniß zum Abſoluten. Uebernatürlich iſt aber ſchon die Kraft, durch die ſich der denkende Geiſt über die Natur erhebt, um das Abſolute auch nur zu denken.

Kant's Verdienſte um die Unterſcheidung der tranſcendentalen Naturgeſetze von den empiriſchen.

38. Unzertrennlich vom Begriffe der Natur iſt der Begriff der **Materie**. Auch dieſer Begriff gehört der Erfahrung an, ſofern wir durch ihn das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur in den Verhältniſſen beurtheilen, wie es in die Sinne fällt. Aber in dieſen Verhältniſſen iſt das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur **Erſcheinung** (Apodikt. §. 25.). Läßt ſich nun nicht leugnen, daß jeder wahren Erſcheinung ein objectives Daſeyn zum Grunde liegt, ohne welches die Erſcheinung eine bloße Vorſtellung wäre (Apodikt. §. 25. 26.), ſo nimmt auch der Begriff der Materie eine Bedeutung an, die über die ſinnliche Wahrnehmung hinausreicht. Aber gerade an dieſer, unzählige Mal von dem philoſophirenden Verſtande mißverſtandenen Bedeutung offenbart ſich am deutlichſten die Grenze der menſchlichen Einſicht. Lange genug hat ſich die Philoſophie mit einem **materiellen Daſeyn** beſchäftigt. Man hat kein

Bedenken getragen, den Begriff der Materie ſo zu hypoſtaſiren, als ob dem objectiven Daſeyn, das den Erſcheinungen in der Natur zum Grunde liegt, und in der Erſcheinung ſich ſelbſt offenbart, dieſelben Eigenſchaften zuzuſchreiben wären, die der Erſcheinung zukommen. Daher die unzähligen Hypotheſen über die ewige Materie oder den Urſtoff, aus welchem die Welt gebildet ſeyn ſollte. Aber ſobald wir den Begriff der Materie hypoſtaſiren, d. h. ihn über die Erfahrung hinausrücken, fällt er mit dem Begriffe des relativen Daſeyns von der objectiven Seite zuſammen, und verliert ſich mit dieſem Begriffe in das undurchdringliche Dunkel, aus welchem die Erſcheinung vor unſern Sinnen hervortritt. Allerdings müſſen wir, wenn nicht die objective Erfahrung dem pſychologiſchen Idealismus aufgeopfert werden ſoll (Apodikt. §. 18.), philoſophiſch behaupten, daß die Eigenſchaften, mit denen das relative Daſeyn in der ſinnlichen Erſcheinung ſich offenbart, in jenem Daſeyn ſelbſt gegründet ſind, und daß wir in dieſer Beziehung durch die Sinne erkennen, was die materiellen Dinge außer uns wirklich ſind, nicht, was ſie nur zu ſeyn ſcheinen. Aller Schein iſt ja der Anfang des Irrthums (S. die Apodiktik). Aber wir wiſſen auch, daß unſre Erkenntniß der materiellen Dinge durch die transcendentalen Naturgeſetze (§. 37.) an die unerklärbare Form des Gemüths (Apodikt. §. 26.) gebunden iſt, nach der ſie ſich richtet, und daß die Form des Gemüths wieder abhängig iſt von dem Organismus, durch den auf eine unerklärbare Art die materielle Objectivität in die Subjectivität übergeht (Apodikt. §. 26.). Wir begreifen alſo nicht nur nicht die Möglichkeit einer Verknüpfung des materiellen Daſeyns mit dem geiſtigen; wir begreifen von dem materiellen Daſeyn ſelbſt nichts weiter, als, daß wir nicht ergründen können, was es außerhalb unſrer ſinnlichen Vorſtellungen ſeyn mag.

Uralte metaphyſiſche Hypotheſen von dem Urſtoffe der Welt. — Idee des Chaos. — Herrſchaft des hypoſtaſirten Begriffs der Materie in den meiſten griechiſchen Schulen. — Meinungen neuerer Philoſophen über die Materia prima.

39. Das Verhältniß des materiellen Daſeyns zu dem geiſtigen erhält diejenige Aufklärung, die es für die menſchliche Einſicht erhalten kann, durch den Begriff der Seele, der in dem folgenden Capitel erörtert werden ſoll. Leicht iſt es, in die Materie eine Weltſeele hineinzudichten, wenn man durch eine Hypotheſe das natürliche Verhältniß der menſchlichen Seele zu ihrem Körper auf

das materielle Daſeyn überhaupt überträgt, oder auch, wenn man, nach einer andern Hypotheſe, eine allgemeine Lebenskraft an die Spitze der Naturkräfte ſtellt, und dieſe Lebenskraft der Materie einwohnen, oder die Materie durchdringen läßt. Eben ſo leicht kann man auf den Einfall gerathen, ſich die Materie als erloſchenen Geiſt zu denken, wenn man dieſe metaphyſiſche Metapher auf die Hypotheſe von einer innern Duplicität des Abſoluten, das ſich ſelbſt in Geiſt und Materie auflöſen oder zerſpalten ſoll, durch allerlei phyſikaliſche Analogien zurückführt. Thun wir aber Verzicht auf Metaphern und Hypotheſenſpiele, mit denen der Wiſſenſchaft nicht geholfen iſt, ſo finden wir im Begriffe des materiellen Daſeyns eben ſo wenig Gründe, der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuzuerkennen, als, ihr eine ſolche Kraft abzuſprechen. Das Hirngeſpinnſt der Selbſtzerſpaltung des Abſoluten (§. 32.) löſet ſich in ein Nichts auf, da es der unergründlichen Einfachheit des Abſoluten (§. 23. 24. 25.) geradezu widerſtreitet. Doch möchten die Hypotheſen, nach denen der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuerkannt wird, eher zu dulden ſeyn, als die entgegengeſetzten, durch welche die Materie in eine todte Maſſe verwandelt wird, der nur mechaniſche Kräfte einwohnen ſollen. Denn von der Erkenntniß des Lebens, ſo weit es ſich ſelbſt offenbart, geht alle Wiſſenſchaft des relativen Daſeyns aus (S. die Apodiktik); vom Todten aber haben wir gar keinen urſprünglichen Begriff. Die Schwäche aller Hypotheſen über die Materie im metaphyſiſchen Sinne fällt in die Augen, wenn wir uns erinnern, daß der Begriff des materiellen Daſeyns überhaupt ſich in ein undurchdringliches Dunkel verliert (§. 30.), und daß man, wenn ja dem Hypotheſenſpiel Raum gegönnt werden ſoll, zur Abwechſelung ſich auch vorſtellen kann, es gebe im metaphyſiſchen Sinne gar kein materielles Daſeyn, und Alles, was wir im empiriſchen Sinne Materie nennen, ſey nur eine beſondere Erſcheinung des Geiſtigen.

Aeltere Hypotheſen von der Lebenskraft der Materie. Merkwürdiger Einfluß dieſer Hypotheſen auf die Religionen der alten Völker und auf die Entſtehung der griechiſchen Philoſophie. — Lehre des Descartes von der lebloſen Materie. — Erloſchener Geiſt der Schellingiſchen Schule. — Grundlehren des Leibnitziſchen Monadenſyſtems und des Berkeley'ſchen Idealismus.

40. Was es aber auch immer für ein Daſeyn ſeyn mag, das wir inſofern das materielle nennen, als es den objectiven Erſcheinungen in der Natur zum Grunde liegt; in der Art, wie jenes Daſeyn

ſich offenbart, erkennen wir die Materie oder den Stoff, der erſcheint, gebunden an eine Form. Auf den Gegenſatz zwiſchen Form und Stoff laſſen ſich alle materiellen Verſchiedenheiten der Dinge zurückführen. Auf ihm beruhet alle unſere Erkenntniß natürlicher Claſſen, Ordnungen, Geſchlechter, Gattungen, Arten. Eine formloſe Materie läßt ſich gar wohl denken, aber nur durch eine metaphyſiſche Hypotheſe. Form überhaupt iſt ein Inbegriff von Verhältniſſen. (S. die Apodiktik). Unter den Verhältniſſen, an welche alles materielle Daſeyn in der Erſcheinung gebunden iſt, treten zuerſt die geometriſchen hervor. In geometriſchen Formen erſcheinen die materiellen Dinge als Körper. Die geometriſchen Verhältniſſe der Natur ſtehen in mannigfaltiger Verbindung mit arithmetiſchen. Alle dieſe Verhältniſſe aber ſtehen unter der dynamiſchen Form des materiellen Daſeyns, d. h. unter einer beſtimmten Zuſammenwirkung mechaniſcher, oder chemiſcher, oder organiſcher Kräfte, ohne welche kein Ding in der Natur wäre, was es iſt. Die geſammte Form der materiellen Erſcheinung kann gegründet ſeyn in der Natur der erſcheinenden Dinge ſelbſt; aber ſie kann, zum Theil wenigſtens, auch in dem erkennenden Subjecte gegründet ſeyn, das ſelbſt nur in einer gewiſſen Form exiſtirt. Nun erkennen wir aber (Apodikt. §. 26.) keine reine Form der Subjectivität; wir erkennen nur eine Form des Gemüths, in welcher das Objective zum Subjectiven wird nach den Geſetzen des Organismus, deſſen Form doch ſelbſt materiell und in dieſer Hinſicht objectiv iſt. Wir können alſo überhaupt nicht durch Naturbegriffe ergründen, woher die materiellen Formen mit ihrer unendlich bewundernswürdigen Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit ſtammen. Aber wer durch Hypotheſen die Lücken der Wiſſenſchaft ausfüllen mag, für den iſt durch die wirkliche Vereinigung des Stoffes mit der Form in den materiellen Erſcheinungen ein weites Feld der ſinnreichen Dichtung eröffnet.

Wichtigkeit der Lehre vom Stoff und von der Form zum Verſtändniß der Philoſophie der Alten, beſonders der platoniſchen und der ariſtoteliſchen Metaphyſik.

41. Die Grundlagen der geometriſchen Formen der Materie iſt die Ausdehnung der Materie im Raume. Warum uns aber die Materie ausgedehnt erſcheint, können wir nicht ergründen, weil wir die Vorſtellung, die wir vom Raume haben, nicht weiter verfolgen können, als bis zum Bewußtſeyn der Form des Gemüths, in der

ſich das Objective mit dem Subjectiven auf eine unbegreifliche Art vereinigt. (Apodikt. §. 26.) Uebertragen wir das Prädicat der Ausdehnung auf den hypoſtaſirten Begriff der Materie (§. 38.), ſo gerathen wir ſchon wieder in das Reich der Hypotheſen; denn daraus, daß uns die materiellen Dinge als ausgedehnt erſcheinen, folgt nicht, daß auch das metaphyſiſche Etwas ausgedehnt ſey, das dieſen Erſcheinungen von der objectiven Seite zum Grunde liegt. Wir begreifen alſo auch nicht metaphyſiſch, warum uns die materiellen Dinge in beſtimmter geometriſcher Begrenzung als Körper erſcheinen. Da die körperliche Form der materiellen Dinge auf das genaueſte mit den geometriſchen Conſtructionen übereinſtimmt, die der denkende Geiſt aus dem Bewußtſeyn ſeines Anſchauungsvermögens a priori entwickelt, ſo ſind wir berechtigt, anzunehmen, daß die Geſetze der geometriſchen Formen der erſcheinenden Materie in der Form des menſchlichen Gemüths, als eine der Bedingungen der Möglichkeit unſrer ſinnlichen Erkenntniſſe, gegründet ſind. Mit andern Worten, wir können aus der Form des menſchlichen Gemüths erklären, warum uns die Materie in keinen andern geometriſchen Begrenzungen erſcheinen kann, als in ſolchen, die der Form des menſchlichen Gemüths gemäß ſind. Daß uns aber einige materielle Dinge in dieſer, andere in jener geometriſchen Form erſcheinen, iſt eine Folge der Naturkräfte, durch deren Zuſamenwirkung das relative Daſeyn in der Natur entſteht und vergeht (§. 36.). Nach den verſchiedenen geometriſchen Begrenzungen der Materie richten ſich unſre Begriffe von der Mehrheit materieller Dinge. Ein Ding im empiriſchen Sinne iſt ein Körper. In dieſem Sinne können wir aber die Summe der Dinge in der Natur willkürlich vermehren, oder vermindern, je nachdem wir eine beſtimmte materielle Maſſe in kleinere Maſſen zertheilen, oder ſie zuſammenfügen mit einer andern Maſſe. Denken wir uns nun gar Körper als Dinge im metaphyſiſchen Sinne, ſo hypoſtaſiren wir einen mathematiſch-empiriſchen Begriff, und befinden uns wieder im Reiche der Hypotheſen.

Kant's Verdienſt um die Aufklärung der Idee einer Körperwelt.

42. Durch conſequente Analyſe des hypoſtaſirten Begriffs eines Körpers entſteht das Atomenſyſtem. In der Erfahrung kann ſich kein unzertheilbares Urkörperchen zeigen, weil die Erfahrung nie lehren kann, ob die Zertheilung da, wo ſie bisher nicht gelingen wollte, nicht künftig durch andere Mittel werde gelingen können. Nehmen

wir nun an, was dem empiriſchen Begriffe der Materie nicht widerſtreitet, daß die Körperform überhaupt nur eine Form der Erſcheinung, nicht aber eine Form des metaphyſiſchen Daſeyns iſt, das den materiellen Erſcheinungen zum Grunde liegt (§. 41.); ſo ſtimmt mit dieſer Vorausſetzung ſehr gut die Lehre überein, daß die Materie, nehmlich in der Erſcheinung, theilbar in's Unendliche ſey. Hypoſtaſiren wir aber den Begriff eines Körpers, ſo müſſen wir freilich urtheilen, daß die Körper aus unzertheilbaren Urkörperchen beſtehen, weil, wenn die Möglichkeit der Zertheilung keine Grenzen hätte, kein urſprünglicher Beſtandtheil der Körper übrig bliebe; denn da durch Zuſammenſetzung allein nichts entſtehen kann, ſo ſetzt alle Entſtehung durch Zuſammenſetzung etwas voraus, das nicht durch Zuſammenſetzung entſtanden, und alſo, als Gegentheil des Zuſammengeſetzten, einfach iſt. Daher iſt auch die atomiſtiſche Anſicht der Natur ſo verführeriſch für jeden Verſtand, der ſich von der Natur der Erſcheinungen hinreiſſen läßt, auch das Ueberſinnliche mit dem Maßſtabe der Sinnlichkeit zu meſſen. Aber vor der Philoſophie, der die Grenze zwiſchen dem Sinnlichen und dem Ueberſinnlichen nicht unbekannt iſt, hat das Atomenſyſtem nur den Werth einer Hypotheſe, die ſich auf nichts weiter gründet, als auf die willkürliche Hypoſtaſirung des Begriffs eines Körpers. Dieſe Hypotheſe nöthigt den, der ſich zu ihr bequemen will, zu einer andern. Wer die Körper, als Körper, für metaphyſiſch wirkliche Dinge hält, muß auch den leeren Raum hypoſtaſiren, in welchem die Körper vorhanden ſind und ſich bewegen. Ein leerer und doch metaphyſiſch wirklicher Raum iſt aber ein erdichtetes Ding; denn wir kennen den leeren Raum nur in der Vorſtellung als ein tranſcendentales Phantom, das die Einbildungskraft in einer nothwendigen Uebereinſtimmung mit den menſchlichen Erkenntnißgeſetzen erzeugt (Apodikt. §. 27.). Das Atomenſyſtem löſet alſo durch die Erdichtung, ohne die es nicht beſtehen kann, ſich ſelbſt in ein Phantom auf.

Warum das Atomenſyſtem bei den Alten außerhalb der epikureiſchen Schule kein Glück gemacht. — Erneuerung des Atomenſyſtems durch den franzöſiſchen Materialiſmus. — Unterſchied zwiſchen metaphyſiſchen Atomen und phyſiſchen Molecülen.

43. Auf den hypoſtaſirten Begriff eines Körpers gründet ſich die metaphyſiſche Idee einer Körperwelt. Denn die Welt überhaupt iſt die Allheit des Wirklichen in der Mehrzahl. (Vergl. §. 33.). Denken wir uns nun eine Körperwelt, ſo müſſen wir uns nothwendig vorſtellen, entweder, daß

ſie Grenzen habe, oder, daß ſie ſich im unendlichen Raume verliere. Wollen wir das letzte annehmen, ſo faßt kein menſchlicher Verſtand den Begriff einer Allheit, die keine Summe ſeyn ſoll; wo aber eine Summe wirklicher Dinge iſt, da iſt die Reihe nicht unendlich. Nicht einmal die dichtende Einbildungskraft kann die Vorſtellung von einer in's Unendliche fortlaufenden Reihe von Weltkörpern feſthalten, ohne unter der Laſt dieſer Vorſtellung zu verſinken. Denken wir uns aber die Körperwelt begrenzt, ſo müſſen wir annehmen, daß da, wo ſie aufhört, der leere Raum anfängt. Auf dieſe Art hypoſtaſiren wir den leeren Raum entweder als ein Nichts, und widerſprechen uns ſelbſt, indem wir das Nichts, einen bloßen Begriff, hypoſtaſiren; oder, wir denken uns den leeren Raum wieder als etwas Wirkliches von einer beſondern Beſchaffenheit, die weder materiell, noch eigentlich immateriell, alſo, wir wiſſen ſelbſt nicht, was? ſeyn ſoll; und indem wir den Raum in dieſer Beziehung als etwas Wirkliches hypoſtaſiren, müſſen wir ihn auf eine widerſinnige Art im Unendlichen ſich verlieren laſſen, nehmlich als eine unendliche Schale, von der die Körperwelt als ein Kern eingeſchloſſen wäre. Der Verſtand kann alſo die Idee einer Körperwelt in keinem Sinne auch nur einigermaßen begreiflich machen. Um ſo merkwürdiger iſt dieſe Idee, weil wir in ihr, wenn wir die Grenze der Welt ſuchen, die Grenze der menſchlichen Faſſungskraft auf eine Art erkennen, die auch den kühnſten Materialiſten, der die Körper zu metaphyſiſchen Dingen macht, aus dem Taumel ſeiner Anmaßungen aufſchrecken muß. Nur als eine *Erſcheinung*, vor welcher die menſchliche Vernunft verſtummt, kennen wir das unermeßliche *Weltgebäude* und ſeine mathematiſche Ordnung.

> Vorläufige Bemerkungen über den Gegenſatz einer Körperwelt und einer *Geiſterwelt*; wovon mehr im folgenden Capitel. — In welchem Sinne überhaupt mehr als Eine Welt denkbar iſt. — Ueber Kant's *Antinomie der reinen Vernunft* in Beziehung auf die Denkbarkeit einer Weltgrenze.

44. Nach den geometriſchen Geſetzen des Raums (§. 40. 41.) richtet ſich die *Bewegung* der Körper. Nicht alle Bewegung iſt räumlich. Bewegung überhaupt iſt Veränderung, ſofern ſie durch *Zeitverhältniſſe* beſtimmt wird. Bewegt ohne Raumverhältniſſe findet ſich das *Gemüth* im Wechſel der Vorſtellungen. Die Bewegung in Raumverhältniſſen iſt die *mechaniſche*. Alle Körper bewegen ſich nach Geſetzen des Mechanismus; aber darum nicht nothwendig nach dieſen Geſetzen allein. Alle Bewegung geht von *Kräften* aus; denn alle Verän-

wegung iſt gegründet in Kräften. Da nun von Kräften der Erſcheinung vernünftigerweiſe nicht die Rede ſeyn kann (§. 35.), ſo läßt ſich auch die Bewegung der Körper, wie die Bewegung überhaupt, ſo weit ſie erklärbar iſt, nur aus dem Daſeyn erklären, deſſen Kräfte in Zeitverhältniſſen wirken. Wie das phyſiſche Daſeyn in das geiſtige, und wie phyſiſche Bewegung in geiſtige übergeht, müßten wir zuerſt wiſſen, um die Möglichkeit der Bewegung überhaupt erklären zu können; denn in der Virtualität unſers eigenen Daſeyns (ſ. die Apodiktik) ſind die Anfangspunkte aller menſchlichen Erkenntniſſe zu ſuchen; dieſe Virtualität aber iſt gebunden an den Uebergang des Phyſiſchen in das Geiſtige durch den Organismus; und auf der Vereinigung der phyſiſchen Kräfte mit den geiſtigen durch den Organismus beruhet die willkürliche Bewegung unſers eigenen Körpers. Dieſer Anfang der Bewegung iſt der einzige, deſſen wir uns unmittelbar bewußt ſind. Wie die Bewegung der Körper in der Natur außer uns anfangen mag, ſuchen wie zu errathen durch Schlüſſe. Da wir nun die Kräfte der Natur auſſer uns nur ſo weit kennen, als ſie ſelbſt ſich uns mit dem natürlichen Daſeyn objectiv offenbaren (§. 18.); und da wir kein anderes natürliches Daſeyn der Dinge außer uns kennen, als das materielle (§. 38.); dieſes materielle Daſeyn aber uns in der Erſcheinung bekannt iſt (§. 41.), die, als Erſcheinung, keine Möglichkeit des Anfangs einer Bewegung in ſich enthalten kann; ſo iſt der objective Anfang, oder, was hier daſſelbe ſagt, die objective Möglichkeit der Bewegung der Körper überhaupt durch keinen Naturbegriff erklärbar. Und da wir den Uebergang des Geiſtigen in das Materielle nicht begreifen (Apodikt. §. 29.), ſo iſt auch der ſubjective und willkürliche Anfang der körperlichen Bewegung unbegreiflich.

Uralte Naturhypotheſe, nach welcher die Phantaſie das Lebensprincip in die ganze Körperwelt überträgt, um die Möglichkeit der Bewegung der Körper zu erklären. Zuſammenhang dieſer Hypotheſe mit dem Fetiſchdienſte. — Schluß des Ariſtoteles von der Unmöglichkeit, die Bewegung der Körper aus ihrer eigenen Natur zu erklären, auf eine das Weltall urſprünglich bewegende Weltſeele. — Beſchränkung aller mathematiſchen Theorie der Bewegung auf Erſcheinungen.

45. Den Geſetzen der Bewegung gemäß erkennen wir in der Natur den Bildungstrieb oder das Streben der natürlichen Kräfte, etwas hervorzubringen in einer beſtimmten Form. Die Erfahrung allein macht uns mit dieſem Bildungstriebe bekannt. Auf ihn gründet ſich das organiſche und das chemiſche Werden der natür-

lichen Dinge in der wunderbaren Mannigfaltigkeit beſtimmter Formen, nach denen wir die Naturproducte dynamiſch claſſificiren. Wo ſich die Materie vor unſern Sinnen weder organiſch, noch chemiſch bewegt, da iſt der Anfang des eigentlichen Mechanismus, und das Ende des natürlichen Werdens. Aber auch die organiſche und die chemiſche Bewegung ſind abhängig von dem Mechanismus, nach deſſen Geſetzen die materiellen Theile einander anziehen, oder abſtoßen, und entweder entfernt von einander bleiben, oder ſich berühren. Könnten wir den Bildungstrieb der Natur und ſein Verhältniß zum Mechanismus metaphyſiſch erklären, ſo wäre der Schlüſſel zum Werden der natürlichen Dinge gefunden. Aber nach unverdichteten Naturbegriffen können wir weder die organiſchen und chemiſchen Bildungen aus einer mechaniſchen Anziehung und Zurückſtoßung der materiellen Theile, noch den Mechanismus aus der Thätigkeit chemiſcher und organiſcher Kräfte deduciren. Gegen die Hypotheſe, nach welcher der Bildungstrieb der Natur auf mechaniſche Verbindungen zurückgeführt werden ſoll, ſtreitet mit Recht eine andere, in jedem Falle natürlichere Hypotheſe, nach welcher der Mechanismus ſelbſt nichts anders iſt, als ein gehemmter Organismus. Das Leben aus dem todten Mechanismus ableiten wollen, heißt, das Unterſte in der Philoſophie zu oberſt kehren, weil vom Bewußtſeyn des Lebens alle unſer Erkenntniß des Daſeyns ausgeht. Nicht einmal das Charakteriſtiſche der chemiſchen Verbindungen, die Wahlanziehung, iſt aus dem Mechanismus erklärbar. Aber von einem allgemeinen Organismus der Natur haben wir auch keinen andern Begriff, als einen hypothetiſchen. Wer ſich, freilich, die höhere Hypotheſe von einer Selbſtzerſpaltung des Abſoluten (§. 32. 39.) gefallen laſſen will, der kann ſich dieſe erdichtete Zerſpaltung nicht beſſer verſtändlichen, als durch den Begriff eines allgemeinen Organismus; denn durch den Organismus wird ja in der menſchlichen Natur das Geiſtige, das nach jener Hypotheſe mit dem Materiellen im Abſoluten Eins ſeyn ſoll (§. 39.), mit dem Materiellen vermittelt. Will man das Spiel fortſetzen, ſo darf man nur die erdichtete Selbſtzerſpaltung des Abſoluten mit dem phyſiſchen Magnetismus vergleichen, den Gegenſatz des Geiſtigen und Materiellen als Polarität betrachten, dieſer Anſicht gemäß in dem angeblich organiſirten Naturganzen ſowohl, als in jeder einzelnen Naturerſcheinung, Pole aufſuchen, und nebenher auch von einer metaphyſiſchen Elektricität und einem metaphyſiſchen Galvanismus träumen. Aber das Hirngeſpinnſt der Selbſtzerſpaltung des Abſoluten findet in der Anwendung auf den Begriff eines allgemeinen Organismus der Natur ſeine Widerlegung auch darin, daß wir die Natur als ein Ganzes in beſtimmten Verhältniſſen durchaus nicht kennen (§. 36.). Wie ſich die merkwürdigen Phänomene, die wir Magnetismus, Elektricität und Galvanismus nennen, zur organiſchen und chemiſchen Bildungskraft der Natur verhalten, iſt überdieß noch nicht einmal empiriſch erklärt.

Erſte Verſuche in der Naturphiloſophie der Alten, die Anziehungs- und Abſtoſungskräfte der Materie metaphyſiſch zu deuten. Lehren des Empedokles von dem Freundſchafts- und dem Feindſchaftsprincip (φιλια und νεικος) der Natur. — Erſtes Syſtem des phyſikaliſchen Dualismus nach metaphyſiſchen Principien. Lehren des Ariſtoteles von dem ειδος und der στερησις in der ὑλη. — Kant's Demonſtration der Anziehungs- und Abſtoßungskraft der Materie nach Principien a priori. — Neuere, hieher gehörende Philoſopheme und Einfälle.

46. Eben ſo unerklärbar, wie das natürliche Werden der Dinge, iſt nach Naturbegriffen der Untergang deſſen, was war, oder die Zernichtung. Die Erfahrung lehrt uns keine andere Zernichtung kennen, als die Zerſtörung des Zuſammengeſetzten in der Erſcheinung durch Trennung

ſeiner Theile. Was ſich aber jenſeits der Erſcheinung ereignen mag, wo etwas in der Erſcheinung vergeht, können wir aus keiner Erfahrung ſchließen. Aus der nothwendigen Idee eines Naturganzen (§. 36.) läßt ſich einigermaßen einſehen, wie das Entſtandene den Keim ſeines Unterganges in ſich trägt. Dann ſofern alles relative Daſeyn im Naturganzen ein zuſammengeſetztes iſt (§. 36.), verſchwindet es in denſelben Verhältniſſen, wie die Zuſammenwirkung der Kräfte aufhört, die dieſes relative Daſeyn möglich machten. Nehmen wir nun an, daß die Natur in ihrem Innern, wie in der Erſcheinung, durch ihre Thätigkeit ſich unaufhörlich verändert, ſo müſſen wir auch urtheilen, daß die allgemeine Zuſammenwirkung der Naturkräfte den Untergang deſſen herbeiführt, was durch eine beſondere Zuſammenwirkung gewiſſer Kräfte ein relatives Daſeyn erhielt. Aber daß die Natur in ihrem Innern durchgängig einem allgemeinen Geſetze des Wechſels oder der Veränderung unterworfen ſey, iſt eine bloße Hypotheſe. Die Erfahrung lehrt uns, daß der Mechanismus, ohne welchen kein Körper in Bewegung iſt, ſchon durch die materielle Reibung, wenn auch noch ſo langſam, ſich ſelbſt zerſtört. Nach dieſem Erfahrungsgeſetze ſtände alſo auch dem Mechanismus des Weltgebäudes, wenn auch erſt nach einer unausſprechlichen Reihe von Jahren, ſein Ende bevor. *Chemiſche* Naturprodukte, in ihrer Vollendung *Cryſtalle*, werden aufgelöſet durch jede ihrer dynamiſchen Einheit entgegenwirkende chemiſche Kraft. Sie beharren in beſtimmten Formen ohne innere Bewegung; können alſo, genau genommen, nur durch Kräfte aufgelöſet werden, die *von außen* auf ſie wirken. So weit die Erfahrung reicht, findet jede chemiſche Bildung außer ſich ein Menſtruum, das feindſelig auf ſie einwirkt. Aber *warum* findet ſie dieſes? Die *organiſchen* Körper können, wie die unorganiſchen, zerſtört werden durch mechaniſche und chemiſche Kräfte; und wo nicht mechaniſche und chemiſche Kräfte in einer organiſchen Verbindung wirken, da verſchwindet auch die Erſcheinung des phyſiſchen Lebens. Aber die organiſchen Bildungen entwickeln ſich und beharren durch Bewegung *von innen*. Der Bildungstrieb, durch den ſie ſich entwickeln, verwandelt ſich, wenn die Bildung vollendet iſt, in einen Trieb der *Reproduction* ihrer organiſchen Theile. Warum iſt nun dieſe Reproduction nicht unendlich? Warum weicht ſie dem Alter? Warum ſollen wir für unmöglich erklären, daß unter günſtigen Umſtänden ein beſtimmtes phyſiſches Leben ewig daure, oder wenigſtens ſo lange dauere, bis das Weltgebäude ſich ſelbſt mechaniſch zerſtört?

Und wollen wir gar annehmen, daß ſelbſt das Weltgebäude im Grunde ein organiſches, alſo auch ſich ſelbſt reproducirendes Ganzes ſey (§. 45.); wie ſoll denn dieſes Ganze jemals ſich ſelbſt zerſtören? Vergebens ſuchen wir eine metaphyſiſch befriedigende Antwort auf dieſe Fragen. Selbſt was man von einem nothwendigen Kreislaufe der Natur geſagt hat, iſt erſonnen.

Uralte Hypotheſen von dem nothwendigen Ende der Welt. — Kühne Idee eines ewigen materiellen und geiſtigen Kreislaufes des Daſeyns nach der Religionsmetaphyſik der Braminen. — Lehren griechiſcher Metaphyſiker vom Rückgange der Dinge zum Chaos; oder, von einer nothwendigen Zerſtörung der Welt durch Verbrennung.

*

47. Furchtbar iſt jede Vorſtellung, nach welcher die Natur als ein ſich ſelbſt wiederkäuendes Ungeheuer, wie ein Dichter ſie von einem melancholiſchen Schwärmer genannt werden läßt, im philoſophiſchen Sinne gedacht werden kann. Und doch verdiente die Natur dieſen, die Vernunft empörenden Nahmen gewiſſermaßen, wenn ſie nichts weiter wäre, als, was ſie in der Erſcheinung iſt, durch die ſie ſich uns offenbart. Aber die Natur iſt nicht nur in ſich ſelbſt ohne allen Zweifel weit mehr, als, was ſie in der Erſcheinung vor unſern Sinnen iſt; ſie verweiſet uns auch

durch alles gewordene und werdende Daſeyn, das ſie in ſich begreift, auf das ewige Abſolute, ohne welches ſie ſelbſt nicht iſt. Wie ein natürliches Daſeyn, als ein gewordenes, möglich iſt, verſtehen wir eben ſo wenig, als das Werden eines Daſeyns überhaupt (§. 31. 32.). Aber indem wir, der Vernunft getreu, ein natürliches Daſeyn der Dinge als ein relatives anerkennen müſſen, das im Abſoluten gegründet iſt wie die Wirkung in der Urſache (§. 30.), dürfen wir der Natur auch jene relative Weſenheit (Subſtanzialität im metaphyſiſchen Sinne) nicht abſprechen, die nirgends in ihr erſcheint, und ohne welche ſie ſelbſt doch nicht wäre (§. 32.). Der Begriff dieſer relativen Weſenheit bezeichnet die Grenze der philoſophiſchen Naturforſchung. Durch ihn denken wir jenes Innere der Natur, in welches keine Wahrnehmung eindringt, und das doch von der Vernunft durch den Satz des Daſeyns (§. 7.) als nothwendig geſetzt wird. Die Natur, ſo weit es möglich iſt, aus ſich ſelbſt zu erklären, iſt die Aufgabe der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften. Dieſe Wiſſenſchaften ſchlieſſen ſich auf das engſte an die mathematiſchen in allen Verhältniſſen an, wo die Formen der Natur (§. 40.) die Geſetze der Materie beſtimmen. Aber weder durch die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne, noch durch die mathematiſchen, erhalten wir einen Begriff vom Weſen der natürlichen Dinge. Derjenige Theil der Philoſophie, der die Lehre von dem Weſen der natürlichen Dinge enthält, kann auf die empiriſche Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen folgerecht angewandt werden, weil jede Verſchiedenheit dieſer Erſcheinungen ein beſonderes Verhältniß der Wahrnehmung zum Weſen der natürlichen Dinge anzeigt. Das metaphyſiſche Capitel von der Natur mag dann da, wo es mit den phyſikaliſchen Entdeckungen in ſpecielle Verbindung gebracht wird, Naturphiloſophie im beſondern Sinne heißen. Aber eine Naturphiloſophie, die das Abſolute ſelbſt zu zerſpalten und aus dieſer durchaus erdichteten Spaltung die Natur und ihre Geſetze a priori zu conſtruiren unternimmt, iſt ein Hypotheſenſpiel.

Erinnerung an die philoſophiſche Phyſik der Alten. — Kritik der Schellingiſchen Naturphiloſophie.

48. Der menſchliche Verſtand kann überhaupt kein Daſeyn faſſen, das ohne alle Natur wäre. Denn das abſolute Daſeyn, das Weſen der Weſen, es ſey nun ein Gott, oder was es wolle, offenbart ſich zwar der Vernunft als erhaben über die Natur und verſchieden von der Na-

tur (§. 9. 10.); aber es muß doch, nach Vernunftgeſetzen, gedacht werden als die Urſache der Natur, und folglich in Verbindung mit der Natur; und in dieſer Beziehung ſagen wir ganz recht, daß auch das Abſolute nicht ohne die Natur ſey, weil die Natur nicht iſt ohne das Abſolute. Daß das ſubjective Daſeyn unſrer ſelbſt an die Natur gebunden iſt, bedarf, nach den vorigen Erklärungen, keines neuen Beweiſes. Aber wo der forſchende Verſtand den Begriff des Daſeyns im metaphyſiſchen Sinne auf die Natur beſchränkt, da entſteht der Trug des metaphyſiſchen Naturalismus. Dieſer Naturalismus wird zum Materialismus, wenn er den Begriff der Materie zum Träger des trügeriſchen Syſtems macht (§. 38.). Ein höherer Naturalismus — man kann ihn den idealen nennen — vergeiſtigt die Materie, und identificirt ſie in dieſer Vergeiſtigung mit dem Abſoluten. Der conſequente Naturalismus im metaphyſiſchen Sinne ſchließt in der Anwendung auf den Begriff der Seele die Freiheit aus; denn eine Natur ohne den Cauſalnexus (§. 35.), in welchem keine Urſache an ſich die erſte, und keine die letzte iſt, hebt ſich ſelbſt auf. Wie ſich der metaphyſiſche Naturalismus zum Theismus und Atheismus verhält, wird die Folge der Unterſuchung lehren. In den Pantheismus geht der metaphyſiſche Naturalismus über, wenn er, anſtatt vor dem Wunder des Daſeyns zu verſtummen (§. 32.), das relative Daſeyn für eine bloße Modification des abſoluten erklärt (§. 31.), das Abſolute aber Gott nennt. Alle dieſe trügeriſchen Syſteme beſtechen die Vernunft um ſo leichter, je wißbegieriger der Verſtand iſt, und je mehr ihm folglich daran liegt, das Wirkliche von Grund aus zu erklären, ohne dem Unerklärbaren und Unbegreiflichen ſein ewiges Recht einzuräumen.

Viertes Capitel.

Von der Seele.

49. Wie das relative Daſeyn von der objectiven Seite vor unſern Sinnen in's Unendliche ſich erweitert, wenn wir es durch Beobachtung die Natur zu erſchöpfen verſuchen, ſo zieht ſich auf der ſubjectiven Seite Alles, was wir von unſerm eignen Daſeyn wiſſen, in der einfachen Vorſtellung zuſammen, die durch das Wort Ich bezeichnet wird. Einfach iſt dieſe Vorſtellung nicht nur, ſo fern ſie, als Begriff, ein Product der Denkkraft iſt, die alles Mannigfaltige vereinfacht; auch das Subſtrat dieſes Begriffs, die denkende Subjectivi-

tät ſelbſt, vereinigt ſich mit allen ihren Kräften und Regungen im unmittelbaren Bewußtſeyn der Individualität, die, als ſolche, die Zuſammenſetzung ausſchließt. Während der Begriff einer materiellen Individualität mit der Hypotheſe des Atomenſyſtems (§. 42.) am Ende ſich ſelbſt vernichtet, behauptet die geiſtige, das Denken und Empfinden, Thun und Leiden in ſich ſchließende Individualität ohne alle logiſchen Prämiſſen ſich ſelbſt im unmittelbaren Bewußtſeyn. Dieſes unmittelbare Bewußtſeyn der wirklichen Ichheit aus Naturkräften von der objectiven Seite ableiten wollen, heißt, die erſten Bedingungen der Möglichkeit aller menſchlichen Erkenntniß verkennen; denn das Objective ſelbſt iſt (ſ. die Apodiktik) nur unter der Bedingung des Subjectiven da, das ihm urſprünglich gegenüber ſteht. Darum ſondern wir die geiſtige Individualität als reelle Ichheit mit Recht von der äußern Natur der Dinge ab, und nennen ſie mit einem beſondern Nahmen Seele.

Wahrſcheinliche Entſtehung des Begriffs der Seele. Mancherlei Schickſale dieſes Begriffs, ehe er ohne Täuſchung und ohne Hypotheſen ſich entwickelte.

50. Aber eben dieſe ſich ſelbſt erkennende Seele findet ſich durch das materielle Band des Organismus auf eine ſolche Art an die Natur gebun-

den, daß ſie ſich ſelbſt nur inſofern kennt, als ſie in ſich ſelbſt eine Natur erkennt, die, als Natur der Seele, durch den Organismus in die Natur der Dinge übergeht, und von der Natur der Dinge abhängt. Natur der Seele iſt die unmittelbare Zuſammenwirkung der Kräfte, ohne welche das ſubjective Daſeyn nicht beſteht, ſo weit wir es im menſchlichen Bewußtſeyn erkennen. Wir nennen dieſe Kräfte Seelenkräfte mit Recht, um ſie zu unterſcheiden von den objectiven Naturkräften. Die Seelenkräfte, als ſolche, ſind gegründet in dem ſubjectiven Daſeyn. Daß ſie als wirkliche, nicht erdichtete, Kräfte in dem ſubjectiven Daſeyn gegründet ſind, wiſſen wir durch das unmittelbare Bewußtſeyn, ohne welches wir überhaupt nichts wiſſen. Ueberdieß iſt kein wahres Daſeyn denkbar ohne Kräfte, die ihm einwohnen (§. 17. 18.); alſo auch kein ſubjectives Daſeyn ohne ſubjective Kräfte. Einige dieſer Kräfte, deren wir uns als unſrer Seelenkräfte bewußt ſind, ſcheinen durchaus ſubjectiv zu ſeyn; nahmentlich die Denkkraft und der Wille (Vergl. Apodikt. §. 37. 38.); andere verlieren ſich offenbar in die organiſche Lebenskraft, die das Materielle objectiv mit dem Geiſtigen und Subjectiven vermittelt; nahmentlich das Empfindungsvermögen. Wie vielen, oder wenigen Antheil unſre materielle Organiſation an den

Wirkungen des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft hat, lehren uns weder Erfahrung, noch unmittelbares Bewußtſeyn. Aber auch die Denkkraft und der Wille entwickeln ſich im Laufe unſers irdiſchen Daſeyns nur nach und nach in ihrer natürlichen Verbindung mit dem Organismus. Und das Bewußtſeyn ſelbſt entwickelt ſich in der menſchlichen Virtualität erſt lange nach dem phyſiſchen Anfange unſers Daſeyns. Die Seele kennt alſo ſich ſelbſt nicht ohne die Natur, die inſofern eine Seelennatur iſt, als ſich in ihr das Subjective mit dem Objectiven verbindet.

Erinnerung an das empiriſche Verhältniß der Pſychologie zur Phyſiologie.

51. Wie hoch auch die metaphyſiſche Betrachtung des Seelenweſens ſich zu heben verſuche; immer wird ſie durch ihren Gegenſtand zurückgezogen zu den Thatſachen des Bewußtſeyns, auf welche die empiriſche Seelenlehre ſich gründet. Dennoch fängt die Seele erſt da an, ſich ſelbſt wahrhaft zu erkennen, wo ſie, der Idee der metaphyſiſchen Wahrheit gemäß (§. 4.), ihr Verhältniß zum Weſen der Dinge (§. 7.) zu erforſchen ſucht. Nun kann, wie oben erklärt iſt (§. 6. 7.), überhaupt kein Daſeyn vernunftmäßig gedacht werden ohne Vorausſetzung einer Weſenheit;

die *relative* Weſenheit aber darf nur gedacht werden als dasjenige, wodurch das relative Daſeyn gegründet iſt im *Abſoluten* (§. 32.). Alſo muß auch das ſubjective Daſeyn der Seele gedacht werden als begründet durch relative Weſenheit im Abſoluten. Aber eben dieſe relative Weſenheit der Seele offenbart auch ſich ſelbſt in dem Factum des ſubjectiven Daſeyns. Denn daß die ſich ſelbſt erkennende Seele etwas *in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt*, alſo in der wahren Bedeutung des Worts (§. 6.) ein *Weſen* iſt, lehrt uns unmittelbar jeder Augenblick des ſelbſtſtändigen Denkens und Wollens. Die Ichheit iſt nicht nur der individuelle Vereinigungspunkt aller Gedanken; ſie ſchließt auch die Kraft der Selbſtbeſtimmung in ſich, durch die ſich die Seele, wenigſtens ſofern ſie *iſt*, immer in gewiſſer Hinſicht von der Natur losreiſſen und ſich ſelbſt auf das Unendliche beziehen kann. Dieſe innere Selbſtſtändigkeit der denkenden Subjectivität läßt ſich vom Begriffe ihrer Weſenheit nicht trennen. Iſt gleich die reine *Ichheit*, als ſolche, noch keine *Weſenheit* (Vergl. Apodikt. §. 28. 29.); denn ſie iſt nur der ſubjective Vereinigungspunkt aller Gedanken; ſo offenbart ſich doch durch die urſprüngliche Verbindung der Denkkraft mit dem innern Sinne (Apodikt. §. 28.) in der Ichheit, daß das

demdenkende Individuum durch ſich ſelbſt etwas vermag. Durch das Bewußtſeyn dieſes Factums erhebt ſich unſre Kenntniß des Weſens der Seele über die unbeſtimmte Kenntniß des Weſens der Natur, deren Inneres nirgends erſcheint, und deren relative Weſenheit nur inſofern erkannt wird (§. 47.), als wir uns das natürliche Daſeyn der Dinge denken müſſen als verſchieden vom Abſoluten, und gegründet im Abſoluten.

Ueber die Lehre Kant's, daß die Seele ſich ſelbſt nur ſinnlich erkenne.

52. Aber eben daran, daß die unbezweifelbare Weſenheit der ſich ſelbſt erkennenden Seele nur eine relative iſt, ſtößt ſich alle metaphyſiſche Pſychologie. Dann wie ein relatives Daſeyn gegründet ſeyn kann in dem Abſoluten, iſt überhaupt unbegreiflich (§. 32.). Unbegreiflich iſt daher auch eben jene Selbſtſtändigkeit, die mit dem Begriffe der Weſenheit der Seele zuſammenfällt (§. 51.). Wollten wir uns auch mit Leibnitz die Seele denken als eine Monas oder einfache Subſtanz, deren Weſen unzertrennlich iſt von den Kräften, durch die ſie ſich ſelbſt zum Denken und Wollen beſtimmt, ſo ſehen wir dadurch nicht im mindeſten deutlicher ein, wie denn eine ſolche, in gewiſſer Hinſicht ſelbſtſtändige Subſtanz aus

dem Schooße des Urweſens hervorgehen konnte. Das ſubjective Seelenweſen ſich als einen Theil des ewigen Urweſens denken, heißt, ſich ſelbſt widerſprechen, da die Idee des Abſoluten überhaupt alle Theilbarkeit ihres Gegenſtandes ausſchließt (§. 23. 24.). Der Begriff der Emanation oder Ausſtrömung des Endlichen aus dem Unendlichen wird auch hier, wie überall, wo er den metaphyſiſchen Begriff des Werdens verdeutlichen ſoll, zur bloßen Metapher. (Vergl. §. 32.). Und blicken wir vollends von der Höhe der metaphyſiſchen Betrachtung zu der Erfahrung zurück, ſo ſehen wir auch die letzte Hoffnung verſchwinden, den ſubjectiven Anfang unſers Daſeyns zu erklären und das Weſen der Seele zu begreifen. Denn die wahre Metaphyſik ſoll die Erfahrung begründen, nicht aufheben. In der Erfahrung aber ſehen wir den ſubjectiven Anfang unſers Daſeyns auf eine ſolche Art abhängig von der phyſiſchen Fortpflanzung durch die Zeugung, daß das Geiſtige in uns, von dem empiriſchen Standpunkte betrachtet, überhaupt nur als Entwickelung des Materiellen erſcheint.

Kritik des Leibnitziſchen Monadenſyſtems.

53. Die Unmöglichkeit einer Erklärung des Weſens der Seele erhellet ferner aus dem urſprünglichen Verhältniſſe der Sinnlichkeit zur Vernunft.

nunft. Beſtände unſre Weſenheit nur in der Vernunft, durch die wir uns über die Sinnlichkeit erheben können, ſo müßte nicht auch zur Möglichkeit dieſer Selbſterhebung, ſo weit wir ſie im freien Bewußtſeyn erkennen, ein Gefühl gehören, das, wenn gleich erhaben über alle phyſiſchen Gefühle, doch nicht zu trennen iſt von dem urſprünglichen Lebensgefühle, in welchem ſich das Phyſiſche mit dem Geiſtigen durch den Organismus vereinigt. Darum können wir auch nicht faſſen, wie das erkennbare Seelenweſen beſtehen könne ohne Mitwirkung des Organismus. Auf der Vereinigung des Phyſiſchen mit dem Geiſtigen durch den Organismus beruhet, ſo weit wir die menſchliche Natur kennen, das raſtloſe Schwanken des Lebensgefühls zwiſchen den ſtreitenden Zuſtänden des Schmerzes und der Freude. Aus dieſem Schwanken des Lebensgefühls gehen die Triebe hervor. Jede Regung eines Triebes ſetzt ein Bedürfniß oder Gefühl eines innern Mangels voraus. (Vergl. Apodikt. §. 38.). Was könnte uns denn aber mangeln, wenn unſer Daſeyn völlig begründet wäre durch ſeine Individualität? Auch von der Möglichkeit eines Handelns der Seele, eines Uebergangs ihrer Beſtrebungen in die Außenwelt, ohne Mitwirkung des Organismus, haben wir nicht die mindeſte Kenntniß. Endlich beruhet alle Selbſtkenntniß der Seele auf ihrem Zurücktreten in ſich ſelbſt, das aber wieder jene *Virtualität* vorausſetzt, in welcher die Subjectivität urſprünglich gebunden iſt an die Objectivität, von der ſie ſich erſt losreiſſen muß, ehe ſie ſich ſelbſt finden kann, und von welcher ſie doch durch die Sinnlichkeit immer abhängig bleibt. (Vergl. noch ein Mal Apodikt. §. 21. und 29.).

Scheingründe der Erklärung des Seelenweſens nach Principien des *Materialismus*. — Heiligkeit des *Zeugungstriebes* nach den materialiſtiſch ausgebildeten Religionsſyſtemen. — Mythiſche Symbole des *Phallus* und *Lingam*, und was ſonſt zu dieſer, die menſchliche Natur erniedrigenden Vorſtellungsart gehört.

54. Aus allen Thatſachen, die der Materialismus (§. 48.) aufhäufen mag, um die *Materialität* der Seele zu demonſtriren, folgt indeſſen nichts weiter, als, daß wir an der Grenze der menſchlichen Faſſungskraft ſtehen, wenn wir uns das Weſen der Seele begreiflich machen wollen. Denn die *höchſte* aller Thatſachen, die hier in Betracht kommen, bleibt doch die *innere Selbſtſtändigkeit* (§. 51.), die der denkenden Seele ſo gewiß iſt, als irgend ein Factum der Außenwelt. Das Bewußtſeyn dieſer Selbſtſtändigkeit iſt verbunden mit dem Bewußtſeyn der *Einfachheit*,

die das Gegentheil der Ausdehnung und folglich aller körperlichen Form iſt. Die Materie kennen wir nur in körperlicher Form (§. 42.). Und alles Uebrige, was wir von phyſiſchen Kräften in der Materie erkennen, iſt durchaus verſchieden von der Denkkraft und ſelbſt von der Sinnlichkeit, die den Uebergang des Geiſtigen in das Materielle durch den Organismus möglich macht. Die ganze Unterſcheidung des Geiſtigen von dem Materiellen, ſelbſt im gemeinſten pſychologiſch-empiriſchen Sinne, ſetzt das Geiſtige ſelbſt, den Inbegriff des Empfindens und Denkens, als etwas der Materie Entgegengeſetztes voraus. Dieſen Gegenſatz kann der Materialismus nicht anders aufheben, als, durch metaphyſiſche Hypotheſen, die empiriſch begründet ſeyn ſollen. Aber durch keine Erfahrung läßt ſich eine haltbare metaphyſiſche Hypotheſe begründen; denn die metaphyſiſche Betrachtung fängt gerade da an, wo ſich die Vernunft über die ſinnlichen Verhältniſſe erhebt. Der Spiritualismus, der die Seele für eine einfache, über die Bedingungen des phyſiſchen Daſeyns erhabene Subſtanz erklärt, verwechſelt gewöhnlich die pſychologiſche Einfachheit des Ich mit metaphyſiſcher Weſenheit. Das Weſen der Seele bleibt auch nach der Hypotheſe des Spiritualismus unbegreiflich, weil das Urverhältniß unſers endlichen Daſeyns zu dem unendlichen Urweſen, aus dem es entſprungen iſt, weder durch ſich ſelbſt im Bewußtſeyn ſich hinlänglich offenbart (Vergl. §. 32.), noch ohne eine ſolche Offenbarung durch Schlüſſe erkannt werden kann. (Vergl. die logiſche Apodiktik.) Aber die Hypotheſe des Spiritualismus hat doch wenigſtens eine wiſſenſchaftliche Haltung; denn ſie bleibt dem unvertilgbaren Gegenſatze des Geiſtigen und Materiellen getreu, und erlaubt ſich nur, dieſen Gegenſatz über die Grenzen des menſchlichen Wiſſens hinaus zu erweitern.

Hypotheſen von einem Leben der Seele vor ihrem Eintritte in das irdiſche Daſeyn. Verhältniß dieſer Hypotheſen zu den phyſiologiſchen von präformirten organiſchen Keimen, und zu der neuern Theorie von dem organiſchen Bildungstriebe. — Ob eine urſprüngliche Verſchiedenheit der Seelen denkbar iſt? Unbezweifelbarer Einfluß der organiſchen Beſchaffenheit des Individuums auf die Entwickelung der Seelenkräfte, und auf die ganze natürliche Richtung des menſchlichen Geiſtes vom erſten Augenblicke unſers irdiſchen Daſeyns an. — Genaue Unterſcheidung der Entwickelung der Seelenkräfte von der Möglichkeit ihrer Entſtehung.

55. Die Hypotheſe des Spiritualismus ſtimmt aber nicht nur mit dem pſychologiſch-nothwendigen Gegenſatze des Geiſtigen und des Materiellen überein; ſie wird von der Vernunft überhaupt in

Schutz genommen, weil die Vernunft ſich ſelbſt nicht denken kann, ohne ſich über die materiellen Bedingungen des Lebens in die Regionen eines höheren Daſeyns zu erheben. Denn die ſich ſelbſt denkende Vernunft iſt ſich nicht nur keiner Abſtammung von phyſiſchen Kräften bewußt; ſie trennt ſich auch von der Sinnlichkeit, durch die ſie an den menſchlichen Organismus gefeſſelt iſt, um ſo ſchärfer ab, je beſtimmter ſie in ihren unmittelbaren Functionen ſich ſelbſt erkennt. Durch eben dieſe unmittelbaren Functionen erkennt ſie das Urweſen, von dem ſie ſtammt (§. 11. 12.), und ihre Beziehung auf dieſes Urweſen, ob ſie gleich nicht begreift, wie ihr ſubjectives Daſeyn in dem Urweſen gegründet iſt. Und wenn ſie in der reinſten Selbſterhebung, deren ſie fähig iſt, nicht ſich ſelbſt täuſcht, ſo erkennt ſie auf dieſem Gipfel der Selbſtbetrachtung die innere Freiheit, die ſich ihr, als der ſicherſte Bürge ihrer überſinnlichen Weſenheit (vergl. §. 51.), mit dieſer Weſenheit zugleich offenbart. In der Spontaneität überhaupt, ohne welche keine Receptivität Statt findet (Apodikt. §. 37.), offenbart ſich der deutlichſte Anfangspunkt des individuellen Lebens, für welches eben deßwegen auch der Phyſiolog kein ſicheres Kriterium hat, außer dem Phänomen der willkürlichen Bewegung. Wo nun aber die Spontaneität, die denkt (Apodikt. §. 38.), als Vermögen der Selbſtbeſtimmung oder als eigentlicher Wille hervortritt (Apodikt. §. 38.), da fängt der Seelenzuſtand an, den wir innere Freiheit nennen. Und im Bewußtſeyn dieſer Freiheit ſollte die denkende Seele ſich ſelbſt täuſchen, oder, wie man es nennt, nur pſychologiſch, nicht metaphyſiſch, frei ſeyn?

Erinnerung an die Grundlehren der praktiſchen Apodiktik. — Erſte Anſicht der Freiheit ohne alle metaphyſiſche Vorausſetzungen.

56. Ueber die metaphyſiſche Möglichkeit der Freiheit läßt ſich nur da verſtandesmäßig diſputiren, wo man einverſtanden iſt über die pſychologiſche Wirklichkeit desjenigen Seelenzuſtandes, welcher Freiheit genannt werden ſoll. Wer behauptet, er ſei ſich keines Seelenzuſtandes bewußt, in welchem der Wille (Apodikt. §. 38.), in gewiſſer Hinſicht unabhängig von den Trieben und den beſtimmenden Vorſtellungen, unmittelbar durch ſich ſelbſt wirkt, als eine Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, der läugnet das Factum der Freiheit. Er iſt pſychologiſcher Determiniſt, und durch keine Demonſtration zu widerlegen. Wer das pſychologiſche Factum der Freiheit zugeſtehe, aber dieſes Factum

für eine Selbſttäuſchung erklären zu müſſen glaubt, weil er es anders mit dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und deſſen Verhältniſſe zum Abſoluten nicht in Uebereinſtimmung bringen kann, der bekennt ſich zum metaphyſiſchen Determinismus. Gilt das Geſetz der Cauſalität (§. 13. 14. 17. 18.) ohne Einſchränkung im ganzen Umfange des endlichen Daſeyns, ſo ſcheint der Indeterminismus ſich ſelbſt zu widerſprechen. Wollen wir aber jenes Geſetz nur unter Einſchränkungen gelten laſſen, ſo ſcheinen wir gegen den wahren Begriff des Cauſalnexus zu fehlen, weil die Vernunft (§. 17. 18.) durch dieſen Begriff alles relative Daſeyn auf eine ſolche Art erkennt, daß es, mit allen ſeinen Veränderungen, gedacht werden muß als ein werdendes, oder gewordenes, im Abſoluten wie die Wirkung in der Urſache gegründetes, folglich in keiner Hinſicht mit ſich ſelbſt anfangendes, oder unmittelbar durch ſich ſelbſt wirkendes Daſeyn. Aber ſchon die allgemeine Analyſe der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen führete uns an die Grenze der Wiſſenſchaft, wo die Vernunft entweder vor dem Wunder des Daſeyns verſtummen, oder alle Kriterien eines ſicheren Unterſchiedes zwiſchen Wahrheit und Irrthum aufgeben, und folglich den Glauben an ſich ſelbſt verlieren muß (§. 32.).

32.). Durch die Argumentation des metaphyſiſchen Determinismus, wenn ſie conſequent durchgeführt wird, zerſtört der Verſtand mit dem Anerkennen an Freiheit auch das Anerkennen einer metaphyſiſchen **Weſenheit** außer dem Abſoluten (§. 31. 32. 33.). Wollen wir aber, den erſten Bedingungen unſerer Wiſſenſchaft gemäß, eine relative Weſenheit (vergl. §. 51.) gelten laſſen, ob wir gleich nicht begreifen können, **wie** ein endliches Daſeyn im Unendlichen gegründet ſeyn kann (§. 31. 32.), ſo dürfen wir auch die metaphyſiſche Möglichkeit der Freiheit eines endlichen Willens nicht bezweifeln, ob wir gleich von dieſer Möglichkeit nichts weiter begreifen, als, daß das Gegentheil von ihr durch keine zureichende Argumentation innerhalb der Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft bewieſen werden kann.

Kritik der gewöhnlichen **pſychologiſchen**, auf die nothwendige Aſſociation der Vorſtellungen und ihr Verhältniß zu den unwillkürlichen Trieben gegründeten Einwendungen gegen den Indeterminismus. — Muſterhafte Conſequenz des **Spinoza** in der Behauptung ſeines Fatalismus. — **Kant's** Verſuch, den Glauben an Freiheit zu retten durch **Verdoppelung** des **Bewußtſeyns**.

57. Uebereinſtimmend mit unſerer Kenntniß des Cauſalnexus der **Natur** (§. 35.) kann Freiheit des

des Willens gar wohl beſtehen. Denn obgleich in der Natur keine Freiheit Statt findet, ſo kann doch der Cauſalnexus der Natur modificirt werden durch die Einwirkungen des Willens, der ſich die Natur, die er nicht aufheben kann, unterwirft, indem er ihre Verhältniſſe verändert. Iſt Freiheit kein Zuſtand der Selbſttäuſchung, ſo iſt er ein übernatürlicher, über den Cauſalnexus der Natur erhabener Zuſtand und, als ſolcher, verbunden mit der Vernunft, die ſich doch unbezweifelbar über die Natur erheben kann. Schaffende Freiheit iſt ein erdichteter Begriff. Erdichtet iſt alſo auch diejenige Vorſtellung, die man ſich von der Freiheit macht, wenn man ſie ſich pantheiſtiſch als eine in der Form einer endlichen Individualität hervortretende Aeußerung des ſchöpferiſchen Urweſens denken will, außer welchem, nach der pantheiſtiſchen Anſicht, keine wahre Weſenheit Statt findet. Durch den Willen im menſchlichen Bewußtſeyn kann nicht nur kein Ding, ſondern nicht einmal ein Seelenzuſtand, ohne Mitwirkung natürlicher Kräfte hervorgebracht werden. Daher kann auch in der Form des menſchlichen Daſeyns keine andere Freiheit Statt finden, als, eine beſchränkte, deren Sphäre ſich in der Mitwirkung natürlicher Kräfte bald erweitert, bald verengt. Eben ſo bleibt der freieſte menſchliche Wille beſchränkt durch die Folge der Vorſtellungen, nach denen ſich die Willensäußerung richtet. Nur als Vermögen der freien Wahl (als höhere Willkühr) wirkt der freie Wille, indem er die Stärke ſtreitender Vorſtellungen erhöht, oder vermindert, und dadurch einer Vorſtellung den Ausſchlag d. h. den determinirenden Einfluß auf das Thun giebt. Das Verhältniß dieſer Freiheit zur Sittlichkeit zu erläutern, überläßt die Metaphyſik der praktiſchen Philoſophie. Ob und in wiefern Freiheit eines endlichen Willens der Idee einer Weltordnung nach dem unendlichen Willen eines allweiſen Welturhebers nicht widerſtreitet, läßt ſich nur durch ſpeculative Theologie entſcheiden. Iſt aber Freiheit nicht zu leugnen, ſo wird ihre Wirklichkeit genau auf dieſelbe Art unmittelbar erkannt, wie wir die relative Weſenheit unſers individuellen Daſeyns erkennen.

Unterſcheidung des ſpeculativen Indeterminismus von dem moraliſchen. Jener gründet ſich auf die Behauptung, daß wir die Wirklichkeit der Freiheit erkennen, weil ſie mit unſerem relativen Daſeyn ſich ſelbſt offenbart. Der moraliſche Indeterminismus nimmt nur einen Glauben an Freiheit an, der aus moraliſchen Gründen da anfangen ſoll, wo das Erkennen aufhört.

58. Da wir überhaupt nicht begreifen, wie ein relatives Daſeyn neben dem Abſoluten, gegründet in dieſem, und doch verſchieden von ihm, entſtehe und beharret (§. 32.), ſo vermag auch kein menſchlicher Verſtand die Dauer des Seelenweſens zu ergründen. Was alſo dieſes Weſen werden wird, wenn der Organismus, an den es in der menſchlichen Natur gebunden iſt, ſich auflöſet, läßt ſich durch keine metaphyſiſche Speculation erforſchen. Bleiben muß das relative Weſen der Seele, wenn es nicht zurücktritt in das Abſolute, aus dem es entſtanden. Von der Möglichkeit eines ſolchen Zurücktretens der relativen Weſenheit in das Abſolute können wir uns aber auch kaum einen unbeſtimmten Begriff machen. Unſre empiriſche Naturkenntniß, auch wenn ſie ſich noch ſo ſehr erweitert, wird nie ein haltbares Argument gegen den Glauben an metaphyſiſche Unſterblichkeit begründen; denn bis zu der ſubjectiven Weſenheit und ihrer Dauer kann keine Naturkenntniß durchdringen. Nur dem, der, in empiriſcher Selbſttäuſchung befangen, durch Erfahrung das Weſen der Dinge erforſchen zu können wähnt, iſt es wahrſcheinlich, oder ſo gut wie gewiß, daß mit dem irdiſchen Körper, an deſſen organiſche Functionen das ſubjective Daſeyn in der Form einer menſchlichen Natur gebunden iſt,

dieſes Daſeyn ſelbſt durch den phyſiſchen Tod zerſtört werde. Aber von einem Tode in metaphyſiſchem Sinne haben wir auch nicht die entfernteſte Kunde. Die Möglichkeit des Untergangs eines Weſens, das einmal wahrhaft war, iſt gerade ſo unbegreiflich, wie die Entſtehung eines Weſens. Die Gründe eines religiöſen Glaubens an Unſterblichkeit zu prüfen, muß die Metaphyſik der Religionsphiloſophie überlaſſen. Wollen wir uns aber ein individuelles Leben, das auf das irdiſche folgen ſoll, begreiflich machen nach der Analogie dieſes irdiſchen, ſo können wir nicht wohl umhin, als Bedingung der Möglichkeit unſrer Fortdauer eine Fortſetzung der organiſchen Functionen zu denken, ohne deren Mitwirkung in dieſem irdiſchen Leben die Seele das Bewußtſeyn verliert, ohne welches keine Ichheit Statt findet. Nun findet aber ohne Mitwirkung des innern Sinnes auch, wie die Apodiktik gelehrt hat (Apodikt. S. 30.), die Vernunft in ſich ſelbſt keine Begriffe; und wie ein innerer Sinn beſtehen könne ohne Mitwirkung äußerer Sinne, die der organiſchen Functionen bedürfen, können wir eben ſo wenig faſſen, als, wie ein vernünftiges Erkennen möglich ſeyn ſoll ohne Begriffe. Ueberhaupt beziehen ſich alle Verhältniſſe des Unendlichen zum

Endlichen unſrer menſchlichen Individualität auf die Form des Gemüths (Apodikt. §. 26.), die wieder unter den Geſetzen des Organismus ſteht. Alſo läßt ſich auch der Begriff eines Ueberganges von einem individuellen Daſeyn in ein anderes nicht wohl trennen von dem Begriffe eines durch die Ordnung der Natur bewirkten Ueberganges eines Organismus, der die Individualität aufbewahrt, in einen andern. Und in dieſem Sinne erhielte die uralte Hypotheſe von der Seelenwanderung, wenn ſie ſich nur nicht auf den irdiſchen Organismus einſchränken will, allerdings eine philoſophiſche Bedeutung, deren der Glaube an perſönliche Unſterblichkeit nicht wohl entbehren kann, wenn er ſich der Wiſſenſchaft nähern will.

Kritik der Argumentationen, die man metaphyſiſche Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele genannt hat. — Erhabene, das ganze Weltall umfaſſende Ausführung der Idee der Seelenwanderung in dem Indiſchen Religionsſyſteme. — Sonderbare Erſcheinung dieſer Idee nach Principien des Naturmyſticismus in den griechiſchen Myſterien.

59. Nach Analogien, gegen welche keine haltbare Metaphyſik ſtreitet, übertragen wir den Begriff der Seele, der urſprünglich auf dem Bewußtſeyn unſrer eigenen Weſenheit ruht, auf jeden ani-

maliſchen und ſelbſt auf den vegetabiliſchen Organismus. Aber ein metaphyſiſches Gutachten über die Thierſeelen und Pflanzenſeelen hebt ſich ſelbſt auf, man müßte denn wieder Hypotheſen auftreten laſſen, wo die Wiſſenſchaft endigt. Am weiteſten entfernen ſich dieſe Hypotheſen von der Grenze der Wiſſenſchaft, wenn man den Begriff der Seele auf die ganze Natur überträgt, und die individuellen Seelen als Ausſtrahlungen einer allgemeinen Weltſeele deutet, die entweder ohne Individualität eine ewige Lebenskraft der Natur ſeyn, oder dem materiellen Weltgebäude auf eine ähnliche Art individuell einwohnen ſoll, wie die menſchliche Seele dem menſchlichen Körper. Denn das einzige Leben, das wir kennen, iſt die Virtualität (Apodikt. §. 21.). In dieſer Virtualität iſt zwar die Subjectivität und folglich die Individualität immer nur inſofern vorhanden, als ſie an eine zu ihr gehörende Objectivität geknüpft iſt. Darum bedarf auch die Seele, als Princip der Subjectivität, beſtändiger Anregungen von außen, um ſich ſelbſt als Seele zu finden. Und eben deßwegen iſt um ſo weniger einzuſehen, wie das Seelenweſen unabhängig von einem Organismus beharren könne (§. 58.). Der Begriff des Lebens überhaupt darf alſo nicht auf den Begriff der Seele in einem ſolchen Sinne zurückgeführet werden, als ob das Leben überhaupt nur eine Aeußerung des ſubjectiven Seelenweſens wäre. Der wahre Begriff der Lebenskraft umfaßt alle die Kräfte, durch deren Zuſammenwirkung die Virtualität des Daſeyns möglich wird; und dieſe Zuſammenwirkung iſt, wie die Virtualität oder das Leben ſelbſt, unergründlich. (Apodiktik §. 24.) Aber ein Leben ohne Subjectivität und Individualität iſt ein erdichteter Zuſtand, von dem wir uns kaum einmal eine verworrene Vorſtellung machen können. Eine Lebenskraft, die ohne Individualität in der Natur verbreitet ſeyn und die Individualität unter gewiſſen Bedingungen erſt hervorbringen ſoll, kann nur unter den grundloſen Vorausſetzungen gedacht werden, daß entweder das individuelle Leben aus dem Abſoluten als einer Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 27.) hervorquille, oder, daß die Subjectivität ſelbſt aus der Objectivität entſpringen und in ihr gegründet ſeyn könne (Apodikt. §. 28.). Gleichwohl iſt aus dieſen grundloſen Vorausſetzungen der uralte Glaube an eine Weltſeele entſtanden.

Kritik des phyſiologiſchen Begriffes der Lebenskraft in metaphyſiſcher Hinſicht. — Wie der Glaube an eine nicht individuelle Weltſeele, ſeiner metaphyſiſchen Grundloſigkeit ungeachtet, durch eine der natürlichſten Selbſttäuſchungen entſtanden.

60. Der erdichtete Begriff einer Weltſeele iſt beſonders deßwegen wichtig, weil auf ihm die älteſten Vorſtellungen ruhen, die ſich der Menſch von einer Alles umfaſſenden, der Natur einwohnenden und von ihr unzertrennlichen Gottheit machen. Wollen wir die Weltſeele in unſrer Vorſtellung individualiſiren, ſo verhält ſie ſich zu der Körperwelt auf eine ähnliche Art, wie ſich eine menſchliche, oder thieriſche Seele verhält zu einem menſchlichen, oder thieriſchen Körper. Der Analogie mit der menſchlichen Natur gemäß, können wir dann der individualiſirten Weltſeele auch Vernunft beilegen, aber nur eine relative Vernunft, die durch die Natur beſchränkt und bedingt iſt. In keiner Hinſicht aber treffen wir mit dieſer Vorſtellungsart das Abſolute, und folglich auch nicht denjenigen Gott, der als das unbedingte Weſen der Weſen gedacht wird (S. die Apodiktik und die erſten Capitel der Metaphyſik). Entziehen wir aber der Weltſeele in unſerer Vorſtellung die Individualität, ſo verwandelt ſie ſich wieder in jene unbeſtimmte Lebenskraft (§. 59.), die wir auf eine ſolche Art der Natur andichten, als ob entweder das Subjective im Objectiven gegründet, oder das Abſolute eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 27.) wäre; und auch unter der letztern Vorausſetzung wäre dann die Weltſeele nur die

erſte Emanation des Abſoluten, aber nicht derjenige Gott, der als das Weſen der Weſen gedacht wird. In einem ganz anderen Sinne dürften wir oben (§. 39.) die Hypotheſe begünſtigen, nach welcher die Materie nicht für eine todte Maſſe, ſondern für eine problematiſche Realität erklärt wird, hinter welcher gar wohl überall ein Leben verborgen ſeyn kann, wo es in ihr nicht erſcheint. Ueberdieß iſt eine lange Reihe von Abſtufungen des Lebens denkbar, von dem höchſten Leben der ſich ſelbſt erkennenden Intelligenz bis zur unterſten, wer weiß wo? hinter den Naturerſcheinungen verborgenen Animalität hinab. Immer aber kommen wir, ſobald der Begriff des Lebens überhaupt verdeutlicht werden ſoll, auf den Begriff der Individualität zurück. Wie ſich weiter die dunkle Vorſtellung, die wir uns von einer Weltſeele machen können, zu der Idee des wahren Gottes verhält, muß die Religionsphiloſophie lehren.

Fünftes Capitel.

Von der Gottheit.

61. Wenn die unbefangene Vernunft in ihren metaphyſiſchen Forſchungen von der Betrachtung der Natur und der Seele zur Idee des Abſoluten zurückkehrt, ſo legt ſie ſich, dem Verhältniſſe der Natur zur Seele gemäß, die Frage vor, ob nicht aus dieſem Verhältniſſe Prädicate hervorgehen, die der Verſtand dem Abſoluten (§. 12. 13.) inſofern zuſprechen darf, als das relative Weſen der Natur und der Seele (S. die beiden vorigen Capitel) in dem ewigen Urweſen gegründet iſt. Denn, wie ſich die Wirkung überhaupt verhält zu der Urſache (§. 15. bis 18.), ſo verhält ſich ohne Zweifel das relative Weſen der Natur und der Seele zum ewigen Urweſen; und wie wir überhaupt die Urſache aus der Wirkung erkennen, ſo ſcheint auch das ewige Urweſen erkannt werden zu können aus ſeinen Wirkungen in der Natur und der Seele. Vorausgeſetzt werden bei dieſer Vorſtellungsart diejenigen Prädicate, die als Urbegriffe dem Abſoluten beigelegt werden müſſen, damit das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen überhaupt denkbar werde (§. 22 bis 33.).

33.). Auf dieſe Prädicate, nahmentlich die Ur-Weſenheit, Ur-Cauſalität, Ur-Möglichkeit, Ur-Nothwendigkeit, und Ewigkeit, kommt die Reflexion immer zurück, wenn wir aus unſrer Kenntniß der Natur und der Seele Begriffe ſchöpfen wollen, um auf die Frage: was denn das Urweſen eigentlich ſey? beſtimmter zu antworten. Da nun nichts natürlicher ſcheint, als, auf der einen Seite, dem Weſen, aus dem die Natur entſprungen, eine höhere Natur beizulegen, und, auf der andern Seite, das Weſen, in welchem das Daſeyn der menſchlichen Seele gegründet iſt, für eine höhere Seele zu halten, ſo erklärt ſich leicht, wie die Hypotheſe von einer Weltſeele, in welcher die Begriffe von Natur und Seele zuſammenfallen (vergl. §. 59.), die erſte wurde, an welche der philoſophirende Verſtand die dunklen Vorſtellungen zu knüpfen ſuchte, die ſich der Menſch, im Gefühle ſeiner Abhängigkeit von einer übermenſchlichen Macht, von mancherlei Weſen machte, denen er jene übermenſchliche Macht zutrauete, und die man Götter nannte. Ohne ſich das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen in irgend einer Hinſicht klar entwickelt zu haben, und doch von der Nothwendigkeit, ein ewiges Urweſen anzuerkennen, überzeugt, dachte man ſich, ſehr natürlich, das Urweſen als eine von Ewigkeit her be-

beſeelte *Natur*, und dieſe beſeelte Natur als den *Ur-Gott*, aus deſſen Schooße die *Götter und Menſchen* hervorgegangen.

Natürlichkeit eines unentwickelten Glaubens an *übermenſchliche Mächte*. — Tiefſte Stufe dieſer Vorſtellung in dem eigentlichen *Fetiſch-Glauben*. Uebergang eben dieſer Vorſtellung in den religiöſen *Anthropomorphismus*. — *Griechiſche Theogonie*. Das *Chaos* und *die Nacht* als Metaphern für das Abſolute. — Natürliche *Vieldeutigkeit* des Wortes *Gott* von den älteſten Zeiten an, und noch in unſern Tagen.

62. So natürlich ſich die Idee einer Weltſeele in der eben erklärten Bedeutung des Worts dem menſchlichen Verſtande anſchmeichelt, ſo *unhaltbar* zeigt ſich wieder (vgl. §. 59.) dieſe Idee bei näherer metaphyſiſcher Prüfung, auch ehe wir ſie noch mit dem geiſtigen *Bedürfniſſe* vergleichen, das vorzugsweiſe das *religiöſe* genannt werden darf. Denn das Abſolute offenbart ſich ſelbſt als *erhaben* über die Natur (§. 11. 12.), nehmlich über die durchaus *relative* Natur, die wir kennen. Wollen wir uns alſo das Abſolute als eine von Ewigkeit her beſeelte Natur denken, ſo müſſen wir dem Abſoluten eine *höhere* Natur *andichten*; oder wir verwechſeln ſchon in der problematiſchen Idee einer Weltſeele das Relative mit dem Abſoluten. Auch

die Idee einer Welt widerſpricht in dieſer Anwendung der Idee des Abſoluten, weil das Abſolute der Urgrund alles Relativen, alſo durchaus nicht einerlei iſt mit der Totalität des Relativen, das wir in der Idee einer Welt zuſammenfaſſen. (Vergl. §. 30.) Darum gehören die Ideen von Welt und Natur im metaphyſiſchen, aber immer nur relativen Sinne zuſammen, wie die Begriffe von Daſeyn und Kraft; und wenn wir von einer Weltſeele reden, können wir ſie auch Naturſeele nennen. Denken wir uns nun weiter dieſe Welt- und Naturſeele als ein Weſen, das nicht einerlei mit der Welt ſeyn, ſondern nur eine ewige Materie (§. 38.) von Ewigkeit her beſeelen, dieſer Materie einwohnen, und mit ihr in Ewigkeit dauern ſoll, ſo iſt die auf dieſe Art gedachte Weltſeele offenbar nicht das Abſolute. Eben ſo verhält es ſich mit ihr, wenn wir ſie uns nicht einmal als ein beſonderes Weſen, ſondern nur als eine Kraft denken, die als allgemeine Lebenskraft, ohne Individualität (Vergl. §. 59.), zu den als ewig vorausgeſetzten Naturkräften gehören ſoll. In beiden Fällen wird das Abſolute widerſinnig gedacht werden müſſen, als wäre es zuſammengeſetzt aus der Welt und der ihr einwohnenden Seele. Sehen wir aber, um der unhaltbaren Hypotheſe des Hylozoismus (wie man dieſe

Vorſtellungsart nennt) nachzuhelfen, das Abſolute als ein untheilbares und alleiniges Urweſen, das ſich ſelbſt als Geiſt oder Seele auf der einen Seite, und auf der andern als Materie offenbaren ſoll, ſo verwandelt ſich der Hylozoismus in Pantheismus. Dann iſt weder die Natur, als ſolche, noch die Seele, die der Natur und Welt einwohnen ſoll, als ſolche, Gott zu nennen. Dieſer Nahme wird dann zurückgelegt für das angenommene Zuſammenfallen und die vorausgeſetzte ewige Einheit der Natur und des Geiſtes im Abſoluten.

Dualiſtiſcher Hylozoismus der alten griechiſchen Naturphiloſophen. Pantheiſtiſcher Hylozoismus der Schellingiſchen Schule.

63. Die Vorausſetzungen, von denen die Hypotheſe des Pantheismus ausgeht, mußten zum Theil ſchon oben in der allgemeinen Analyſe unſrer Begriffe vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen (§. 23 – 28.) angezeigt werden. Die erſte dieſer Vorausſetzungen iſt die, zu Gunſten der geforderten Wiſſenſchaft willkürlich hingeſtellte Behauptung, daß, weil die Vernunft das Vermögen der Gründe iſt (§. 17.), ſich auch aus der Idee eines letzten Grundes, folglich aus der Idee des Abſoluten, Alles, was iſt und wirkt,

von Grund aus müſſe erklären laſſen. Wenn dieſe Behauptung von der *ſich ſelbſt kennenden* Vernunft anerkannt würde, ſo wäre der Pantheismus unwiderlegbar. Denn nur dadurch läßt ſich überhaupt etwas von Grund aus erklären, daß gezeigt wird, wie es gegründet iſt im Abſoluten. Nun darf aber allem Relativen nur inſofern ein Daſeyn zugeſprochen werden, als es im Abſoluten gegründet iſt (§. 22.), das ſchlechthin *einfach* und *Eins* iſt. (§. 23–26.) Wollen wir alſo erklären, *wie* das relative Daſeyn mit ſeiner Mannigfaltigkeit im Abſoluten gegründet ſeyn könne, ſo bleibt uns nichts übrig, als, anzunehmen, daß nur das unendliche *Urweſen* (das Abſolute) im Grunde ſey, alles *endliche* Daſeyn aber nur als *Modification* (modus ſagt Spinoza) des unendlichen Urweſens gedacht werden müſſe, *außer* welchem, nach dieſer Vorausſetzung, keine *wahre* Weſenheit Statt findet. Aber die ſich ſelbſt kennende Vernunft kennt auch ihre *Schranken*. Wir haben geſehen (§. 32.), daß wir verſtummen müſſen vor dem *Wunder* des Daſeyns, weil wir zwar, auf der Einen Seite, durchaus nicht begreifen können, wie ein relatives Daſeyn im Abſoluten gegründet ſeyn könne, ohne im Grunde mit dem Abſoluten Eins und Daſſelbe zu ſeyn, auf der andern Seite aber doch erkennen, daß alles menſchliche Wiſſen ſich in einen Traum auflöſet, ſobald wie dem urſprünglichen Reflexionsacte nicht mehr trauen, in welchem auch das relative Daſeyn ſich als ein wahres, und folglich als ein ſolches offenbart, das nicht ohne eigene Weſenheit ſeyn kann. (Vergl. die beiden vorigen Capitel.)

In wie fern zugeſtanden werden muß, daß der Pantheismus mit dem höchſten Intereſſe der Wiſſenſchaft übereinſtimmt. — Warum er deſſen ungeachtet dem Bewußtſeyn widerſtreitet, in welchem alles menſchliche Wiſſen ſich bildet.

62. Die zweite Vorausſetzung, ohne welche der Pantheismus nicht den Schein der Unwiderlegbarkeit annehmen kann, iſt die gewagte Meinung, daß das menſchliche Bewußtſeyn bei der metaphyſiſchen Unterſcheidung des Scheins von der Wahrheit nur inſofern in Betracht komme, als es zu den werdenden, oder gewordenen Zuſtänden gehört, welche, um philoſophiſch verſtanden zu werden, entweder durch Schlüſſe, oder durch eine geiſtige Anſchauung, die dem Bewußtſeyn ſelbſt zum Grunde liegen ſoll, aus dem Abſoluten deducirt werden müſſen. Denn, ſo lange der Menſch ſeinem Bewußtſeyn trauet, kann er weder ſein eigenes ſubjectives Daſeyn mit irgend einem objectiven, noch das ſubjective und ob-

objective Daſeyn mit dem Abſoluten identificiren. Das ſubjective Daſeyn ſteht im Bewußtſeyn dem objectiven immer gegenüber, und das Abſolute iſt über beide erhaben. (§. 27.). Der Pantheismus aber muß Alles metaphyſiſch identificiren und indifferenziren, um die Meinung durchzuſetzen, daß im Abſoluten Alles nur Eins und Einerlei ſey. Ein Pantheismus, der nicht das Bewußtſeyn überſteigen will, hebt ſich ſelbſt auf. Aber ein Schluß, der das Bewußtſeyn überſteigt, hat höchſtens den Werth einer Hypotheſe, weil in den Schlüſſen überhaupt nur inſofern Wahrheit liegt, als ſie auf Begriffen beruhen, deren Wahrheit unmittelbar in dem Bewußtſeyn erkannt wird, in welchem alle Begriffe entſpringen (S. die logiſche Apodikt.). Eine geiſtige Anſchauung des Abſoluten iſt allerdings nicht zu bezweifeln, wenn wir mit dieſem Worte nichts weiter bezeichnen wollen, als das unmittelbare Erkennen des Abſoluten, das dem Bewußtſeyn ſich ſelbſt offenbart (§. 12.). Aber diejenige Anſchauung des Abſoluten, durch welche unmittelbar erkannt werden ſoll, daß im Abſoluten Alles Eins und Daſſelbe ſey, iſt, wie wir ſchon oben ſahen (§. 27.), eine bloße Selbſttäuſchung, die durch Ueberſpannung der Phantaſie erzeugt wird, indem man ſich, einer Meinung zu Gefallen, ſo lange beliedig vorſtellt, man ſchaue das Abſolute auf die verlangte Art an, bis man es endlich glaubt. Da nun alle Philoſophie, die das Bewußtſeyn überſteigt, um es von einem höheren Standpunkte herab zu erklären, ſich entweder in ein bloßes Hypotheſenſpiel, oder in eine Selbſttäuſchung auflöſet, ſo trifft daſſelbe Schickſal den Pantheismus.

Vergleichung des Pantheismus nach der ſtrengen Argumentation des Spinoza mit dem neueſten Pantheismus nach den Schellingiſchen Lehren.

65. Eine dritte Vorausſetzung, deren der Pantheismus zur Behauptung ſeiner Scheingründlichkeit nicht entbehren kann, iſt die Aufhebung jenes urſprünglichen Unterſchieds zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, ohne welchen die Vernunft im Bewußtſeyn ſich ſelbſt nicht findet. Denn etwas Höheres, als ein Vernunftweſen im höchſten Sinne des Worts, iſt überhaupt nicht denkbar. Auch nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsart muß alſo das Urweſen als ein abſolutes Vernunftweſen gedacht werden. Da aber nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsart Alles, folglich auch das Sinnliche und das Ueberſinnliche, das Materielle und das Geiſtige, im Abſoluten Eins und Einerlei iſt, ſo darf jene Vernunft, die der Pantheismus dem Abſoluten zugeſteht, nicht, nach der Analogie

der menſchlichen Vernunft, als eine ſolche gedacht werden, die ſich ſelbſt in einem Bewußtſeyn von der Sinnlichkeit unterſchiede. Die abſolute Vernunft kann nach der Hypotheſe des Pantheismus nichts Anderes ſeyn als eine ewige Urkraft, die, ihrer ſelbſt ſich nicht bewußt, mit der ewigen Weſenheit identiſch, im Univerſum waltet. Von einer ſolchen, ſich ihrer ſelbſt nicht bewußten Vernunft haben wir nun allerdings einen Begriff, der um ſo weniger widerſinnig genannt werden darf, weil wir ſeiner ſogar pſychologiſch bedürfen, wenn wir nicht bezweifeln wollen, daß die Denkkraft, als Kraft (κατα δυναμιν), auch im Daſeyn des ungebornen Kindes vorhanden iſt, in deſſen Seele ſie doch erſt gewiſſe Zeit nach der Geburt mit Bewußtſeyn wirkend (κατ' ἐνεργειαν) hervortritt. Aber in einer ſolchen, ſich ihrer ſelbſt nicht bewußten Vernunft iſt weder Wahrheit, noch Wiſſenſchaft, noch Freiheit denkbar. Ein conſequenter Pantheismus muß alſo die Vorſehung leugnen, an welche derjenige glaubt, wer einen Gott als moraliſchen Weltregierer anbetet. Wenn alſo der Pantheiſt die abſolute Vernunft nach ſeinem Syſteme Gott nennt, um nicht das poſtulirte ewige Alles in Einem ſchlechthin ſo zu nennen, ſo tritt doch nach der pantheiſtiſchen Vorſtellungsart an die

Stelle eines mit Bewußtſeyn vernünftigen Weltregierers ein **blindes Schickſal**, das durch eine Vernunft bewirkt wird, die von ſich ſelbſt und der Welt nichts weiß. Die ewige Urkraft, Vernunft genannt, fällt dann nach dieſem Syſteme zuſammen mit der allgemeinen **Lebenskraft**, die ſich, nach dieſer Vorſtellungsart, freilich anders in der **Pflanze**, anders im **Thiere**, und anders im **Menſchen** offenbart, aber doch immer im Grunde eine und dieſelbe Kraft iſt, ſie nenne ſich **organiſche Entwickelungskraft**, oder **Sinnlichkeit**, oder **Denkkraft**.

Vergl. §. 62. die Analyſe des Zuſammentreffens des Pantheismus mit dem **Hylozoismus**.

66. Indem der Pantheismus die **Freiheit**, die ein Bewußtſeyn vorausſetzt (§. 57.), dem Urweſen abſpricht, muß er auch die **Freiheit endlicher Vernunftweſen** leugnen. Allerdings kann man ſich pantheiſtiſch die Freiheit endlicher Vernunftweſen denken als eine **unmittelbare Function der ewigen Urkraft in der Form** der Individualität, und inſofern als ein Vermögen des Individuums, einen Zuſtand von vorn anzufangen. Aber eine auf dieſe Art gedachte Freiheit iſt keine **individuelle**, keine in einer **individuellen Weſenheit** gegründete, weil indi-

viduelle Weſenheit nach dem Syſteme des Pantheismus ein leerer Begriff iſt. Diejenige Freiheit, die der Pantheiſt dem denkenden Individuum zugeſtehen kann, iſt die Urkraft des Abſoluten, ſofern ſie unmittelbar in der Individualität wirkt, aber nicht in ihr gegründet iſt. Da nun nach dem Syſtem des Pantheismus die Urkraft des Abſoluten ohne Bewußtſeyn wirkt (§. 65.), ſo verliert ſich auch der Begriff der menſchlichen Freiheit, ſelbſt wenn wir ſie uns pantheiſtiſch als eine Function jener Urkraft denken wollen, in der höher liegenden Idee eines blinden Schickſals (§. 65.). Pantheismus und Anerkennung einer wahren, nicht bloß ſo genannten Freiheit im menſchlichen Daſeyn (§. 57.) ſind alſo unvereinbar. Iſt nun das ſittliche Bewußtſeyn der wahren Freiheit im Menſchen durch keine Demonſtration zu widerlegen, ſo iſt eben dieſes Bewußtſeyn ein factiſches Argument gegen die Syllogismen des Pantheismus. Richtig aber folgert der Pantheiſt aus ſeinen Vorausſetzungen eine ewige, mit dem Schickſale identiſche Nothwendigkeit, die alles Daſeyn umfaßt. Denn alle Nothwendigkeit beruhet auf dem Cauſalnexus, in welchem ein relatives Daſeyn von dem andern, und alles relative Daſeyn abhängig iſt vom Abſoluten. (Vergl. §. 20. 21.). Da nun nach der Hypotheſe des Pantheismus alles Daſeyn im Grunde nur ein einziges iſt, nehmlich das Daſeyn des Abſoluten ſelbſt, ſo muß, dieſer Hypotheſe gemäß, der Cauſalnexus der Dinge gedacht werden als eine in Cauſalverhältniſſen ewig ſich aus ſich ſelbſt entwickelnde Mannigfaltigkeit von Modificationen des Abſoluten. Da nun dieſes Abſolute, als ewiges Urweſen und alleiniges Weſen, nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsart von ſich ſelbſt nichts weiß, ſo iſt, nach dem Syſtem des Pantheismus, das ewige Geſetz einer blinden Nothwendigkeit das höchſte Geſetz der Natur und der denkenden Geiſter.

Verhältniß des Fatalismus, der das ganze Weltall umfaßt, zu dem Determinismus, der die Freiheit des menſchlichen Willens aufhebe.

67. Ob und in welchem Sinne der Pantheismus zu den atheiſtiſchen Syſtemen gezählt werden ſoll, hängt von den Bedeutungen ab, die man dem Worte Gott beilegt. Dieſe Bedeutungen richteten ſich aber immer nach den verſchiedenen Vorſtellungen, die ſich der Menſch von übermenſchlichen Weſen machte, von denen er ſich abhängig glaubte (§. 61.). Daher wird der Polytheismus gewöhnlich als eine Modification des Theismus beurtheilt, ob er ſich gleich entweder in einem rohen Fetiſchglauben und in verworrenen Vorſtellungen von beſeelten Naturkräften verliert,

liert, oder ſich auf einen Hylozoismus gründet, der wieder, wie wir geſehen haben, in den Pantheismus übergehen kann (§. 62.) Abgeſehen von den Beziehungen aller religiöſen Begriffe auf das Abſolute, iſt der Polytheismus überhaupt kein philoſophiſches Religionsſyſtem. Mit der Idee des Abſoluten entzweit ſich aber auch der religiöſe Dualismus, die entweder einem mit Bewußtſeyn wirkenden höchſten Geiſte eine ewige Materie beigeſellt, oder ein böſes Urweſen einem guten gegenüber ſtellt. Denn der Begriff eines Urweſens läßt ſich nicht pluraliſiren, wenn er der reinen Idee des Abſoluten gemäß gedacht wird (§. 25.). Ein höchſter Geiſt, den eine ewige Materie beſchränkt, iſt nur der höchſte in einer Reihe endlicher Geiſter, deren Weſenheit nun relativ iſt. Ein guter Geiſt, der mit einem böſen kämpfen muß, iſt eben ſo wenig das Urweſen, das der Urgrund alles Daſeyns und Denkens iſt. Jede dualiſtiſche Religion ſtellt alſo entweder noch ein Drittes, als Urweſen, über dasjenige, was ſie Gott und Materie, oder den guten und den böſen Urgeiſt nennt, oder ſie hat, wie der populäre Polytheismus, keine philoſophiſche Haltung.

Indiſcher Polytheismus, gegründet auf die reine Idee eines ewigen Urweſens, das erhaben iſt über alle Götter. — Griechiſcher Polytheismus, gegründet auf ägyptiſchen und phöniziſchen Naturmyſticismus. — Zoroaſtriſcher Dualismus. — Dualismus griechiſcher Philoſophen, nahmentlich des Plato, entſtanden durch intellectuelle Verfeinerung der Idee einer Weltſeele. — Theismus der Stoiker, entſtanden durch eine beinahe pantheiſtiſche Erklärung des populären Polytheismus,

68. Wenn man nur diejenigen Syſteme atheiſtiſch nennen will, in denen von Gott, oder Göttern, in keinem andern Sinne die Rede iſt, als, um zu zeigen, daß es überhaupt keinen Gott und keine Götter gebe, ſo beſchränkt ſich der Begriff des eigentlichen Atheismus auf jenen Materialismus, der den empiriſchen Begriff der Materie hypoſtaſirt und die Materie mit der zu ihr gehörenden Natur in dieſer hypoſtaſirten Bedeutung für das Urweſen erklärt. (§. 38.) Wer ſich zu dieſem Atheismus bekennen will, muß erſtens, als echter Senſualiſt, mehr mit den Sinnen philoſophiren, als mit der Vernunft; er muß alſo ferner die reine Idee des Abſoluten, das ſich ſelbſt als ſchlechthin überſinnlich der Vernunft offenbart, und der wahre Träger aller metaphyſiſchen Wiſſenſchaft iſt, für ein Hirngeſpinnſt anſehen; er muß drittens gleichwohl ſich entſchließen, von der Natur, ſo wie ſie in die Sinne fällt, ſo zu reden, als ob ſie das Abſolute wäre, das doch nicht in die Sinne fällt. Die

Widerlegung der Anmaßungen dieſes Atheismus, den man den dogmatiſchen nennen kann, iſt in allen vorigen Capiteln der Apodiktik und Metaphyſik enthalten. Ganz anders verhält es ſich mit dem ſkeptiſchen Atheismus. Dieſer gründet ſich auf die Lehre, daß, weil wir vom Daſeyn der Dinge im Verhältniſſe zum Abſoluten überall nichts begreifen, auch keine menſchliche Vernunft entſcheiden könne, ob die Natur und die Vernunft im Urgrunde der Dinge Einerlei, oder Zweierlei ſey, und ob ein denkendes Urweſen mit Bewußtſeyn die Welt moraliſch regiere, oder ob die geſammte Ordnung der Dinge, zu welcher auch das Daſeyn der denkenden Geiſter gehört, in jener ewigen Nothwendigkeit gegründet ſey, die wir das blinde Schickſal nennen (§. 65. 66.). Dieſen ſkeptiſchen Atheismus durch metaphyſiſche Schlüſſe zu widerlegen, möchte gelingen können, wenn irgend ein metaphyſiſcher Schluß, der nicht bloß hypothetiſch ſeyn ſoll, über das unmittelbare Bewußtſeyn hinaus reichte. Da nun aber, wie die Apodiktik lehrt, überall kein gründlicher Schluß über das unmittelbare Bewußtſeyn hinausreicht; und da, wie in der Lehre vom Abſoluten überhaupt gezeigt iſt, das Abſolute ſelbſt, ſofern es als letzter Erklärungsgrund geſetzt wird, zwar als das alleinige Urweſen, aber ohne alle Prädicate ſich offenbart, die die Urweſenheit und das religiöſe Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen begreiflich machen könnten; ſo kann auch der ſkeptiſche Atheiſmus durch keine metaphyſiſche Demonſtration widerlegt werden.

Atheiſmus der cyrenaiſchen Schule und des franzöſiſchen Naturſyſtems. — Wie fern die ſeltſame Götterlehre Epikurs ein Auswuchs, oder ein integrirender Theil des epikureiſchen Materialiſmus zu nennen. — Vorläufige Anſicht der ſogenannten Beweiſe des Daſeyns Gottes im metaphyſiſchen Sinne.

69. Aber zur Möglichkekit einer Widerlegung des ſkeptiſchen Atheiſmus gehören auch Begriffe, die außerhalb des Gebiets der ſtrengen Metaphyſik liegen; man müßte denn, weil doch das Wort Gott nichts entſcheidet, mit dieſem Worte das pantheiſtiſche Eins in Allem, oder eine ewige ſich ihrer ſelbſt nicht bewußte Vernunft als Eins in Allem, oder eine ewige Welt- und Naturſeele bezeichnen. Ein ganz anderes Weſen iſt derjenige Gott, deſſen das menſchliche Herz bedarf, um mit freudiger Zuverſicht in die unerfreuliche Nothwendigkeit des Weltlaufs ſich zu ergeben, und den Schlüſſel zu allen den niederſchlagenden Räthſeln, die das menſchliche Daſeyn drücken, von einer überirdiſchen Zukunft zu erwarten. Der Gott, deſſen das menſchliche Herz in dieſem Sinne

bedarf, iſt ein durchaus vollkommenes Weſen; ein Weſen, deſſen Eigenſchaften nicht bloß nach metaphyſiſchen Begriffen zu ermeſſen ſind, weil ſie Allem entſprechen müſſen, was der Begriff der Vollkommenheit auch in moraliſcher Hinſicht umfaßt; alſo ein heiliges, abſolut gutes, nach den reinſten moraliſchen Begriffen unendlich ehrwürdiges Weſen; ein Urgeiſt, der mit der reinſten Freiheit, alſo mit dem höchſten Bewußtſeyn, unendlich erhaben über die Natur, aber auch über alle endlichen Geiſter, als Schöpfer und weiſer Regierer der Welt, und als freier Stifter der Nothwendigkeit, in welcher alles relative Daſeyn befangen iſt, eben jenes Urweſen ſelbſt iſt, das in der Schulſprache der Metaphyſik das Abſolute genannt wird. Wer das Daſeyn dieſes Urweſens nicht bezweifelt, von dem ſagen wir in einem mehr als metaphyſiſchen Sinne, daß er an Gott glaube. Wer voll Glauben an dieſen Gott das Gute freudig thut, weil es das Göttliche im Menſchen iſt, der nur hat diejenige Religion, die vorzugsweiſe ſo heißen darf. Ob nun dieſer Religion Wahrheit, oder Täuſchung, zum Grunde liegt; ob die menſchliche Vernunft ſich dieſen Gott, dem thörichten Herzen zu Gefallen, idealiſirt, oder ob nur er der wahre und lebendige Gott iſt, deſſen Daſeyn die aufgeklärte Vernunft anerkennt; das ſind die großen Fragen, deren Beantwortung der Religionsphiloſophie zugemuthet wird. Jeder Rückblick von dem Inhalte dieſer Fragen auf die Aufgabe der eigentlichen Metaphyſik lehrt uns, daß die eigentliche Metaphyſik dieſen Gott, von welchem hier die Rede iſt, gar nicht kennt, weil ſie in keiner Hinſicht vermag, durch Prädicate der reinen Weſenheit das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen moraliſch zu beſtimmen. Aber ohne Vorausſetzung einer begründeten Metaphyſik hat keine Religionsphiloſophie eine wiſſenſchaftliche Haltung. Wo die metaphyſiſche Lehre vom Weſen der Dinge endigt, da fängt die wahre Religionsphiloſophie an.

Höchſt merkwürdiger Einfluß des Chriſtenthums auf die philoſophiſche Entwickelung des reinen Theismus. — Radicale Unverträglichkeit zwiſchen dem hiſtoriſch documentirten Chriſtenthum und der pantheiſtiſchen Naturphiloſophie. — Kant's Ideal der reinen Vernunft.

IV.

Grundlehren
der
Religionsphiloſophie.

Grundlehren
der
Religionsphiloſophie.

1. Ob ein Gott die Welt ſchuf und regiert, oder ob der Lauf der Dinge von Ewigkeit her durch ein blindes Schickſal (Metaphyſ. §. 65.) begründet iſt, könnte uns ziemlich gleichgültig ſeyn, wenn das Intereſſe dieſer Fragen nur ein *ſpeculatives* wäre. Denn die unveränderliche *Ordnung* der Dinge iſt einmal da; ſie bleibt, was ſie iſt, wir mögen von ihrem Urſprunge denken, was wir wollen. Das Intereſſe der Wißbegierde kann kein höheres ſeyn, als, zu verſtehen, *wie etwas* iſt und wird. *Was* das Weſen der Dinge, und *welches* das ewige Princip der Weltordnung ſey, kümmert die Wißbegierde nur inſofern, als wir überhaupt das, was iſt, nicht verwechſeln wollen mit dem, was nicht iſt. Aber

ein Gefühl, das wir das religiöſe nennen, läßt uns das Reſultat unſers Nachdenkens über den Urſprung der Weltordnung nicht gleichgültig erwarten. (Vergl. den letzten §. der Metaphyſ.) Wer keinem Gefühle trauen mag, das nicht von der Vernunft übereinſtimmend mit den allgemeinen Kriterien der Wahrheit anerkannt wird, der ſieht ſich nach einer Religionsphiloſophie um. Aber um zu verſtehen, wie ſich das religiöſe Gefühl zu den allgemeinen Kriterien der Wahrheit verhält, müſſen wir dieſes merkwürdige Gefühl ſelbſt, das uns überall in der Geſchichte der Menſchheit begegnet, genauer kennen lernen. Seines pſychologiſchen Gehalts müſſen wir uns verſichern, damit wir es unterſcheiden können von allen übrigen Gefühlen, auch von denen, in die es übergeht.

Unterſcheidung derjenigen Religionsphiloſophie, die mit der Analyſe eines pſychologiſchen Factums anfängt, von der ſpeculativen Theologie, die von allgemeinen Betrachtungen ausgeht, um zu einer doctrinalen Ueberzeugung zu führen.

2. Das religiöſe Gefühl, als pſychologiſches Factum betrachtet, ſchließt ſo mancherlei Gefühle in ſich, und nimmt ſo mancherlei Vorſtellungsarten in ſich auf, als überhaupt verſchiedene Anſichten des urſprünglichen Verhältniſſes der menſchlichen

Natur zum Weſen der Dinge möglich ſind. Die *pſychologiſche Grundlage* dieſes Gefühls iſt das *Bewußtſeyn der menſchlichen Beſchränktheit.* In dieſem Bewußtſeyn denkt ſich der Menſch *abhängig* von einer *höheren Macht,* oder von *höheren Mächten,* die er bald als *Kräfte,* bald als *Weſen,* in dunkler Unbeſtimmtheit der Begriffe, nicht ſo wohl erkennt, als *vorausſetzt.* Unfähig einer metaphyſiſchen Unterſcheidung des *Natürlichen* von dem *Uebernatürlichen,* begnügt ſich der rohe Verſtand mit der phyſiſchen Unterſcheidung des *Sichtbaren* von dem *Unſichtbaren.* Er denkt ſich die höheren Mächte als *unſichtbar,* wenn gleich ſichtbaren Dingen einwohnend, oder zuweilen auch in eigner Geſtalt ſichtbar erſcheinend. Welche Vorſtellung ſich aber auch der Menſch von den höheren Mächten mache; indem er ſich abhängig von ihnen denkt, fühlt er eine *Scheu* vor ihrer unſichtbaren Gegenwart. Er will dieſe Mächte nicht beleidigen; er will, daß, wenn ſie können, ſie ihm helfen, und überhaupt ihm geneigt werden. Glaubt er annehmen zu dürfen, daß ſie ihm helfen und geneigt ſind, ſo fühlt er ſich gegen ſie zur *Dankbarkeit* verpflichtet. Je mehr Gutes er ihnen zutrauet, deſto mehr fühlt er ſich beſtimmt, ſie zu *ehren.* Ihre übermenſchliche Hoheit in unentwickelter Betrachtung erwägend, betet er ſie an. Die Bitten, mit denen er ſich an ſie wendet, werden durch das Gefühl der Verehrung des Uebermenſchlichen zum Gebet. Dieß iſt, mit wenigen Worten, die Naturgeſchichte des religiöſen Gefühls auf ſeiner unterſten Stufe. Auf dieſer Stufe bleibt es ſtehen, wo der Menſch über das Weſen der Dinge nachzudenken zu ſinnlich, oder zu roh iſt. Und wenn wir die Weltgeſchichte fragen, und, was ſie uns lehrt, mit dem vergleichen, was wir noch täglich wahrnehmen können, ſo läßt ſich nicht wohl bezweifeln, daß die Religion der Meiſten oder die eigentliche Volksreligion zu allen Zeiten keine höhere war, als dieſe pſychologiſch begründete, an welcher die Ahndung des Abſoluten nur einen geringen Antheil hat; obgleich ohne alle Ahndung des Abſoluten gar keine Religion im höheren und eigentlichen Sinne entſtehen kann. Gerade dieſe Religion, die größten Theils nur pſychologiſch begründet iſt, darf man die natürliche Volksreligion nennen. (Vergl. §. 61 der Metaphyſ.)

Sollte ſich leugnen laſſen, daß auch die meiſten Chriſten, obgleich durch einen höheren Religionsunterricht gebildet, im Herzen doch keine andere Religion tragen, als eben dieſe gemein-natürliche?

3. Dann erſt wird das Gefühl religiös in einem höheren Sinne, wenn die Idee des Abſoluten, wäre es auch nur in der dunkelſten Begeiſterung, das Herz mächtig ergreift, indem das Abſolute ſelbſt, das ſich durch dieſe Idee der Vernunft offenbart (Metaphyſ. §. 10. 11. 12.), den nachſinnenden Geiſt über alle Schranken endlicher Dinge hinausreißt. Unfähig, das Dunkel zu zerſtreuen, das die Idee des Abſoluten umgiebt, erliegt der Verſtand unter der Gewalt dieſer Idee. In der dunkeln Betrachtung des Unendlichen werden alle Begriffe, die ſich der Menſch von ſich ſelbſt und ſeiner Beſtimmung zu machen ſucht, myſtiſch. Die myſtiſche Religion, die auf dieſe Art entſteht, vereinigt ſich leicht mit der natürlichen (§. 2.). Sie müßte unmittelbar durch ſich ſelbſt zur wahren Religion werden, wenn das Abſolute, als ſolches, ſich jedem menſchlichen Geiſte, dem es in der Betrachtung gegenwärtig wird, als den Gott offenbarte, den die Vernunft für den wahren erkennt. Aber aus der unbeſtimmten Idee eines Urweſens gehen nicht die Prädicate hervor, die den natürlichen Gefühlen eines religiös geſtimmten Herzens genügen. Eben ſo wenig vermag die Vernunft ohne beſondere Reflexion, in der Offenbarung des Abſoluten ein Vernunftweſen zu erkennen (Metaphyſik §. 12.), alſo auch

keinen Geiſt, der mit moraliſcher Kraft über dem Leben der Sterblichen waltet. Welches nun die beſondere Reflexion iſt, die zu der Betrachtung des Unendlichen hinzukommen muß, damit wahre Religion entſtehe, das iſt die Frage, deren Beantwortung die wahre Religionsphiloſophie von der falſchen unterſcheidet. Jenes myſtiſche Gefühl, das unmittelbar mit der Idee des Abſoluten entſpringt, liegt indeſſen allen in einem höheren Sinne religiöſen Vorſtellungen zum Grunde; aber eben dieſes Gefühl kann ſich auch vereinigen mit einer Menge grundfalſcher, oder bloß hypothetiſcher Vorſtellungen vom Weſen der Dinge und ihrem Verhältniſſe zum Abſoluten. Auch der Naturmyſticismus (Metaphyſ. §. 34.), der Hylozoismus (Metaphyſ. §. 61. 62.), und der Pantheismus (Metaphyſ. §. 63–66.) werden auf dieſe Art religiös.

Ueber die uralte Verſchmelzung der myſtiſchen Religion mit der natürlichen Volksreligion in einem ſymboliſchen Cultus. — Natürliche Entſtehung der Myſterien, deren Bedeutung nur den Eingeweihten verſtändlich ſeyn ſollte.

4. Einen ganz andern Charakterzug nimmt das religiöſe Gefühl an, wenn es, der Idee des Abſoluten im Allgemeinen getreu, und gleichſam ruhend auf dieſer Idee, aber entfernt von hylozoiſti-

ſchen und pantheiſtiſchen Hypotheſen, keinen andern Gegenſtand der höchſten Verehrung würdig findet, als das vollkommenſte Weſen. (Vergl. Metaphyſ. §. 69.) Der Begriff der Vollkommenheit im relativen Sinne iſt weder religiös, noch metaphyſiſch. Vollkommen im relativen Sinne nennen wir jedes Ding, ſofern es dasjenige iſt, was es ſeiner Beſtimmung gemäß ſeyn ſoll. Aber ſchon dieſe Begriffe von einer Beſtimmung und einem Sollen laſſen ſich nicht trennen von moraliſchen Reflexionen. Die reinſte Vollkommenheit, die der menſchliche Geiſt faſſen kann, iſt die moraliſche. Dieſe ſetzt zu ihrer inneren Möglichkeit ein Vernunftweſen voraus, das über ſein Daſeyn reflectiren und in der Harmonie der Zwecke, die es nach beſtimmenden Ideen, ſeiner ganzen Natur gemäß, zu erreichen ſtreben kann, ſeine Beſtimmung erkennt. Aber auch dieſer moraliſche Begriff der Vollkommenheit ſchließt eine unverkennbare theoretiſche Bedeutung in ſich. Dem Vollkommenen darf nichts fehlen. Sein Daſeyn muß ein vollſtändiges ſeyn; ein Daſeyn, von welchem nichts abgezogen werden darf, wenn es ſeiner Beſtimmung gemäß beſtehen ſoll; und zu welchem nichts hinzugefügt zu werden braucht, damit es ſeiner Beſtimmung gemäß beſtehe. Ein ſolches Daſeyn kann aber kein endliches ſeyn;

denn jedes endliche Daſeyn iſt ſchon deßwegen unvollkommen, weil es nur ein *relatives* iſt (S. die Metaphyſik). Der Begriff der relativen Vollkommenheit ſelbſt iſt dergeſtalt relativ, daß er auch die Unvollkommenheit in ſich ſchließt, ſobald er in moraliſchen Beziehungen gedacht wird; denn nur ein endliches Weſen, das ſein eigenes Daſeyn mangelhaft findet, kann ſtreben, nach beſtimmenden Ideen ein Ziel zu erreichen, und eben dadurch ſich zu *vervollkommnen*. Vollkommen im moraliſchen Sinne kann nur ein *heiliges*, in und durch ſich ſelbſt *abſolut gutes*, alſo nur ein Weſen ſeyn, das das *Abſolute ſelbſt* iſt. Aber das Abſolute kann nicht als vollkommen im moraliſchen Sinne gedacht werden, wenn es nicht als ein *Vernunftweſen* gedacht wird, das mit *Freiheit* und *Bewußtſeyn* wirkt. Dasjenige religiöſe Gefühl nun, das ſich auf den Glauben an ein *ſolches* Urweſen bezieht, kann, zur unterſcheidenden Bezeichnung, das *moraliſche* genannt werden, obgleich durch moraliſche Betrachtung allein der Begriff der abſoluten Vollkommenheit nicht erſchöpft wird.

5. Alle drei Arten religiöſer Gefühle, die natürlichen, die myſtiſchen, und die moraliſchen, können pſychologiſch entſtehen und, als Gefühle,

mittheilen, ohne daß darum der Menſch eigentliche Religion habe. Was man eigentlich Religion nennt, ſchließt den Glauben, oder die Ueberzeugung in ſich, das der Gegenſtand der religiöſen Verehrung ein wahrhaft exiſtirender ſey, kein erdachter, kein idealiſirter. Die Religionsphiloſophie wirft nun zuerſt im Allgemeinen die Frage auf: ob und wie der Glaube an einen beſtimmten Gegenſtand der religiöſen Verehrung vor der Vernunft ſich rechtfertigen, oder ob er wohl gar zur Wiſſenſchaft werden könne? Blicken wir von dieſer Frage auf die drei Arten religiöſer Gefühle zurück, ſo zeigt ſich bald, daß diejenige Religion, die wir, zur genaueren Bezeichnung, die natürliche Volksreligion nennen dürfen (§. 2.), vor der Vernunft ſich anders rechtfertigen muß, als die allgemeine myſtiſche Religion (§. 3.), und dieſe wieder anders als die moraliſche (§. 4.). Die natürliche Volksreligion hat, wenn ſie ſich von der myſtiſchen trennt, gar keine philoſophiſche Haltung. Der Glaube, durch den ſie ſich erhalten kann, dürfte geradezu blinder Aberglaube genannt werden, wenn er ſich nicht hiſtoriſch zu rechtfertigen wüßte. Aber eben dieſe hiſtoriſche, dem natürlichen Verſtande ſehr wohl zuſagende Rechtfertigung der natürlichen Volksreligion macht begreiflich, wie eine ſolche Religion, freilich in Verbindung mit Myſterien, bei den aufgeklärteſten Völkern des Alterthums ſich behaupten konnte. Denn gegen hiſtoriſche Facta vermag keine Philoſophie zu ſtreiten; und die hiſtoriſche Kritik, die das Glaubliche im hiſtoriſchen Sinne von dem Unglaublichen trennt, liegt außerhalb der Sphäre des Volksverſtandes. Daß es keine höheren Weſen gebe, die über dem Leben der Menſchen walten, kann keine Philoſophie beweiſen. (S. die Metaphyſik.) Die Denkbarkeit ſolcher Weſen wird durch glaubwürdig ſcheinende *Berichte* von ihrer *Erſcheinung* dem natürlichen Verſtande ſehr leicht zur Gewißheit. Aber ohne Mitwirkung einer myſtiſchen und moraliſchen Religion wird ſich die natürliche Volksreligion nie höher heben, als bis zum Glauben an mächtige *Geiſter* oder *Dämonen*, die zwar *Götter* heißen, aber mit dem alleinigen Gotte, der das Urweſen ſelbſt iſt, nur den Namen gemein haben.

Warum ſich die natürliche Volksreligion immer *polytheiſtiſch* bildet, wenn ſie nicht von einem kirchlichen Monotheismus auf das ſtrengſte bewacht wird. — Uralte Beglaubigung der Volksreligionen durch die *Sagen der Väter*. Natürliche Vermiſchung der Göttergeſchichte mit der älteſten *Landesgeſchichte*. — Natürliche Ausbildung des religiöſen Volksglaubens durch die *Poeſie*. — Wie es zu erklären, daß unter den Einflüſſen polytheiſtiſcher Volksreligionen die äſthetiſſche, wiſſenſchaftliche, politiſche und moraliſche Cultur der Völker herrlich aufblühen und gedeihen konnte.

6. Die allgemeine myſtiſche Religion (§. 3.) ſcheint kaum einer Rechtfertigung vor der Vernunft, die ſich ſelbſt verſteht, zu bedürfen. Denn der Gegenſtand dieſer Religion iſt das Urweſen, das durch die nothwendige Idee jedem menſchlichen Geiſte ſich offenbart, der nicht zu tief in der Sinnlichkeit befangen iſt, um die reine Idee eines Urweſens zu faſſen. (Metaphyſ. §. 8. 10ff.) Myſtiſch aber ſind alle Gefühle, die entſtehen, wenn der Verſtand, an der Grenze des menſchlichen Wiſſens, in der Betrachtung der Idee des Urweſens verſinkt. Nur der eigentliche Atheismus (Metaphyſ. §. 68.), der ſich auf eine blinde Verwechſelung des Sinnlichen mit dem Ueberſinnlichen gründet, hebt durch ſeine Hypotheſen das wahre Daſeyn des Urweſens inſofern auf, als er eine hypoſtaſirte Natur, der er materielle Prädicate anhängt, an die Stelle des Urweſens ſetzt, das ſchon in der nothwendigen Idee (Metaphyſ. §. 10.) über alle Natur, die wir kennen (Metaphyſ. §. 34 ff.), erhaben iſt. Dieſer eigentliche und dogmatiſche Atheismus hat die Widerlegung ſeiner anmaßlichen Vorausſetzungen, die aller myſtiſchen Gefühle ſpotten, in der Metaphyſik ge-

gefunden. Aber gegen den ſkeptiſchen Atheismus (Metaphyſ. §. 68.) kann die Metaphyſik, wie wir fanden, nicht anders ſtreiten, als nach andern Vorausſetzungen, die eben ſo wenig, wie die atheiſtiſchen, eine wahre Kunde des Urweſens begründen, abgerechnet die Prädicate, die zwar unmittelbar durch das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen (Metaphyſ. §. 22 ff.) erkannt werden, aber dem religiöſen Gefühle überhaupt nicht genügen. Dieſer ſkeptiſche Atheismus kann denn auch den myſtiſch-religiöſen Gefühlen (§. 3.) keinen andern Gehalt zuerkennen, als einen ſubjectiven. Er läßt dieſe Gefühle als Zeugen der Beſchränkung des menſchlichen Verſtandes, oder höchſtens als Zeugen der unbeſtimmten Idee eines Urweſens gelten, aber nicht als Zeugen des Daſeyns eines Gottes, der ſich durch die Idee mit beſtimmten Eigenſchaften, die den religiöſen Gefühlen entſprechen, als einen Gott offenbarte, oder durch Schlüſſe als ein ſolcher erkannt werden könnte. Gegen den ſkeptiſchen Atheismus kann denn auch diejenige myſtiſche Religion, die ihren Gegenſtand durch hylozoiſtiſche und pantheiſtiſche Anſichten (Metaphyſ. §. 61–66.) zu fixiren ſucht, vor der Vernunft ſich nicht weiter rechtfertigen, als, ſofern ſie ſich auf das Wahre beruft, das den hylozoiſtiſchen und pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten in der allgemeinen, aber noch lange nicht religiöſen Idee eines Urweſens zum Grunde liegt. Denn daß weder der Hylozoismus, noch der Pantheismus wiſſenſchaftlich begründet werden können, lehrt uns die Metaphyſik. Jede myſtiſche Religion alſo, die ſich nicht auf die Idee der abſoluten Vollkommenheit (§. 4.), ſondern unmittelbar auf die Idee eines Urweſens, und durch dieſe Idee mittelbar auf die Natur und ihre verborgenen Kräfte beziehe, muß entweder dem ſkeptiſchen Atheismus weichen, oder ſich ganz und gar zurückziehen in das Gebiet dunkler Gefühle, wo die Schwärmerei anhebt, wenn der Verſtand mit Hülfe der Phantaſie das Unbegreifliche begreiflich machen will.

Genaue Abſonderung der religiöſen Myſtik des Gefühls von der Myſtik der Wiſſenſchaft. — Warum eine Religion des kalten Verſtandes ſich ſelbſt zerſtört, ſobald der kalte Verſtand geſtehen muß, daß er die Entſtehung der Dinge aus dem Abſoluten nicht begreiflich machen kann. — Sehr verzeihliches Streben aufgeklärter Männer, durch eine Religion des kalten Verſtandes der Schwärmerei zu entgehen. — Eben ſo verzeihliche, dem kalten Verſtande mißfällige Phantaſie-Sprache der Myſtik des Gefühls, um durch Bilder und Andeutungen das Unbegreiflich-Wahre wenigſtens einigermaßen dem Verſtande näher zu rücken.

7. Diejenige Religion, die wir zur genauern Bezeichnung die moraliſche genannt haben (§. 4.), ſtimmt darin mit der myſtiſchen überein, daß auch ihr Gegenſtand das ewige Urweſen ſelbſt iſt; daß folglich auch die Betrachtung dieſes Weſens nach dem Princip der Vollkommenheit (§. 4.) den endlichen Geiſt in das undurchdringliche Dunkel hinab zieht, wohin der Verſtand nicht vermag, dem Gefühle der Anbetung zu folgen. Dadurch aber unterſcheidet ſich dieſe Religion weſentlich von der allgemeinen myſtiſchen, daß dieſe die Idee der Vollkommenheit nur durch dunkele Beziehungen in die Betrachtung des Urweſens aufnimmt, die moraliſche Religion aber jene Idee mit klarem Bewußtſeyn ergreift, um ſie vor jeder, den moraliſchen Bedingungen ihrer Wahrheit widerſtreitenden Mißdeutung zu ſichern. Denn das Urweſen, als Gegenſtand moraliſcher Verehrung, iſt die ewige Güte, und folglich auch die ewige Gerechtigkeit, und überhaupt der abſolute Inbegriff alles deſſen, was in menſchlichen Verhältniſſen Tugend genannt wird. Die moraliſche Religion bedarf alſo klarer Begriffe, damit keine unwürdige Vorſtellung im Dunkel der Gefühle die Betrachtung des Göttlichen entweihe. Aber indem dieſe Religion nach klaren Begriffen ſtrebt, läuft ſie Gefahr, ſich ſelbſt zu zerſtören, weil ſie die Beantwortung der

Frage nicht umgehen kann: ob ſich denn beweiſen laſſe, daß der Gott der moraliſchen Anbetung mehr, als ein moraliſch-ſpeculatives Ideal ſey? Dieſe Frage wird noch lange nicht philoſophiſch beantwortet, wenn man ſagt: "das Geſetz der reinen Sittlichkeit im Menſchen dringe auf Realiſirung der Idee des höchſten Gutes; und folglich müſſe man aus moraliſch zureichenden Gründen an die Exiſtenz eines moraliſch vollkommenen Urweſens glauben, weil doch durch endliche Weſen allein die Idee des höchſten Gutes nicht realiſirt werden könne." Denn nach moraliſchen Gründen allein läßt ſich über kein Daſeyn entſcheiden. Ein Geſetz des Thuns und Laſſens könnte uns ja auch ein Ziel der Vollkommenheit in der Idee aufſtellen, dem wir uns zu nähern ſuchen müßten, ohne darum zu glauben, daß es durch eine moraliſche Weltordnung im Ganzen jemals erreicht werde.

Erinnerung an die fanatiſche Unſittlichkeit, die ſo manchem frommen Volke der Vorwelt durch den religiöſen Naturmyſticismus und deſſen wilde Symbolik zur Pflicht gemacht wurde. — Gänzlicher Mangel einer Volksreligion nach dem Princip der moraliſchen Vollkommenheit bis auf die Verbreitung des Chriſtenthums. — Kritik der Kantiſchen Poſtulate der praktiſchen Vernunft. — Kritik des Fichtiſchen Gottes, welcher die moraliſche Weltordnung ſelbſt ſeyn ſoll.

8.

8. Will die moraliſche Religion ſich vor der Vernunft rechtfertigen, ſo darf ſie ſich nicht nur nicht mit der Metaphyſik entzweien; ſie muß ſich auch auf das engſte an die Metaphyſik anſchlieſſen, weil der Begriff eines Urweſens durchaus metaphyſiſch iſt. Wäre alſo die Idee des Abſoluten überhaupt im metaphyſiſchen Sinne nur regulativ, und würde nicht ſchon durch dieſe Idee das Urweſen wahrhaft erkannt, wenn gleich noch nicht ſo erkannt, wie es die moraliſche Religion verlangt, ſo bliebe das Urweſen auch in der moraliſchen Betrachtung eine bloße Idee. Da wir aber nicht zweifeln dürfen, daß durch die Idee des Abſoluten das Abſolute ſelbſt ſich der Vernunft offenbart und alſo wahrhaft erkannt wird (Metaphyſ. §. 10. 11. 12.), ſo bleibt hier uns noch zu erörtern, ob und wie ſich beweiſen laſſe, daß das moraliſche Ideal der Vernunft daſſelbe Weſen ſey, das durch die Idee des Abſoluten als das Abſolute ſelbſt erkannt wird. Aus der Metaphyſik ergiebt ſich aber, daß ein rein metaphyſiſcher Beweis des Daſeyns Gottes im Sinne der moraliſchen Religion ſchon deßwegen unmöglich iſt, weil die Metaphyſik denjenigen Begriff der Vollkommenheit, ohne welchen eine Religion nicht für moraliſch gelten kann, gar nicht kennt. (Metaphyſ. §. 69.) Wenn wir nun dieſen

Begriff in die Metaphyſik *übertragen*, ſo erhält allerdings die Frage: ob ſich denn nicht beweiſen laſſe, daß das Urweſen und das unbedingt vollkommene Weſen *Einerlei* ſey? einen metaphyſiſchen Charakter. Aber der Grundbegriff der Metaphyſik bleibt doch immer derjenige Begriff eines Urweſens, der *keine* moraliſchen Prädicate in ſich ſchließt. Indem wir alſo dieſem Begriffe moraliſche Prädicate *anknüpfen*, treten wir ſogleich wieder aus den Grenzen der Metaphyſik zurück. Wollen wir dennoch verſuchen, auf eine metaphyſiſche Art das Daſeyn des Gegenſtandes der moraliſchen Anbetung zu erforſchen, ſo muß die verſuchte Demonſtration entweder *direct* und *progreſſiv* ihr Ziel zu erreichen ſuchen, indem ſie von höchſten *Grundſätzen*, als unbezweifelbaren Wahrheiten, ausgeht; oder ſie muß *indirect* und *regreſſiv* durch Analyſe der Idee der Wahrheit überhaupt zum höchſten Bewußtſeyn des *unmittelbaren* Erkennens zurückführen, indem ſie zu zeigen unternimmt, daß das Urweſen ſelbſt nur da unmittelbar durch die Idee wahrhaft erkannt werde, wo es als Gegenſtand der moraliſchen Anbetung erkannt wird. Aber durch progreſſive Demonſtration läßt ſich, wie die logiſche Apodiktik gelehrt hat, überall kein Daſeyn erkennen, weil zur Möglichkeit progreſſiver Schlüſſe, die ein Daſeyn betreffen, dieſes Daſeyn ſelbſt mit ſeinen weſentlichen Prädicaten ſchon als unbezweifelbar vorausgeſetzt wird. (Apodikt. §. 9.) Regreſſive Schlüſſe, die ein Daſeyn betreffen, führen den Verſtand nicht weiter zurück, als bis zum unmittelbaren Erkennen eines Urweſens mit Prädicaten, unter denen der moraliſche Begriff der Vollkommenheit nicht zu entdecken iſt. (Metaphyſ. §. 22–33.). Und ſo drehen ſich alle, von der Betrachtung des Urweſens ausgehende Verſuche, das Daſeyn des Gegenſtandes der moraliſchen Anbetung metaphyſiſch zu demonſtriren, um eine *Verwechſelung der Begriffe*. Denn daß das vollkommene Weſen als ein Urweſen gedacht werden muß, leidet keinen Zweifel (§. 4.); und daß das Urweſen erhaben über die Natur, und der letzte Grund der Möglichkeit alles relativen Daſeyns iſt, läßt ſich eben ſo wenig bezweifeln, wenn man die Grundlehren der Metaphyſik verſtanden hat (Metaphyſ. §. 22–33.). Daraus aber, daß das vollkommene Weſen, ſeine Exiſtenz *vorausgeſetzt*, als ein Urweſen gedacht werden muß, folgt keinesweges, daß das Urweſen auch als ein vollkommenes Weſen gedacht werden müſſe. Die falſche Vorausſetzung der unbedingten Identität der Begriffe eines Urweſens und eines vollkommenen Weſens iſt die trügeriſche Grundlage aller ſogenannten Beweiſe des Daſeyns Gottes aus metaphyſiſchen Gründen.

Kritik des ontologiſchen oder carteſianiſchen Beweiſes des Daſeyns Gottes. Warum er nicht zu widerlegen ſeyn würde, wenn das Urweſen nach metaphyſiſchen Principien als moraliſch vollkommen gedacht werden müßte. — Kritik der kosmologiſchen Beweiſe nach Leibnitz. Warum auch ihnen metaphyſiſche Gültigkeit zugeſtanden werden müßte, wenn aus der nothwendigen Vorausſetzung eines Urweſens außer der Welt und einer Grundurſache der Welt das Daſeyn eines moraliſchen Welt-Urhebers und Welt-Regierers folgte. — Kritik der metaphyſiſchen Theologie nach logiſchen Principien von Bardili und Reinhold. Vergl. die logiſche Apodiktik §. 3. 4. 12. 13.

9. Aber indem wir die Unzulänglichkeit aller metaphyſiſchen Argumentationen einſehen, durch welche das Daſeyn des Gegenſtandes der moraliſchen Anbetung außer Zweifel geſtellt werden ſoll, ergreift den denkenden Geiſt die Idee des Urweſens mit einer neuen Gewalt, wenn ſich gewiſſe Reflexionen zu ihr geſellen, die der ſtrengen, d. i. durchaus wiſſenſchaftlichen Metaphyſik fremd ſind. Dieſe Reflexionen, obgleich keine metaphyſiſchen Erkenntnißgründe, ſind inſofern zum Theil metaphyſiſch, als ſie ſich ohne metaphyſiſche Betrachtung des Weſens der Vernunft nicht entwickeln können; zum Theil ſind ſie aber auch empiriſch; und zum Theil unmittelbar-moraliſch. Durch

dieſe Reflexionen rechtfertigen ſich vor der Vernunft die moraliſch-religiöſen Gefühle (§. 4.); und indem ſich nach eben dieſen Reflexionen die beſondere Art von *Ueberzeugung* richtet, die wir moraliſch-religiöſen *Glauben* nennen wollen, dürfen ſie *Glaubensgründe* genannt werden. Aber man würde ſie auch als Glaubensgründe falſch verſtehen, wenn man in irgend einer Reflexion, als ſolcher, einen zureichenden Ueberzeugungsgrund ſuchen wollte. Alle Reflexionen, als ſolche, ſind Combinationen von Begriffen; und Begriffe, als Begriffe, ſind Vorſtellungen, die durch ſich ſelbſt nicht überzeugen (Apodikt. §. 15. 22. 23.). Alle *discurſive* Ueberzeugung ſetzt eine *unmittelbare* voraus, die im Zuſammentreffen des Denkens mit dem *Daſeyn* gegründet iſt (Apodikt. §. 14. 20. 21. Metaphyſ. §. 6 – 12.). Soll alſo diejenige Art von moraliſch-religiöſer Ueberzeugung, die wir, zur Unterſcheidung von der wiſſenſchaftlichen, Glauben nennen, mehr ſeyn, als eine problematiſche Vorſtellungsart, ſo muß die *überzeugende Kraft* der moraliſch-religiöſen Ideen ihren Grund haben in dem *Urweſen ſelbſt*, das, indem es wahrhaft erkannt wird, jenen Ideen das ewige Kriterium der Wahrheit mittheilt. Der auf dieſe Art begründete moraliſch-religiöſe Glaube iſt nicht zu verwechſeln mit dem urſprünglichen

Glauben der Vernunft an ſich ſelbſt; denn dieſer iſt der Anfang und letzte Grund alles Wiſſens (Apodikt. §. 21-24.). Der moraliſch-religiöſe Glaube kann, ſofern er von beſondern Reflexionen abhängt, ein *mittelbarer* heißen. Er fängt entweder an, wo das Wiſſen endigt, oder er bedarf nicht einmal immer einer Kenntniß der Grenze des Wiſſens. Aber er bedarf immer zu ſeiner Entwickelung jener Reflexionen, die wir nun zu erörtern haben. Eben darin liegt das *Geheimnißvolle* und zugleich *Vernünftige* dieſes Glaubens, daß er durch keine Demonſtration mitgetheilt werden kann, weil ſeine überzeugende Kraft nicht auf Begriffen und Grundſätzen beruhet; und daß er deſſen ungeachtet ſich durch Reflexionen vor der Vernunft rechtfertigt, indem durch dieſe Reflexionen die überzeugende Kraft, die nur in dem Urweſen ſelbſt gegründet ſeyn kann, in dem erkennenden Geiſte zum *klaren Bewußtſeyn* gebracht und in *klaren Begriffen* erkannt wird.

Verhältniß dieſer allgemeinen Darſtellung der religiöſen Glaubensgründe zu der Lehre *Jacobi's*.

10. Achten wir zuerſt auf diejenigen religiöſen Glaubensgründe (§. 10.), die inſofern *metaphyſiſch* heißen können, als ſie eine metaphyſiſche Betrachtung des *Weſens der Vernunft* in

ſich ſchließen, ſo hat der denkende Geiſt nach dem Princip des Widerſpruchs zwiſchen zwei Vorſtellungsarten zu wählen. Entweder iſt die Vernunft, die in uns denkt, ihrer metaphyſiſchen Möglichkeit nach (Metaphyſ. §. 17.), gegründet in einem blinden Urweſen, das, von ſich ſelbſt nichts wiſſend, durch einen ewigen Cauſalnexus der Dinge (Metaphyſ. §. 18.) die denkende Individualität nach Naturgeſetzen erzeugt, und dieſe Individualität, nachdem ſie kurze Zeit gedauert, mit allen ihren Gedanken wieder in den Abgrund einer gedankenloſen, von ſich ſelbſt nichts wiſſenden Natur zurückzieht; oder, dieſe Vernunft, die in uns denkt, iſt gegründet in einer ewigen Ur-Vernunft, die, nicht etwa im pantheiſtiſchen oder hylozoiſtiſchen Sinne (Metaphyſ. §. 61–67.) mit dem blinden Schickſale identiſch, ſondern mit Bewußtſeyn wirkend, die endlichen Geiſter in ein individuelles Daſeyn hervorruft, und, als Urweſen, die ewige Urſache alles relativen Daſeyns iſt. Zwiſchen dieſen beiden contradictoriſchen Vorſtellungsarten wagt der ſkeptiſche Atheismus, den die Metaphyſik nicht widerlegen kann (Metaphyſ. §. 60. 69.), nicht zu entſcheiden. Aber ein Gefühl, das von der Vernunft ſelbſt ausgeht, wenn die Idee des Abſoluten, durch dieſe Reflexionen wirkend, den innern Sinn afficirt (Vergl, Apodikt. §. 30. 31.), ſchlägt den widerſtrebenden Zweifel nieder. Es empört die unbefangene Vernunft, die mit der reinſten Energie ihrer urſprünglichen Functionen ſich ſelbſt in Beziehung auf das Abſolute denkt, daß das Licht der Wahrheit im Menſchen an einer ewigen Finſterniß ſich entzünden, und daß dieſes Urweſen, das ſich durch die einfache Idee unmittelbar der Vernunft kund thut (Metaphyſ. §. 8-12.), etwas Anderes als eine ſich ihrer ſelbſt bewußte Urvernunft ſeyn ſollte. Gegen den religiöſen Glauben (§. 9.), der ſich auf dieſe Art für die zweite der beiden contradictoriſchen Vorſtellungsarten, die hier gegen einander ankämpfen, entſcheidet, ſcheint nun freilich auch die Erfahrung zu ſtreiten. Denn die Erfahrung lehrt uns ja, wie die Denkkraft im Menſchen als blinde Kraft vorhanden war, ehe ſie ſich zur eigentlichen Vernunft in der Seele des Kindes aus dem Organismus entwickelte. Trat nicht als eine ſolche blinde Kraft die Vernunft in das menſchliche Daſeyn ein, als ſinnliche Luſt, nicht ſelten von der unſittlichſten Begierde erregt, das Entſtehen eines Menſchen veranlaßte? Aber auch dieſer Erfahrungsſchein kann den religiöſen Glauben nicht vernichten. Denn metaphyſiſch gewiß iſt, daß keine Erfahrung uns den mindeſten Aufſchluß geben kann über das wahre Werden der Dinge (Metaphyſ. §. 34.). Daß unſittliche Begierde die phyſiſche Entſtehung eines vernünftigen Weſens veranlaſſen kann, das nicht ſelten eben wegen dieſer Entſtehung in unverſchuldetem Elende ſchmachtet, empört die Vernunft faſt eben ſo ſehr, als der Glaube an ein blindes Schickſal. Aber dann erſt verſchwindet vor der Vernunft alle Ausſicht zur Rettung ihrer eigenen Würde, wenn ſie wirklich keinen andern Grund des unverſchuldeten Leidens vernünftiger Weſens anerkennt, als ein blindes Schickſal. Hat ein Vernunftweſen, das mit Bewußtſeyn wirkt, die phyſiſche Ordnung des Entſtehens und Vergehens geſtiftet, ſo dürfen wir dieſem Weſen zutrauen, daß es auch nicht ohne zureichenden Grund den Schlüſſel zu den Räthſeln, die unſer Daſeyn umgeben, vor unſerm Verſtande verborgen habe.

Höchſt merkwürdige Gleichgültigkeit, mit welcher der natürlich empfindende Menſch, ſobald in ſeiner Seele der moraliſch-religiöſe Glaube Wurzel geſchlagen hat, über die phyſiſche Entſtehung des menſchlichen Daſeyns hinweg ſieht.

11. Indem die Erfahrung von der einen Seite den moraliſch-religiöſen Glauben zu zerſtören droht (§. 10.), weckt ſie ſelbſt von einer andern Seite eben dieſen Glauben durch Reflexionen, die wir empiriſche Glaubensgründe (§. 9.) nennen dürfen. Allgemein bekannt ſind dieſe Glaubensgründe

gründe unter anderem Nahmen. Man hat ſie in den Schulen zuſammengefaßt unter dem Titel einer *phyſiko-theologiſchen* oder *teleologiſchen* Demonſtration. Die Natur zeigt uns nicht nur eine *Ordnung*, die ſich als das Werk eines *Verſtandes* ankündigt, weil der Verſtand im Menſchen das Vermögen der Ordnung iſt; es ſcheint auch in dieſer Ordnung ein *Plan* des Daſeyns ſich zu offenbaren, der einen *zweckmäßig* wirkenden Geiſt vorausſetzt. Natürliche *Claſſen*, *Gattungen* und *Arten* der Naturproducte ſind nicht zu verkennen, und leicht zu unterſcheiden von der willkürlichen oder künſtlichen Claſſification, welcher der menſchliche Verſtand nach beliebigen Geſichtspunkten die natürlichen Dinge unterwerfen kann. Sichtbar wirkt die Natur dahin, beſonders in ihren *organiſchen* Bildungen, daß die *Gattung* beſtehe, während die Individuen verſchwinden. Jeder Gattung ſcheint alſo der Stempel eines beſtimmenden *Willens* aufgedrückt, der mit einem kunſtmäßig bildenden Verſtande harmoniſch wirkte. Aus dieſer empiriſch-erkennbaren Einrichtung der Natur auf das Daſeyn eines Gottes im Sinne der moraliſchen Religion (§. 4. 7.) apodiktiſch zu ſchließen, iſt ſchon deßwegen unmöglich, weil ein zweckmäßig ordnender und bildender Geiſt noch lange kein *vollkommener* Geiſt iſt. Auch iſt ein

Geiſt, der die Natur zweckmäßig ordnen und bilden konnte, wenn gleich in einem gewiſſen Sinne als *Herr der Materie*, doch darum nicht nothwendig als *Urheber der Welt* oder als das Weſen der Weſen zu denken. Eben ſo wenig läßt ſich in dem Geſetze der Erhaltung der natürlichen Gattungen ein *moralicher* Plan entdecken, welchem zufolge dieſe Ordnung der Natur als die *beſte* von uns erkannt wurde. Ueberdieß iſt jeder wahrhaft moraliſche Plan ein Plan der *Fortſchreitung*; in der Natur aber zeigt ſich überall nur ein *Kreislauf*. Und erſcheint nicht am Ende doch die Natur, ihrer einzelnen zweckmäßigen Einrichtungen ungeachtet, in einem beſtändigen *Streite mit ſich ſelbſt* befangen, indem, wo ſie nach einem Ziele zu ſtreben ſcheint, eine ihrer Wirkungen die andere hemmt, ſo, daß z. B. viele Gattungen lebender Geſchöpfe nur dadurch ſich erhalten können, daß ſie andere lebende Geſchöpfe zerſtören? Wenn wir alſo auch nicht bezweifeln dürften, daß uns die Natur einen *Weltverſtand* offenbart, der nach *Zwecken* wirkt, ſo würde ſie uns doch den *Gott*, der der Gegenſtand der unbedingten moraliſchen Anbetung iſt, nur *verbergen*, thäte nicht dieſer Gott ſelbſt in unſerm *Bewußtſeyn* ſich kund. (Vergl. den Beſchluß des Capitels von der Natur, in der Metaphyſik.) Aber wenn wir die Ordnung der Natur in wahrhaft religiöſer Stimmung des Gemüths betrachten, dann erſcheinen uns ihre Einrichtungen in einem andern Lichte. Dann hat der denkende Geiſt wieder die Wahl zwiſchen zwei contradictoriſchen Vorſtellungsarten, entweder, anzunehmen, jene Ordnung, die wir bewundern, könne auch das Werk, wo nicht einer blinden Kraft, die in gewiſſen Verhältniſſen als Verſtand hervortritt, doch das Werk mächtiger Naturgeiſter oder Dämonen ſeyn, die, ſo gut ſie können, eine ewige Materie demiurgiſch nach ihren uns unbekannten Zwecken verarbeiten und geſtalten; oder wir denken uns die Ordnung der Natur, obgleich räthſelhaft im Einzelnen und im Ganzen, als eine myſtiſche Erſcheinung der Gedanken des vollkommenen Geiſtes. Der ſkeptiſche Atheismus, den die Metaphyſik nicht widerlegen kann (Metaphyſ. §. 68. 69.), wagt auch hier keine Entſcheidung. Aber durch ein Gefühl, das von der Vernunft ſelbſt ausgeht, wirkt das Abſolute, indem wir es in Beziehung auf die Natur denken, mit einer Kraft, die den Zweifel niederſchlägt; und die Natur wird dem denkenden Geiſte ein Tempel Gottes.

Wiefern durch Naturſtudien die moraliſche Religion geweckt, oder belebt werden kann.

12. Mit den metaphyſiſchen (§. 10.) und den empiriſchen Gründen (§. 11.) des religiöſen Glaubens nach dem Princip der Vollkommenheit (§. 4.) hängen die *unmittelbar-moraliſchen Glaubensgründe* (§. 9.) auf das engſte zuſammen. Der *praktiſchen* Philoſophie bleibt vorbehalten, den wahren Begriff der Sittlichkeit zu erörtern. Nach der Verſchiedenheit *möglicher Anſichten* der *Sittlichkeit* überhaupt richten ſich denn allerdings auch die religiöſen Vorſtellungen, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt. Aber alle möglichen Anſichten der Sittlichkeit laſſen ſich unter *zwei Claſſen* bringen. Sittlichkeit iſt *entweder* das Vermögen eines denkenden Individuums, durch Herrſchaft über die blinde Begierde ſein wahres Glück zu gründen, indem die Vernunft das natürliche Verlangen einer Regel unterwirft, bei deren Befolgung das Individuum im Ganzen auf das ſicherſte Wohlſeyn rechnen kann, deſſen es nach der Ordnung der Dinge fähig iſt; *oder* Sittlichkeit iſt ein *höheres* Vermögen, ſich über das natürliche Verlangen ſelbſt, das nur nach Erhaltung und angenehmer Erweiterung des individuellen Daſeyns zielt, zu erheben, und nach einer reinen Idee des *Guten*, ſelbſt mit Aufopferung der natürlichſten Triebe, nur dasjenige zu thun, was jener Idee und den zu ihr gehö-

enden Ideen von Tugend, Pflicht und Recht gemäß iſt. Die ſtreitenden Moralprincipien, die der Verſtand nach dieſen verſchiedenen Anſichten der Sittlichkeit in ein Syſtem zu bringen ſucht, können einander ſo mannigfaltig begegnen, daß zuweilen in der Anwendung das eine die Stelle des andern einzunehmen ſcheint. Welche Anſicht aber auch die wahre ſey; darin ſtimmen alle Moralſyſteme überein, daß das unvertilgbare Verlangen nach Wohlſeyn in der Natur der fühlenden Weſen gegründet, alſo urſprünglich, wenn gleich ohne ſittlichen Werth, doch untadelig iſt. Wäre alſo auch die höhere Sittlichkeit eine Erdichtung, ſo bliebe doch die weltumfaſſende Idee einer allgemeinen Glückſeligkeit von metaphyſiſcher und zugleich in alle ſittlichen Verhältniſſe tief eingreifender Bedeutung. Dieſer Idee gemäß müſſen wir, mit oder ohne Beziehung auf die höhere Sittlichkeit, wenn wir nicht auch hier ſkeptiſch verſtummen wollen, zwiſchen zwei contradictoriſchen Reihen von Urtheilen wählen; entweder, daß ein blindes Schickſal die Funken des Lebensgefühls im Univerſum ausgeſtreuet habe, und daß folglich nach keinem Plane einer Weltordnung auf Vergütung des unermeßlichen Elends zu rechnen ſey, wovon die Leiden des Daſeyns auf unſerm Erdplaneten vielleicht nur ein unnennbar kleiner

Theil ſind; oder wir müſſen annehmen, daß der Schöpfergeiſt, der der Gegenſtand der moraliſchen Anbetung iſt, keinem fühlenden Weſen einen unverſchuldeten Schmerz unvergütet laſſen werde, wenn wir gleich nicht begreifen, warum einem fühlenden Weſen dieſer, oder jener unverſchuldete Schmerz zugetheilt wurde. Wer den höheren Begriff der Sittlichkeit anerkennt, wird die Reflexion, die von der Idee der allgemeinen Glückſeligkeit ausgeht, mehr pſychologiſch, als eigentlich moraliſch, finden. Gleichwohl ergreift auch durch dieſe Reflexion das Abſolute das menſchliche Gemüth, und beſtimmt es zum religiöſen Glauben.

Ueber die ſeltſame Verachtung der Idee einer allgemeinen Glückſeligkeit nach den Moralſyſtemen ſchwärmender Rigoriſten.

13. Aber weit ſtärker wirkt das Abſolute auf das Gemüth durch diejenigen moraliſchen Reflexionen, die den höheren Begriff der Sittlichkeit (§. 12.) als den wahren vorausſetzen. Denn wenn ſich nicht bezweifeln läßt — und wer kann es bezweifeln, wenn er mit freier Beſonnenheit in ſein Inneres blickt? — daß es im Menſchen eine höhere, über alle Berechnung des Ertrags von angenehmen Empfindungen erhabene Sittlichkeit giebt, die den ſittlichen Ideen und Gefühlen Glück,

und Leben, und Alles, aufopfert, und nur in der unerſchütterlichen Anhänglichkeit an dieſe Ideen und Gefühle die wahre Würde des Menſchen findet; woher könnte denn dieſe Sittlichkeit anders ſtammen, als aus der reinen Vernunft, der einzigen Kraft im Menſchen, durch die er fähig iſt, den Trieb zu beherrſchen, der nur nach Erhaltung und angenehmer Erweiterung des individuellen Daſeyns zielt? Eben deßwegen erkennt die Vernunft unmittelbar durch ihre höheren, mehr als logiſchen, Functionen (S. die Apodiktik) dieſe Sittlichkeit für die wahre an, und berechtigt uns, den als einen Verirrten zu bedauern, wer durch empiriſche Begriffe verleitet iſt, in dieſer Sittlichkeit nur Schwärmerei zu ſehen. Im Bewußtſeyn dieſer Sittlichkeit erkennt der Menſch die Freiheit ſeines Willens als reine Unabhängigkeit von der Begierde, die aus Trieben entſpringt (Vergl. Apodiktik §. 37. 38. 39. und Metaphyſ. §. 55. 56. 57.); und auch dieſe Freiheit erkennt er dann als etwas, das von dem Vernunftweſen nicht zu trennen iſt. Da nun ſchon die ſpeculative Reflexion über das Weſen der Vernunft zum religiöſen Glaubensgrunde werden kann (§. 10.), ſo beſtimmt ſich die Vernunft noch mehr durch ihre rein moraliſchen Functionen, die mit der urſprünglichen Unterſcheidung der Wahrheit

heit von dem Irrthume unzertrennlich verbunden ſind (Vergl. Apodiktik §. 40.), zu dem religiöſen Glauben, deſſen letzter Grund immer die Kraft des Abſoluten ſelbſt iſt. Entweder iſt die höhere Sittlichkeit des Menſchen, ihrer metaphyſiſchen Möglichkeit nach, gegründet in einem blinden Urweſen, das, von ſich ſelbſt nichts wiſſend, durch einen ewigen Cauſalnexus der Dinge nach Naturgeſetzen dieſe Sittlichkeit mit der Vernunft, zu der ſie gehört, an das Licht rief; oder, das Urweſen, aus welchem dieſe Sittlichkeit mit der Vernunft metaphyſiſch abſtammt, iſt ein vernünftiger und, als Urquelle der Sittlichkeit, abſolut guter Geiſt. Als ein ſolcher kann aber das Urweſen im rein moraliſchen Sinne nicht gedacht werden, wenn es nicht die moraliſche Vollkommenheit in ſich ſchließt, die ein höchſtes Bewußtſeyn vorausſetzt (§. 4.). Iſt aber das Urweſen ein abſolut guter, moraliſch vollkommener Geiſt, ſo kann auch die metaphyſiſche Weltordnung, in welcher alles endliche Daſeyn befangen iſt, keine andere, als eine moraliſche, ſeyn; und das Geſetz dieſer metaphyſiſch-moraliſchen Weltordnung offenbart ſich als ein Geſetz der Sittlichkeit im Menſchen. Auch vor dieſem Dilemma bleibt der ſkeptiſche, durch keine Metaphyſik widerlegbare Atheismus unerſchüttert ſtehen. Aber die Gewalt des Abſoluten macht das höchſte Bewußtſeyn menſchlicher Freiheit und Sittlichkeit aus einem bloß praktiſchen zum religiöſen Gewiſſen. Im religiöſen Gewiſſen iſt das Gute identiſch mit dem Göttlichen. Dadurch erhält der religiöſe Glaube ſeine Vollendung.

Vergleichung dieſer Darſtellung der rein moraliſchen Glaubensgründe mit den Kantiſchen Poſtulaten (S. oben die Anmerk. zu §. 7.).

14. Blicken wir von dem religiöſen Glauben, dem Princip der Vollkommenheit getreu, auf das Gebiet des menſchlichen Wiſſens zurück, ſo erklärt ſich leicht, warum dieſer Glaube, der auch da, wo er ſich entwickelt hat, eine ganz andere Art von Ueberzeugung iſt, als die wiſſenſchaftliche, nie die Stelle der wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung vertreten kann. Die weite Lücke, die das menſchliche Wiſſen offen läßt, kann alſo auch durch dieſen Glauben nicht ausgefüllt werden. Das Gefühl des Göttlichen, durch die höheren Functionen der Vernunft erzeugt, befriedigt den Verſtand nicht. Eben deßwegen richtet ſich die Kraft dieſes Glaubens nicht ſowohl nach der Einſicht, als nach dem Innerſten der Denk- und Sinnesart des Menſchen. Eben deßwegen kann er durch die logiſche Darlegung der Glaubensgründe wohl entwickelt,

aber nicht mitgetheilt werden. Auch der vorzügliche Menſch kann ſo in der Sinnlichkeit befangen ſeyn, daß die Gedanken, die ihn zu der einen Zeit in religiöſe Begeiſterung ſetzen, zu einer andern Zeit nur wie ein ſchöner Traum ſeinem Bewußtſeyn vorüberſchweben. Jene ſtille Begeiſterung, in welcher der Menſch den höheren Gefühlen vertrauet, ohne die er mit allem ſeinen Verſtande nur ein räſonnirendes Thier ſeyn würde, iſt die urſprüngliche Pflegerin und die letzte Retterin der moraliſchen Religion. Aber für den Verſtand, der nur durch Wiſſensprincipien befriedigt werden kann, hat alle Begeiſterung nur einen idealen Gehalt, der dem poetiſchen ähnlich iſt. Wo die Vernunft nur wiſſenſchaftlich ſich ſelbſt vertrauet, da muß alſo die moraliſche Religion als eine Art von Poeſie erſcheinen. Darum wurzelt ſie um ſo feſter, je tiefer ſie ſich in das Heiligthum des Geiſtes zurückzieht, wo die Ideen des Guten und des Wahren einander unmittelbar begegnen, ehe noch der Verſtand ſie entwickelt hat. Die Begriffe, durch welche der Verſtand nach dem Princip der Vollkommenheit erkennt, was man Eigenſchaften Gottes nennt, ſind durch moraliſch-metaphyſiſche Conſequenz leicht gefunden. Sie ſind auch zu bekannt, als daß es hier einer Wiederhohlung ihres doctrinalen Zuſammenhangs bedürfte.

dürfte. Aber auch durch die verſtändigſte Aufzählung dieſer ſo genannten Eigenſchaften Gottes werden nur myſtiſche Verhältniſſe des Unendlichen zum Endlichen angedeutet; und auf keine Weiſe wird dadurch begreiflich, wie das Denken mit dem Daſeyn in dem heiligen Urweſen Eins und Daſſelbe iſt; wie ſich dieſes unendliche Denken verhält zu dem endlichen und menſchlichen, das mit Begriffen anfängt und mit Schlüſſen endigt; wie das untheilbare Urweſen letzte Urſache des Daſeyns einer mannigfaltig geſtalteten Welt ſeyn kann, ohne die Welt als einen Theil ſeiner ſelbſt ausgeſtrömt zu haben; wie die individuelle Freiheit endlicher Geiſter möglich iſt; und wie überhaupt ein relatives Daſeyn möglich iſt, das nicht mit dem Urweſen zuſammenfällt in einer einzigen Weſenheit (S. die Metaphyſik). Ohne denjenigen Myſticismus, der dieſes Unbegreifliche anerkennt, aber auch ſich wohl hütet, es begreiflich machen zu wollen, iſt keine moraliſche Religion.

Iſt es nicht verſtändiger und vernünftiger, lieber einen Jeden bei ſeinem Glauben, oder Unglauben, zu laſſen, als die wahre Religion durch kalte Disputation zu entweihen?

15. Alle Verſuche, das Verhältniß des vollkommenen Urweſens zu der Welt und zur Natur endlicher Geiſter durch klare Be-

griffe zu erſchöpfen, führen uns nicht weiter, als bis an die Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft. Allerdings dürfen wir in einem gewiſſen Sinne von Erkenntniß Gottes reden, ohne welche auch der Glaube an Gott ſich vor der Vernunft nicht rechtfertigen könnte. Dieſe Erkenntniß iſt zum Theil metaphyſiſch, zum Theil moraliſch. Metaphyſiſch erkennen wir (S. die Metaphyſik) die unbezweifelbare Wirklichkeit eines Urweſens, das einzig, über die Natur der Dinge und über die Subjectivität endlicher Geiſter erhaben iſt, und als der Urgrund aller Unterſchiede zwiſchen Daſeyn und Denken, als die letzte Urſache alles relativen Daſeyns, gedacht werden muß. Daher die Abhängigkeit, nicht der Religion, oder der Religionsphiloſophie, von der Metaphyſik. Daß aber das Urweſen ein Gott nach dem Princip der moraliſchen Religion (§. 4.) iſt, kann der Menſch, der ſich ſelbſt verſteht, nur glauben. Moraliſch erkennen wir, daß der Begriff eines vollkommenen Weſens ſich ſelbſt zerſtört, wenn wir ihn durch Prädicate beſtimmen wollen, die unſrer menſchlichen Erkenntniß moraliſcher Vollkommenheit widerſtreiten. Eben damit fängt die moraliſche Glaubenslehre an, daß ſie, der reinen Idee der Vollkommenheit getreu, das Abſolute als den Centralpunkt alles deſſen ſetzt, was wir in menſchlichen Verhältniſſen als relative

Vollkommenheit erkennen. Daraus folgt aber, daß ein *moraliſcher Anthropomorphismus* das einzige Mittel iſt, den Glaubenslehren der moraliſchen Religion eine ſyſtematiſche Haltung zu geben; und dieſer Anthropomorphismus hebt doch ſchon in der Idee ſich ſelbſt auf, ſobald er auf *metaphyſiſche* Gültigkeit Anſpruch machen will. Denn das Abſolute bleibt in jedem Sinne, alſo auch im moraliſchen, *erhaben* über die Prädicate der Endlichkeit. Die klaren Begriffe von menſchlicher Vollkommenheit, in ihrer religiöſen Anwendung auf die Idee des Abſoluten erweitert, bleiben in Beziehung auf die Erkenntniß des Abſoluten immer nur *Bilder*. Die reinſte Verſtandesſprache, in der wir von Gott reden mögen, iſt im Grunde nur eine höhere Bilderſprache. Daher verſinkt auch alle menſchliche Betrachtung in der Idee der *Perſönlichkeit* des vollkommenen Weſens; denn von einer *abſoluten* Perſönlichkeit können wir uns nach der Analogie der *relativen*, der einzigen, die wir kennen, durchaus keinen klaren Begriff machen; und doch fällt ohne Glauben an einen perſönlich-lebendigen Gott das ganze Gebäude moraliſcher Religionswahrheiten. Eben ſo wenig vermag ein menſchlicher Verſtand, zu faſſen, in welchem Sinne der abſoluten Intelligenz ein *Empfindungsvermögen* zugeſprochen werden muß. Denn unſer menſchliches Empfindungsvermögen iſt als Sinnlichkeit gebunden an den materiellen Organismus, von welchem auch die Functionen des innern Sinnes abhängig ſind, ohne deſſen Mitwirkung wir nicht denken können (S. die Apodiktik); und doch wäre ein Gott ohne Gefühl ein Gott ohne Seeligkeit; ein Gott ohne Liebe; ein Gott, den das Gute nicht freuet; in moraliſcher Hinſicht nicht viel mehr als keiner. Oder dürfen wir uns erlauben, uns das Weltall gleichſam als den Leib Gottes zu denken? Schlägt irgendwo das Herz des Univerſums?

Ueber die religiöſe Symbolik, ihre Natürlichkeit, und ihre Gefahren. — Philoſophiſcher Begriff des Gebets.

16. Wie wenig der menſchliche Verſtand nach Principien der Wiſſenſchaft vermag, ein Syſtem der moraliſchen Religion aufzuführen, zeigt ſich auch deutlich in der Entwickelung der Idee einer Theodicee. Denn die moraliſch-religiöſen Gefühle können ſich nicht vor der Vernunft wiſſenſchaftlich rechtfertigen (§. 5.), wenn wir uns auf keine befriedigende Art begreiflich machen können, wie das Uebel in der Welt mit einer moraliſchen Weltordnung übereinſtimmt, deren Stifter ein allmächtiges und allgütiges Weſen iſt. Wir dürfen allerdings, mit Leibniz, das Uebel überhaupt als eine Unvollkommenheit anſehen; und dieſer Anſicht gemäß urtheilen wir ganz richtig, daß das Uebel, ſofern es

nur als Unvollkommenheit in Betracht kommt, von der Idee einer geſchaffenen Welt nicht zu trennen iſt, weil doch das einzige abſolut vollkommene Weſen ſich ſelbſt nicht wiederhohlen, alſo keine andere Welt ſchaffen konnte, als eine ſolche, die ſich nur der höchſten relativen Vollkommenheit erfreuet. Aber aus dem metaphyſiſchen Satze, daß die vollkommenſte oder beſte der möglichen Welten im Verhältniſſe zu ihrem Urheber nur der Inbegriff aller nothwendigen Unvollkommenheit iſt, wird nicht begreiflich, warum ein Theil dieſer Unvollkommenheit von den fühlenden Weſen als unverſchuldeter Schmerz empfunden werden muß, damit die moraliſche Ordnung der Welt beſtehe. Auch der verſchuldete Schmerz ſteht gegen die in menſchlichen Dingen erkennbare Schuld nicht ſelten in demſelben verkehrten Verhältniſſe, wie das Glück gegen das Verdienſt. Wollten wir unſer Urtheil über die moraliſche Weltordnung auf die Erfahrungen des irdiſchen Lebens beſchränken, ſo hätten wir vielleicht eben ſo viele Urſache, an einen ſchadenfrohen Dämon, der unbarmherzig mit der Tugend der Sterblichen ſpielte, als an einen Gott zu glauben, der jenem Dämon nur einigermaßen das Gleichgewicht hielte. Aber das Herz verſöhnt ſich mit dem Uebel, auch mit dem furchtbarſten, ſobald wir glauben, daß dieſes Uebel im Univerſum nothwendig war, um die Entwickelung der höchſten Sittlichkeit endlichen Weſen möglich machen, und daß, in Beziehung auf dieſe höchſte Sittlichkeit, die ewige Weltordnung ſelbſt ein richtiges Verhältniß des Glückes zum Verdienſte und der Strafe zu der Schuld zur Folge hat. Ohne dieſen Glaubensartikel zerſtört alle moraliſche Religion ſich ſelbſt. Da nun die Erfahrungen des irdiſchen Lebens auf keine Art der Idee einer Theodicee entſprechen, ſo ſchwingt ſich der denkende Geiſt, dem abſolut guten Urweſen unbedingt vertrauend, zur Ahndung eines überirdiſchen Lebens und zur Hoffnung perſönlicher Unſterblichkeit auf. Dieſe Hoffnung iſt von einer wahrhaft moraliſchen Religion nicht zu trennen. Je tiefere Wurzel dieſe Religion im menſchlichen Gemüthe geſchlagen hat, deſto weniger kümmern den, der dem Gotte ſeines Herzens vertrauet, die Hinderniſſe, die der forſchende Verſtand vergebens zu überwinden ſtrebt, wenn die metaphyſiſche Möglichkeit einer perſönlichen Unſterblichkeit der menſchlichen Seele begreiflich gemacht (Metaphyſ. §. 58.), oder auch nur erklärt werden ſoll, wie ein endliches Daſeyn in's Unendliche fortſchreiten könne, ohne mit dem Unendlichen ſelbſt, aus dem es entſprungen iſt, zuletzt wieder zuſammenzufallen.

Erinnerung an denjenigen metaphyſiſchen Dualismus, der ein böſes Urweſen einem guten gegenüberſtellt, oder dem Urheber der Weltordnung eine ewige Materie als letzte Urſache alles Uebels beigeſellt. (S. Metaphyſ. §. 67.). — Hat der Glaube an Unſterblichkeit ſich vor der Vernunft hinlänglich gerechtfertigt, wenn er nicht *Alles* umfaßt, was *Leben und Gefühl* hat?

17. Die Reflexionen, durch welche die moraliſche Religion vor der Vernunft ſich rechtfertigt (§. 7–13.), unterſcheiden dieſe Religion in wiſſenſchaftlicher Form von allem und jedem *Aberglauben*. Aber man vergeſſe bei der philoſophiſchen Würdigung der mancherlei Arten des Aberglaubens nicht, daß *abergläubiſche Formen* auch die wahre Religion umgeben können, ohne ihr weſentlich zu ſchaden. Abergläubiſch ſind die Religionen ſelbſt, denen eine falſche Idee von der Gottheit zum Grunde liegt. Wenn aber die *Idee*, die einer Religion zum Grunde liegt, die wahre iſt, ſo darf dieſe Religion im philoſophiſchen Sinne nicht geradezu falſch genannt werden, auch wenn Vorurtheile und Irrthümer ihr die Form des Aberglaubens geben. Sobald die Religion eine andere Form ſucht, außer der wiſſenſchaftlichen, die nur dem Verſtande angehört, bedarf ſie eines *Cultus*, in welchem äußere Handlungen und Zeichen *ſymboliſch* die Stelle religiöſer Begriffe vertreten. In den Cultus kann ſich eine *täuſchende Dogma-*

tik einmiſchen. Aber auch da kann das wahrhaft religiöſe Gefühl nicht ſelten die Fehler der Dogmatik verbeſſern und der Symbolik des Cultus eine Bedeutung geben, die dem wahren Religionsglauben angemeſſen iſt. Auch lehrt ja die Geſchichte der Religionen, daß der religiöſe Glaube der meiſten Menſchen zu allen Zeiten ſich an den Aberglauben als an eine Stütze anlehnen mußte, ohne die er ſich nicht aufrecht erhalten konnte. Wer alſo irgendwo dem Volke dieſe Stütze auf ein Mal entreißen will, um das Volk aufzuklären, mag ſehen, wie er Rath ſchaffe, daß die wahre Religion im Volke nicht dem Aberglauben nachſtürze. Ob aber außer derjenigen Religion, die in der allgemeinen Menſchenvernunft gegründet iſt, nicht noch eine andere, in einem noch höheren Sinne, von der Gottheit ſelbſt durch Wunder offenbart, die wahre iſt, kann die Religionsphiloſophie nicht lehren, wenn ſie nicht der ſpeciellen Offenbarungswiſſenſchaft vorgreifen will, die ſich vorzugsweiſe Theologie nennt.

Lehrbuch
der
# philoſophiſchen Wiſſenſchaften
nach einem neuen Syſtem entworfen.

Zweiter Theil.
Allgemeine praktiſche Philoſophie. Allgemeine philoſophiſche Moral. Naturrecht.

Von
Friedrich Bouterwek.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1813.

Vorrede.

Die Ausarbeitung dieſes zweiten Theils eines neuen Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ließ mich von neuem empfinden, welch eine ſchwere Aufgabe es iſt, Unterſuchungen, durch die man die Wiſſenſchaft weiter bringen möchte, in compendiariſcher Kürze zuſammenzupreſſen mit bekannten und wenig beſtrittenen Lehren, die in einem Compendium nicht fehlen dürfen. Ich glaube kaum, daß man dem inneren Intereſſe deſſen, was man Neues und einer ſtrengen Prüfung Würdiges zu ſagen glaubt, mehr ſchaden kann. Und doch blieb mir kein anderes Verfahren übrig, wenn dieſes Lehrbuch ſeinen nächſten Zweck erreichen ſollte.

Da die compendiariſche Kürze alle polemiſche Umſtändlichkeit ausſchließt, ſo vertheidigt auch das Moralſyſtem, das man in dieſem Buche findet, ſich ſelbſt weniger, als es ſonſt wohl könnte, gegen den möglichen Vorwurf, daß es das Sittliche im Menſchen viel zu ſehr zur Sache des Herzens mache; der ſtrengen Vernunft, in der gewöhnlichen Bedeutung dieſes vieldeutig gewordenen Wortes, viel zu wenig Genüge leiſte; und auch in moraliſcher Hinſicht unbedenklich von Grenzen des menſchlichen Wiſſens rede, wo man apodiktiſche Entſcheidungen erwartet. Aber welche Abſchweifungen von dem ſchmalen Wege, der gerade zum Ziele führen ſoll, wären nöthig geworden, wenn ich auch nur die berühmt gewordene, durch Kant eingeführte Unterſcheidung formaler Moralprincipien von materialen beſonders hätte erörtern wollen! Glücklicherweiſe iſt über dieſen Punkt, wie über viele andere, die hier berührt werden mußten, in unſrer philoſophiſchen Litteratur das Für und Wider ſchon ſo oft verhandelt, daß dem Kenner der Wiſſenſchaft doch nicht viel Neues mehr darüber geſagt werden kann. Dem Zuhörer in einem akademiſchen Auditorium hat der Profeſſor, bekanntlich, gar vieles aus einander zu ſetzen, was das gelehrte Publicum nicht noch ein Mal zu vernehmen verlangt.

Vorzüglich möchte ich mich mit Kennern der Wiſſenſchaft ausführlicher beſprechen über das in dieſem Lehrbuch aufgeſtellte und durchgeführte Verhältniß des ſogenannten Naturrechts zu der allgemeinen Moral. Denn daß der ſeit Thomaſius in Deutſchland ſo beliebt gewordene und ſelbſt von eminenten Denkern in Schutz genommene Gegenſatz zwiſchen Naturrecht und Moral durchaus wieder vernichtet werden muß, wenn die Vernunft nicht länger mit ſich ſelbſt ſpielen ſoll, indem ſie in juriſtiſcher Hinſicht zuläſſig zu finden ſcheint, was ſie moraliſch verwirft und verbietet; darüber bin ich, nach langer Prüfung der ſtreitenden Argumente, völlig einverſtanden mit mehreren neueren Denkern, die den berühmten Zwangstheorien, nach denen man ein Recht haben ſoll, pflichtwidrig zu handeln, den Untergang bereiten. Aber daß das Recht (ius) überhaupt nichts weiter ſey, als das Rechte (rectum); daß man das ſogenannte Naturrecht, um es zu retten; in eine Anwendung der allgemeinen Moral auf die bürgerliche Geſetzgebung, oder auch in eine juriſtiſch-politiſche Anthropologie verwandeln müſſe; gegen dieſe Meinung ſtreitet das Naturrecht, das man in dieſem Lehrbuche findet, durchaus. Es läuft alſo Gefahr, von allen Parteien angefochten und verworfen, oder wohl gar nicht einmal der Anfechtung würdig gefunden zu werden. Um nichts zu verſäumen, was Mißverſtändniſſen vorbeugen kann, verweiſe ich in dieſer Vorrede ausdrücklich auf den §. 30. der allgemein. prakt. Philoſophie, beſonders aber auf die §§. 27 — 33. der philoſ. Moral (Seite 140 ff. des Lehrbuchs). Denn von der in dieſen §§. enthaltenen Deduction der Tugend der Gerechtigkeit gehen die Grundſätze aus, die zur Einleitung in das Naturrecht weſentlich gehören, aber im Lehrbuche an der Stelle, wo das Naturrecht anfängt, nicht noch ein Mal niedergeſchrieben werden ſollten. Das Wort Naturrecht habe ich aus keinem andern Grunde beibehalten, als, weil es üblich iſt, den Theil der philoſophiſchen Rechtslehre ſo zu nennen, dem man als einem der wichtigſten Theile der Theorie der bürgerlichen Geſetzgebung eine beſondere Vorleſung auf unſern Univerſitäten zu widmen pflegt. Unterdeſſen bleibt dieſes Naturrecht ein abgeſondertes Capitel der philoſophiſchen Moral, aber ein Capitel, das eine ſolche Abſonderung füglich verträgt, weil die Lehre von der Gerechtigkeit in der Beziehung, in der ſie Naturrecht genannt wird, auch außer Verbindung mit der Lehre von den übrigen Tugenden verſtändlich gemacht und bündig durchgeführet werden kann. Wer es unpaſſend findet, daß ungeachtet einer ſolchen Erklärung des Naturrechts doch die philoſophiſche Moral in dieſem Lehrbuche ſich nicht lieber allgemeine Moral nennt, um durch eine genauere Bezeichnung ſogleich anzudeuten, daß das Naturrecht kein Gegenſtück zu ihr ſeyn ſoll; nun, der gebe ihr dieſen veränderten Titel; vergeſſe aber nicht, daß die erſten Wahrheiten des Naturrechts auch in dieſer Moral vorkommen. Gegen die ſummariſch zuſammengepreßten Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts, mit denen dieſes Naturrecht ſchließt, glaube ich um ſo weniger mißtrauiſch ſeyn zu dürfen, da ich noch in dieſem Augenblicke nichts Weſentliches an ihnen zu ändern wüßte, ob ſie gleich, freilich mit ſehr bedachtſamer Wahl der Worte, zu einer Zeit niedergeſchrieben wurden, da das gebeugte Deutſchland kaum anfing, zu hoffen, daß der Tag der Erlöſung ſich nahe.

Als eine Einleitung zu dieſem zweiten Theile des Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſind die Praktiſchen Aphorismen anzuſehen, die ich im Jahre 1808 dem Publicum vorlegte.

Wie weit ich durch fortgeſetzte Beſchäftigung mit dem unerſchöpflichen Thema der Philoſophie genöthigt werden möchte, einige Behauptungen zurückzunehmen, oder zu beſchränken, werden die philoſophiſchen Abhandlungen ausſagen, durch die ich, wenn auch erſt nach Jahren, in einer Form, die mir natürlicher iſt, als der Compendienſtyl, die Grundſätze, mit denen alle menſchliche Wahrheit ſteht und fällt, weiter auszuführen denke.

Auf zwei Vorwürfe, die dem erſten Theile dieſes Lehrbuchs von ſcharfſinnigen Männern gemacht ſind, darf ich hier vorläufig ein Paar Worte erwiedern.

Die Metaphyſik, hat man geſagt, die ich lehre, ſei ja ein offenbarer Rückfall in den alten, durch Kant um allen Credit gebrachten Intellectualismus oder die Behauptung einer Realerkenntniß aus Begriffen. Aber von dem Augenblicke an, da mir klar geworden, daß Kant's blendendes Kategorienſyſtem, das auch mich ſo lange getäuſcht hat, nichts weiter als eine kühne Hypotheſe iſt, die durch conſequente Fortſetzung den Urcharakter der Vernunft im Menſchen vernichtet; ſeit dieſer Zeit ſehe ich außerhalb eines verbeſſerten Intellectualismus, der ein wahrer Rationalismus iſt, keine Rettung für die wiſſenſchaftliche Philoſophie, vorausgeſetzt, daß die wiſſenſchaftliche Philoſophie, als Product des Verſtandes, auf nichts Anderem ruhen will, als auf dem wahren Gehalte der Begriffe, durch die in das menſchliche Räſonniren Wahrheit kommt. Ueber die Wichtigkeit des Unterſchiedes zwiſchen Verſtand und Vernunft hat ſich der erſte Theil dieſes Lehrbuchs, wie ich glaube, beſtimmt genug erklärt. Will man aber, anſtatt auf dem logiſchen Wege Gründe zu Gründen zu ſuchen, bis der Urgrund alles Daſeyns und Denkens auch im Begriffe hervortritt, die Vernunft für etwas vom Verſtande ganz Verſchiedenes anſehen; das Gefühl des Ueberirdiſchen Vernunft nennen; und die Expoſition dieſes Gefühls als Metaphyſik geltend machen; dann geht, meines Bedünkens, der wahre Charakter der Metaphyſik, die doch abſolute Grundwiſſenſchaft ſeyn will, gänzlich verloren.

Die Religion, aber nicht die Metaphyſik, iſt, wie die Sittlichkeit, urſprünglich Sache des Herzens, obgleich durch dieſes wunderbare Vermögen ſittlicher und religiöſer Gefühle, das wir das menſchliche Herz nennen, die Vernunft ſelbſt ſich offenbart. Deßwegen kann ich einen andern Vorwurf, der dem erſten Theile dieſes Lehrbuchs gemacht worden, nicht für ganz ungegründet erklären. Es betrifft den Begriff des *ſkeptiſchen Atheismus*, oder vielmehr das eingeführte und von mir beibehaltene Kunſtwort, das dieſen Begriff bezeichnen ſoll, in ſeiner Beziehung auf den *Skepticismus*. Leicht kann dieſes Wort ſo mißdeutet werden, als ob der Denkart eines Philoſophen, der ſich, als Philoſoph, zum Skepticismus bekennt, aber Religion in ſeinem Herzen trägt, und ſeinen religiöſen Glauben durch Gründe zu rechtfertigen weiß, der gehäſſige Nahme *Atheismus* beigelegt werden dürfte. Aber wenn gleich, genau genommen, nur der ein Atheiſt genannt werden darf, wer das Daſeyn Gottes *leugnet* — und kein conſequenter Skeptiker iſt ein Gottesleugner — ſo nennt man doch auch das Reſultat einer Philoſophie *in ſo fern* atheiſtiſch, als dieſe Philoſophie *nicht* zum religiöſen Glauben führt. In dieſem Sinne hat ja die Metaphyſik nach dem Syſteme dieſes Lehrbuchs, als iſolirte Metaphyſik, unbedenklich ſich ſelbſt für atheiſtiſch erklärt. Und doch folgt auf ſie eine Religionsphiloſophie, die metaphyſiſche Principien vorausſetzt.

Göttingen, den 7. December, 1813.

Inhalt
des zweiten Theils.

I.
Allgemeine praktiſche Philoſophie.

(Seite 1—94.)

Vorerinnerung. Begriff der praktiſchen Philoſophie.

Verhältniß des praktiſchen Begriffs der Philoſophie zu dem theoretiſchen. §. 1. — Das Praktiſche als das Sittliche betrachtet. §. 2. — Unterſcheidung der Moral oder Sittenlehre überhaupt von der philoſophiſchen Moral oder Moralphiloſophie. §. 3. — Beziehung aller Moral auf den Verſtand. §. 4. — Beziehung aller Moral auf das Gefühl. §. 5. — Begriff des moraliſchen Bewußtſeyns oder Gewiſſens. §. 6. — Verſchiedene Arten der Begründung der Moralphiloſophie. §. 7. — Wahre und wiſſenſchaftliche Begründung und Abtheilung der Moralphiloſophie. §. 8.

Erſte Abtheilung. Moraliſche Ideenlehre.

Subjective und objective Seite der Sittlichkeit. §. 9. — Verhältniß des Subjectiven im geiſtigen Daſeyn zu den moraliſchen Grundbegriffen oder Ideen. §. 10. — Nothwendigkeit einer Subordination der moraliſchen Grundbegriffe. §. 11. — Der Begriff des Guten als erſter Grundbegriff aller moraliſchen Urtheile. §. 12. — Subjectiver Gehalt der Idee des Guten. §. 13. — Verhältniß der Idee des Guten zur ſubjectiven Conſequenz. §. 14. — Verhältniß derſelben Idee zum Gefühle der Würde der menſchlichen Natur. §. 15. — Objectijectiver Gehalt der Idee des Guten. Zuſammentreffen des Guten mit dem Göttlichen. §. 16. — Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion. §. 17. — Beziehung der Idee des Guten auf das Gefühl der Uneigennützigkeit. §. 18. — Weitere Erläuterung dieſer Beziehung. §. 19. — Deduction des ſittlichen Gefühls überhaupt und ſeines Verhältniſſes zum objectiven Werthe nach der Idee des Guten. §. 20. — Beziehung der Idee des Guten auf das Intereſſe, das wir am Erfolge einer Handlung nehmen. §. 21. — Verhältniß der reinen Idee des Guten zu dem Glauben an die Realität einer idealen Weltordnung. §. 22. — Verwandtſchaft der Idee des Guten mit der Idee der Vollkommenheit. §. 23. — Verwandtſchaft des Guten mit dem Schönen. §. 24. — Verhältniß des Guten zu dem Nützlichen. §. 25. — Deduction der drei moraliſchen Cardinalbegriffe der Tugend, der Pflicht, und des Rechts. Analyſe des Begriffes der Tugend. §. 26. — Analyſe des Begriffes der Pflicht. §. 27. — Verhältniß der Tugendbegriffe zu den Pflichtbegriffen. §. 28. — Expoſition des höchſten Grundſatzes zur Beurtheilung der Pflichten. §. 29. — Analyſe des Rechtsbegriffs. §. 30. — Moraliſche Nebenbegriffe. Das Erlaubte. §. 31.

Zweite Abtheilung. Moraliſche Willenslehre.

Moraliſcher Begriff des Wollens überhaupt. §. 32. — Erſcheinung des uneigennützigen Verlangens im Gefühle der ſittlichen Liebe. §. 33. — Charakteriſtik der ſittlichen Liebe. §. 34. — Verhältniß der ſittlichen Liebe zum Mitgefühle. §. 35. — Verhältniß der ſittlichen Liebe zum Gefühle der inneren Ehre. §. 36. — Verhältniß der unwillkürlichen Herzensgüte zur willkürlichen §. 37. — Unbefangene Anſicht der ſittlichen Freiheit. §. 38. — Grenzen der ſittlichen Freiheit im Menſchen. §. 39. — Genauere Bezeichnung des Verhältniſſes der Freiheit zur Willkür. §. 40. — Uebereinſtimmung der Freiheit mit dem unwillkürlichen Wohlgefallen am Guten. §. 41. — Begriff des Gewiſſens §. 42. — Uebereinſtimmung des ſittlichen Wollens mit dem natürlichen Streben nach Glückſeligkeit. §. 43. —
Fort-

Fortſetzung dieſer Unterſuchung. §. 44. — Genauere Unterſcheidung des wahren Begriffs der Glückſeligkeit von dem falſchen. §. 45. — Motiv der Selbſtzufriedenheit. §. 46. — Mißverhältniſſe zwiſchen Tugend und Lebensgenuß §. 47 — Verdienſt und Schuld. §. 48. — Philoſophiſche Würdigung der Unſchuld. §. 49.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie. Ueber die Organiſation der moraliſchen Wiſſenſchaften. Seite 91.

II.

Philoſophiſche Moral.

(Seite 95—178.)

Vorerinnerung. Genauere Erklärung über den Begriff, Zweck und Umfang der philoſophiſchen Moral.

Verhältniß der philoſophiſchen Moral zu der populären. §. 1. — Verhältniß der Tugendlehre zur Pflichtenlehre. §. 2. — Unterſcheidung der geſunden Moral von der Caſuiſtik. §. 3. — Theile der philoſophiſchen Moral. §. 4.

Erſtes Capitel. Erläuterung des höchſten Grundſatzes der philoſophiſchen Moral.

Vereinigung des Verſtandes mit dem Gefühle in der moraliſchen Reflexion. §. 5. — Allgemeinheit der moraliſchen Grundſätze. §. 6. — Erſcheinung des höchſten moraliſchen Grundſatzes in der Formel der Perfectibilität. §. 7. — Formel des allgemeinen Beſten. §. 8. — Formel der Gegenſeitigkeit des Wollens. §. 9. — Formel der ſittlichen Liebe. §. 10. — Verhältniß der Allgemeinheit moraliſcher Grundſätze zur individuellen Sinnesart. §. 11. — Erklärung der Colliſion der Pflichten. §. 12.

Zweites Capitel. Von den Tugenden der Selbſtbildung.

Begriff der moraliſchen Selbſtbildung. §. 13. — Von der Selbſtbeherrſchung. §. 14. — Von der ſittlichen Beſonnenheit.

nenheit. §. 15. — Von der Tugend der Mäßigung. §. 16. — Von der Tugend des Muths. §. 17. — Von den Tugenden der Vorſicht und Umſicht. §. 18. — Von der Tugend der Verſtandesbildung. §. 19. — Vom ſittlichen Genuſſe der Güter des Lebens. §. 20. — Von der Pflicht der Selbſterhaltung. §. 21. — Philoſophiſche Anſicht des Selbſtmordes. §. 22. — Von der Tugend der Geduld. §. 23. — Von der Tugend der Thätigkeit. §. 24.

Drittes Capitel. Von den geſelligen Tugenden.

Moraliſche Anſicht der Geſelligkeit überhaupt. §. 25. — Verhältniß der geſelligen Tugenden unter Menſchen zu den Pflichten gegen die Thiere. §. 26. — Von der Gerechtigkeit. §. 27. — Verhältniß des Rechts zum Verdienſte. §. 28. — So genanntes inneres Recht. §. 29. — So genanntes äußeres Recht. §. 30. — Verhältniß des Rechts zur Gewalt. §. 31. — Verhältniß der Gerechtigkeit zur Billigkeit und Großmuth. §. 32. — Von der Pflicht, Unrecht zu dulden. §. 33. — Von der Wahrhaftigkeit. §. 34. — Von der Redlichkeit. §. 35. — Von der Verbindlichkeit erzwungener Verträge. §. 36. — Von den engeren geſelligen Verbindungen, der Freundſchaft u. ſ. w. §. 37. — Von der ſittlichen Verbindung der Geſchlechter. §. 38. — Moraliſcher Begriff der Ehe. §. 39. — Pflichten der Eltern gegen Kinder. §. 40. — Pflichten der Unterwürfigkeit. §. 41. — Von der Wohlthätigkeit. §. 42. — Von der ſittlichen Theilnahme. §. 43. — Von der Tugend des edeln Stolzes in geſelligen Verhältniſſen. §. 44.

Anhang. Von den religiöſen Tugenden. §. 45.

III.

Naturrecht.

(Seite 173 bis zu Ende des Buchs.)

Einleitung. Begriff, Umfang und Grenzen der Wiſſenſchaft des Naturrechts. (Genau zu vergleichen mit

mit §. 30. der allg. prakt. Phil. und mit §§. 27 — 33. der phil. Moral).

Mancherlei Bedeutungen des Wortes Recht. §. 1. — Objectiver Gehalt des Rechtsbegriffs. §. 2. — Verſchiedene Anſichten der Wiſſenſchaft des Naturrechts §. 3. — Verhältniß des Rechts zur Gerechtigkeit. §. 4. — Abſonderung des Naturrechts von den übrigen Capiteln der philoſophiſchen Moral. §. 5. — Natürlichſte Eintheilung der Wiſſenſchaft des Naturrechts. §. 6.

Erſte Abtheilung. Allgemeines Privatrecht.

I. Reines Vernunftrecht.

Unabhängigkeit des vernünftigen Daſeyns von fremder Willkür. §. 7. — Urſprüngliche Rechtmäßigkeit der Selbſtvertheidigung. §. 8. — Rechte auf etwas, an etwas, und gegen Andere. Unding des ſo genannten Nothrechts. §. 9. — Angeborne und erworbene, veräußerliche und unveräußerliche Rechte §. 10, — Recht der urſprünglichen Gleichheit, und deſſen Beſchränkungen. §. 11. — Recht der freien Vervollkommnung. §. 12. — Recht der Gewiſſensfreiheit. §. 13. — Recht der Ehre. §. 14.

II. Allgemeines Menſchenrecht.

Verhältniß des allgemeinen Menſchenrechts zum reinen Vernunftrecht. Verbindung der phyſiſchen Perſönlichkeit mit der moraliſchen. §. 15. — Schranken des Rechts der phyſiſchen Perſönlichkeit. §. 16. — Recht des phyſiſchen Eigenthums. §. 17. — Unerworbenes und erworbenes phyſiſches Eigenthum. §. 18, — Begriff des rechtlichen Erwerbs phyſiſcher Güter. §. 19. — Beſchränkung des natürlichen Erwerbungsrechts. §. 20. — Von der Occupation. §. 21. — Problematiſcher Charakter alles erworbenen phyſiſchen Eigenthums nach Naturrechtsprincipien. §. 22. — Suspenſion und zufällige Erweiterung des phyſiſchen Eigenthums. §. 23. — Recht des phyſiſchen Beſitzes. §. 24. — Recht des phyſiſchen Gebrauchs. §. 25. — Verhältniß des ehrlichen Beſitzes und Gebrauchs zu der bürgerlichen Uſucapion und Präſcription. §. 26. — Recht auf Erſatz, als Folge der Erlöſchung des phyſiſchen Eigenthums durch die Schuld eines

eines Andern. §. 27. — Teſtamentariſches Recht. §. 28. — Recht der Sicherung und der Privatſtrafe. §. 29. — Problematiſcher Charakter des natürlichen Rechts der Privatſtrafe. §. 30.

III. Allgemeines Geſellſchaftsrecht.

Von juridiſchen Geſellſchaftsverhältniſſen überhaupt. §. 31. — Verſchiedenheit dieſer Verhältniſſe. §. 32. — Natürliches Eherecht. §. 33. — Natürliches Elternrecht. §. 34. — Natürliches Vertragsrecht. §. 35. — Nullität gewiſſer Verträge nach Rechtsbegriffen im Allgemeinen. §. 36. — Nullität der erzwungenen Verträge nach Rechtsbegriffen. §. 37. — Ueber die betrügeriſchen und auf einem Irrthume beruhenden Verträge. §. 38. — Unterſcheidung der Perſonalverträge von Realverträgen. §. 39.

Zweite Abtheilung. Allgemeines Staatsrecht.

Idee und Zweck des Staats. §. 40. — Deduction des bürgerlichen Herrſcherrechts. §. 41. — Verhältniß des Herrſcherrechts zur freiwilligen Unterwerfung der Gehorchenden im Staate. §. 42. — Verhältniß der Staatsverfaſſungen zu den Principien des Naturrechts. §. 43. — Recht der Geſetzgebung im Staate. §. 44. — Verbindung des Rechts der Geſetzgebung mit dem Richteramte in der höchſten bürgerlichen Autorität. §. 45. — Verhältniß der Civilgeſetzgebung zu den Principien des natürlichen Privatrechts. §. 46. — Grundſätze der Criminalgeſetzgebung nach Rechtsbegriffen. §. 47. — Verhältniß der Zweckmäßigkeit der Strafen zu ihrer Rechtmäßigkeit. §. 48. — Verſchiedenheit der Strafen nach Rechtsbegriffen. §. 49. — Verhältniß der Verſchiedenheit der Strafen zur Verſchiedenheit der Verbrechen. §. 50. — Begnadigungsrecht. §. 51. — Die übrigen Hoheitsrechte. §. 52. — Uebergang des gewöhnlich ſo genannten allgemeinen Staatsrecht in das Völkerrecht. §. 53. — Recht Krieg zu führen und Frieden zu ſchließen. §. 54. — Eroberungsrecht. §. 55. — Friedliche Verhältniſſe der Staaten gegen einander. §. 56.

Lehrbuch
der
philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Zweiter Theil.

I.
Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Vorerinnerung.

Begriff der praktiſchen Philoſophie.

---

1. Praktiſch heißt die Philoſophie, wenn ſie zu ihrem Gegenſtande die menſchlichen *Handlungen* wählt, denen die Vernunft, es ſey nach welchem Princip es wolle, einen Werth oder Unwerth zuſpricht. Nun kann aber der Menſch nicht anders handeln, als, *ſeiner Natur gemäß.* Die praktiſche Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſchließt alſo auch Betrachtungen in ſich, die vorangehen müſſen, wenn wir *verſtehen* lernen wollen, wie denn der Menſch überhaupt ein praktiſches Weſen iſt, und wie er in den Schranken ſeines irdiſchen Daſeyns zu handeln vermag. Dieſe Betrachtungen treffen überall mit denen zuſammen, auf welche die ſo genannte *theoretiſche* Philoſophie ſich

gründet, wenn ſie unterſucht, wie der Menſch etwas zu erkennen vermag. Denn wenn auch nicht alle Handlung eigentliche Erkenntniß vorausſetzt, nach der ſie ſich richte, ſo bezieht ſich doch in der dynamiſchen Einheit des menſchlichen Daſeyns die Möglichkeit des Handelns überhaupt, des unwillkürlichen, wie des willkürlichen, auf die Summe von Vorſtellungen, die das Gemüth des handelnden Weſens in ſich ſchließt. Eine ſcharfe Linie zwiſchen dem, was ausſchließlich theoretiſche, und was praktiſche Philoſophie im weiteren Sinne heißen ſoll, wird ſich alſo nie ziehen laſſen. Darum nennt ſich die Philoſophie praktiſch im engern Sinne, wenn ſie entweder rathend, oder gebietend, in Grundſätzen ausſpricht, was zu thun, oder zu laſſen iſt, indem ſie die Möglichkeit des Thuns und Laſſens vorausſetzt.

Vergl. den erſten Theil dieſes Lehrbuchs der philoſ. Wiſſenſch. Einleit. §. 3.

2. Das Praktiſche im Menſchen heißt das Sittliche, ſofern es ſich auf die Idee des Guten bezieht, nach welcher der Werth, oder Unwerth, einer Handlung zu beurtheilen iſt. Die praktiſche Philoſophie nennt ſich alſo auch Moral oder Sittenlehre, wo ſie das Gute befiehlt,

oder zum Guten ermahnt und ermuntert. Aber von der Moral, die ſich auf das Moraliſiren oder Ermahnen und Gebieten nach irgend einem angenommenen Begriffe vom Guten beſchränkt, iſt noch weit bis zur Philoſophie. Denn Moraliſiren kann Jeder, wer nach Grundſätzen, die ihm die wahren zu ſeyn ſcheinen, ſeinem Begriffe vom Guten gemäß zu handeln anräth, oder gar gebietet. Durch verkehrtes, oft langweiliges, oft phantaſtiſches Moraliſiren iſt die Moral überhaupt bei kräftigen Naturen, die ſich ſelbſt zu helfen wiſſen, nicht ganz ohne Grund in übeln Ruf gekommen. Durch Moralphiloſophie, die das Moraliſiren der Kritik unterwirft, und die wahre Idee des Guten von den mancherlei falſchen, oft widerſinnigen, oder den Menſchen vor ſich ſelbſt entehrenden Begriffen unterſcheiden lehrt, die man ſich in den Schulen, oder Kirchen, oder im gemeinen Leben, vom Guten gemacht hat, ſoll die wahre Sittlichkeit im Menſchen wiſſenſchaftlich erkannt, und jede moraliſch gültige Vorſchrift zurückgeführt werden auf die letzten Kriterien des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum.

Begriff einer geſunden Volksmoral. Ihre doctrinale Abhängigkeit von der eigentlichen Philoſophie.

3. Es giebt alſo wohl eine Moral, aber keine Moralphiloſophie, die ſich auf die Beantwortung der großen Frage, warum in beſtimmten Fällen etwas zu thun, oder zu unterlaſſen iſt? nur oberflächlich einläßt, und ihre Vorſchriften nicht auf die letzten Gründe der moraliſchen Erkenntniſſe zurückführt. Anders, als aus den letzten Gründen der moraliſchen Erkenntniſſe läßt ſich auch nicht begreifen, ob irgend eine uneigennützige Tugend dem Menſchen vernünftigerweiſe geboten werden kann; ob die wahre Tugend ſich lehren und lernen läßt; ob ſie beſchränkt iſt auf die Geſetze der menſchlichen Geſelligkeit; ob ſie von der Religion abhängig, oder unabhängig iſt; und ob die wahre Moral überhaupt gebieten, oder nur rathen und ermahnen darf. Die Moralphiloſophie läutert den ſo oft verfälſchten Begriff der Weisheit, indem ſie zeigt, wie die Grundbegriffe der moraliſchen Erkenntniſſe, vom Verſtande richtig aufgefaßt, und conſequent angewandt, unter der Herrſchaft der Vernunft über die blinde Begierde in dem Ganzen eines menſchlichen Lebens ſich durch die That bewähren.

Uralte Erſcheinung der Moral als einer Klugheits- und Glückſeligkeitslehre. — Vorläufige Anſicht der ſittlichen Verhältniſſe in ihrer Beziehung auf die Religion. — Vorläufige Anzeige des

merkwürdigen Unterſchieds zwiſchen den Tugend- und Weisheitsſyſtemen der Alten und den Pflichtſyſtemen der neueren Sittenlehrer.

4. Daß es eine Herrſchaft der Vernunft über die blinde Begierde im Menſchen giebt, und daß alle menſchliche Sittlichkeit durch die Autorität der Vernunft entweder begründet wird, oder ſich doch auf dieſe Autorität bezieht, hat noch niemand geleugnet. Das Gute heißt in dieſer Hinſicht auch das *Vernünftige* d. i. den Geſetzen der Vernunft Gemäße. Nun iſt aber Vernunft im ganzen Sinne des Worts, wie die theoretiſche Philoſophie beweiſet, mehr als bloßer *Verſtand*. Verſtand nennen wir den Inbegriff der *logiſchen* Functionen der Denkkraft, oder das Vermögen der Begriffe, die ſich nach dem Princip der Uebereinſtimmung unter einander zu richtigen Urtheilen und Schlüſſen verbinden. Beſtände nun die wahrhaft ſittliche Herrſchaft der Vernunft über die blinde Begierde nur darin, daß der Menſch, als denkendes Weſen, fähig iſt, nach Grundſätzen, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt, zu handeln, ſo wäre das Gute, ſofern es von der Denkkraft abhängt, mit dem *Verſtändigen* Einerlei. Jede menſchliche Handlung müßte dann für gut erkannt werden, wenn ſie nur nach *Grundſätzen*, gleich-

viel nach welchen, erfolge. Eine Unterſcheidung *guter* Grundſätze von *ſchlechten* hebe dann ſich ſelbſt auf. Aber dieſe Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten läßt ſich nicht nur der natürliche Menſchenverſtand nicht rauben; auch die Philoſophie darf ihn bei'm Anfange ihrer moraliſchen Unterſuchungen nicht aus dem Geſicht verlieren, weil ſie alle moraliſchen Urtheile zurückführen ſoll auf die letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum (§. 2.); ſchlechte Grundſätze aber keine anderen ſind, als *falſche* im Gebiete der moraliſchen Forſchung.

Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die beiden erſten Abtheilungen der *Apodiktik*.

5. Faſt eben ſo einſtimmig, wie der natürliche Menſchenverſtand, wenigſtens im Allgemeinen, den Antheil anerkennt, den die Vernunft an der wahren Sittlichkeit hat, bezieht man den Begriff des Sittlichen im Menſchen auf das *Gefühl* und auf die aus Gefühlen entſpringende *Güte des Herzens*. Indem nun die Moralphiloſophie unterſucht, was denn eigentlich Güte des Herzens iſt, und welchen Antheil das Gefühl an der wahren Sittlichkeit hat, bringt ſie den oft beſprochenen Unterſchied zwiſchen Vernunft und *Sinnlichkeit*

auf's neue zur Sprache. Dieſen Unterſchied in moraliſcher Beziehung ſo genau, als möglich, zu bezeichnen, iſt um ſo nöthiger, weil die Geſchichte der Meinungen lehrt, daß über die höchſten Grundſätze, die für die guten gelten ſollen, unter den Philoſophen ſelbſt ſeit der Entſtehung der Moralphiloſophie geſtritten iſt, die Sittlichkeit im wirklichen Leben aber größten Theils dem Herzen angehört, das ſich um die Streitigkeiten der Philoſophen und um die höchſten Grundſätze wenig kümmert. Es wäre alſo wohl möglich, daß eine genaue Unterſuchung deſſen, was Güte des Herzens genannt werden darf, uns nöthigte, auch die gewöhnlichen Schulbegriffe über das urſprüngliche Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit einer ſtrengen Reviſion zu unterwerfen, weil man doch in den Schulen das Vermögen der Empfindungen und Gefühle überhaupt Sinnlichkeit zu nennen pflegt, das Sittliche aber dem Sinnlichen zuweilen contradictoriſch gegenüber ſtellt.

Vorläufige Erklärung der räthſelhaften Erſcheinung, daß, während über das wahre Princip der Sittenlehre unabläſſig disputirt werden, doch die Philoſophen, ſowohl unter ſich, als mit den meiſten übrigen gebildeten Menſchen, über das Sittliche, oder Unſittliche, in einzelnen Fällen meiſtens einverſtanden ſind.

6. Vernunft und Gefühl vereinigen ſich in dem ſittlichen Bewußtſeyn, das wir, zur Unterſcheidung von dem theoretiſchen oder ſpeculativen Bewußtſeyn, das Gewiſſen nennen. Die Moralphiloſophie iſt alſo Gewiſſenslehre. Aber auch in theoretiſcher Hinſicht beruhet das Bewußtſeyn auf der innigſten Vereinigung der Vernunft mit dem Vermögen der Gefühle. Was das Bewußtſeyn zum Gewiſſen macht, iſt von der einen Seite die moraliſche Idee, die dem denkenden Geiſte vorſchwebt, es ſey nun die Idee des Guten überhaupt, oder eine von den Ideen, nach denen wir zu erkennen ſtreben, was in beſtimmten Fällen Recht, oder Pflicht, iſt. Von der andern Seite unterſcheidet ſich das moraliſche Bewußtſeyn von dem theoretiſchen vorzüglich durch die Mitwirkung des Willens und überhaupt des ſogenannten Begehrungsvermögens, das man in den Schulen dem Erkenntniß- oder Vorſtellungsvermögen gegenüber ſtellt. Die Moralphiloſophie iſt alſo allerdings inſofern Willenslehre, als ſie dem Willen, der als ſubjectives Princip der Möglichkeit ſittlicher Handlungen vorausgeſetzt wird, eine Regel vorſchreibt, der er mit Freiheit ſich unterwerfen ſoll, damit das Gewiſſen ſich ſelbſt als ein gutes erkenne. Aber die allgemeine Willenslehre umfaßt mehr Unterſuchungen, als die Moralphiloſo-

phie in ſich aufnehmen kann, ſelbſt wenn ſie ſich bis zur praktiſchen Philoſophie im ausgedehnteren Sinne (§. 1.) erweitert. Denn was das Begehrungsvermögen überhaupt, und was beſonders der eigentliche Wille im Menſchen iſt; in welchem Sinne der Wille frei genannt werden darf; und wie Freiheit des Willens beſtehen kann mit dem Geſetze der Nothwendigkeit in der Natur; dieß zu erklären, ſo weit es ſich erklären läßt, bedarf es *pſychologiſcher*, *transſcendentaler* und *metaphyſiſcher* Forſchungen, deren Reſultate von der praktiſchen Philoſophie vorausgeſetzt und aufgenommen werden müſſen.

Vergl. im *erſten* Theile dieſes Lehrbuchs die *Apodiktik* §. 36. – 39.; und die *Metaphyſik* §. 56. und 57.

7. Werfen wir nun die doctrinale Frage auf: wie die praktiſche Philoſophie als Moralphiloſophie (§. 2.) *begründet* werden, und womit ſie *anfangen* ſoll? ſo iſt *erſtens* klar, daß ſie nicht auf irgend eine angenommene Theorie der Seelenkräfte, alſo auch nicht auf den Gegenſatz zwiſchen einem Vorſtellungs- oder Erkenntnißvermögen und einem Begehrungsvermögen, gegründet werden darf, weil das Sittliche, als ſolches, im Gebiete einer Theorie der Seelenkräfte nicht liegt. Eben ſo wenig

nig darf die Moralphiloſophie, zweitens, mit einem höchſten Grundſatze anfangen, der aller ſittlichen Geſetzgebung zum Grunde liegen ſoll; denn es fragt ſich noch, ob es überall einen ſolchen höchſten Grundſatz giebt. Wollten wir die Wahrheit eines höchſten Grundſatzes, der in ſittlicher Hinſicht für den höchſten gelten ſoll, etwa dadurch beweiſen, daß wir durch Beiſpiele zeigten, wie nach einem ſolchen Grundſatze dasjenige als gut und recht erſcheint, was man ſchon im gemeinen Leben dafür erkennt, ſo würden wir uns nicht nur in einem Zirkel bewegen, der gar nichts beweiſet; wir würden ſogar, anſtatt der letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum, die Urtheile des gemeinen Lebens, deren Wahrheit, oder Unwahrheit, durch die Philoſophie erſt geprüft werden ſoll, als blinde Zeugen für eine unerwieſene Behauptung aufſtellen. Eben ſo weit würden wir uns von der Idee der Philoſophie, die keinem Vorurtheile weicht, entfernen, wenn wir ohne vorläufige Erörterung der moraliſchen Elementarbegriffe vom Begriffe der Pflicht ausgehen wollten; denn es leuchtet keineswegs aus dieſem Begriffe ſelbſt ein; daß er für den höchſten aller moraliſchen Begriffe gelten müſſe, ſo lange noch zweifelhaft bleibt, ob er auch die Begriffe von Tugend und Recht in ſich ſchließt.

Wird der Kantiſchen Moralphiloſophie mit Recht der Vorwurf gemacht, daß ſie dem Menſchen einen höchſten Grundſatz in das Gewiſſen hineinſchiebe, und, anſtatt dieſen Grundſatz zu beweiſen, ſich nur in einem Zirkel von angenommenen Vorausſetzungen bewege?

8. Bei der Nachfrage nach einem höchſten Grundſatze der Sittenlehre dürfen wir nicht die logiſche Wahrheit vergeſſen, daß alle Grundſätze, als ſolche, logiſche Producte des Verſtandes, und nur inſofern Wahrheiten ſind, als die Begriffe, auf denen ſie ruhen, nicht zu den erdichteten gehören. Die praktiſche Philoſophie darf alſo nicht eher Grundſätze des Thuns und Laſſens aufſtellen, bis ſie die moraliſchen Elementarbegriffe, die jenen Grundſätzen ſelbſt zum Grunde liegen, aufgefunden und durch verſtändige Erklärung gegen Mißdeutungen geſichert hat. Dann muß ſie zeigen, wie ſich im menſchlichen Gemüthe die Kraft, die wir den Willen nennen, auf die moraliſchen Elementarbegriffe, als leitende Vorſtellungen, beziehen kann und wirklich bezieht. Gelingt es, nach dieſen Unterſuchungen auszumitteln, welche Grundſätze in ſittlicher Hinſicht die höchſten genannt werden dürfen, ſo iſt der Grund zum Gebäude einer ſpeciellen Sittenlehre philoſophiſch gelegt. Die Theorie dieſer Grundlegung der Sittenlehre mag dann allgemei-

ne praktiſche Philoſophie genannt werden. Der ſpeciellen Tugend- und Pflichtenlehre mag der Nahme **Moral** im engeren Sinne zugetheilt bleiben. Durch die allgemeine praktiſche Philoſophie muß denn auch vorläufig unterſucht werden, ſo weit es ohne genauere Kenntniß der Tugend der Gerechtigkeit möglich iſt, ob der philoſophiſchen Rechtslehre oder dem ſogenannten Naturrechte ein beſonderer Platz in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gebührt, und welches dieſer Platz iſt.

Erſte Abtheilung.

Moraliſche Ideenlehre.

9. Wer die Frage: was denn eigentlich das Sittliche im Menſchen iſt? philoſophiſch, alſo mit beſtändiger Beziehung auf die letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum, beantworten will, der kann nicht umhin, ſogleich im erſten Augenblicke der freien Reflexion die objective Seite der Sittlichkeit von der ſubjectiven zu unterſcheiden. Denn mit dem Gegenſatze des

Objectiven und Subjectiven in einem Bewußtſeyn fängt, wie die theoretiſche Philoſophie beweiſet, alle philoſophiſche Unterſcheidung an. Nun wird die ſubjective Seite der Sittlichkeit erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie der Seelenzuſtand, den wir den ſittlichen nennen, in unſrer Individualität *von uns ſelbſt* ausgeht, indem wir etwas entweder unwillkürlich *begehren*, oder *verabſcheuen*, oder es mit Freiheit *wollen*. Die objective Seite der Sittlichkeit wird erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie das unwillkürliche Begehren und Verabſcheuen ſowohl, als das freie Wollen, abhängig iſt von *Vorſtellungen*, die ſich auf etwas *Wirkliches außer uns* beziehen. Die praktiſche Philoſophie überläßt der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, zu unterſuchen, ob und in wie fern die Unterſcheidung der Vorſtellungen von ihren Objecten ein wirkliches Daſeyn der Objecte außer uns beweiſet. Wo die praktiſchen Zuſtände im menſchlichen Bewußtſeyn anfangen, da *findet* ſich der Menſch ſchon in einer Außenwelt, auf die er wirken kann, und die auf ihn wirkt. Aber gleichgültig kann ihm doch auch in praktiſcher Hinſicht nicht ſeyn, woher die Vorſtellungen ſtammen, durch die er ſich ſeiner Sittlichkeit bewußt wird; ob ſie Erzeugniſſe der *Eindrücke* ſind, die das Gemüth durch die *Sinne* empfing; oder ob die Vernunft ſelbſt, durch ihre höheren Functionen (vergl. die Apodiktik), das Sittliche als etwas Ueberſinnliches zum Bewußtſeyn bringt; oder ob gar nur die Gewohnheit bewirkt, daß der freie Wille ſich nach gewiſſen ſubjectiven Anſichten richtet, die dann die Stelle empiriſcher, oder rationaler Erkenntniſſe verträten. Die Meinung, die man von der objectiven Gültigkeit der moraliſchen Vorſtellungen hat, iſt von keinem geringen Einfluſſe auf die Kraft, mit der dieſe Vorſtellungen das Gemüth ergreifen.

Subjectivitäts-Moral der griechiſchen Sophiſten. — Unverkennbarer Einfluß der Gewohnheit und der herrſchenden Meinung auf die moraliſchen Urtheile. — Erſte Anzeige des Gegenſatzes zwiſchen einer empiriſchen Moral und einer rationalen.

10. Während die Vorſtellungen, die ſich der Menſch von ſittlichen Verhältniſſen macht, unendlich verſchieden ſeyn können, bleibt die ſubjective Grundlage (§. 9.) der Sittlichkeit im Ganzen, was ſie von Natur iſt. Auch läßt ſich durch Aufklärung der ſubjectiven Seite der Sittlichkeit nicht ſowohl überhaupt erkennen, was zu thun iſt, als, wie dasjenige, was überhaupt zu thun iſt, in beſtimmten Verhältniſſen der menſchlichen Natur gemäß, gethan werden ſoll und kann. Mit

der Aufklärung des Objectiven in der Sittlichkeit fängt alſo die praktiſche Philoſophie inſofern an, als ſie Moralphiloſophie iſt (§. 2.). Daß der Menſch, wie jedes lebende Weſen, von Natur nach einer Art des Daſeyns ſtrebt, die dem allgemeinen Typus der Gattung angemeſſen iſt, zu der er gehört; daß er als empfindendes Weſen nach angenehmen Empfindungen ſtrebt, und die unangenehmen flieht; daß er als denkendes Weſen mit einer gewiſſen Freiheit handeln kann, oder handeln zu können glaubt; dieß ſind pſychologiſche Facta, die wir hier vorläufig als allgemein bekannt vorausſetzen dürfen. Aber welches die Ideen ſind, nach denen die natürlichen Triebe und die freien Beſtrebungen ſich richten, wenn der Menſch als ſittliches Weſen, den letzten Gründen des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum gemäß, mit ſich ſelbſt übereinſtimmen will; ob es Ideen im höheren Sinne des Worts, das heißt, reine Vernunftvorſtellungen ſind, durch die ſich das Endliche und Relative in unſerm Daſeyn auf das Unendliche und Abſolute bezieht; oder ob es empiriſche Begriffe ſind, gegründet auf die Wahrnehmung deſſen, was in die Sinne fällt; und ob dieſe Ideen unbedingte Unterwerfung verlangen, oder ob ſie nur anrathen, nach Belieben das Eine vor dem Andern zu wäh-

len;

len; dieß ſind die Fragen, mit deren Beantwortung die Syſteme der Moralphiloſophie ſtehen und fallen.

Vorläufige Bemerkungen über die Grundtriebe der menſchlichen Natur. — Vieldeutigkeit des Worts Idee nach der älteren und neueren Terminologie der Schulen. Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die zweite Abtheilung der Apodiktik.

11. Ehe wir von moraliſchen Ideen im höheren, eigentlich metaphyſiſchen, Sinne reden dürfen, müſſen wir das Unbezweifelbare in den moraliſchen Begriffen zu entdecken ſuchen, die der Verſtand verbindet, wo ein moraliſches Urtheil gefället werden ſoll. Eine Menge ſolcher Begriffe kommen uns ſogleich entgegen. So viele Tugenden, ſo viele Pflichten, ſo viele Rechte, ſo viele Güter des Lebens ſich denken laſſen, ſo mancherlei moraliſche Begriffe giebt es, die wieder von den allgemeineren Begriffen umfaßt werden, die wir Tugend überhaupt, Pflicht überhaupt, Recht überhaupt, und das Gute überhaupt nennen. Wollen wir uns mit einer bloßen Aufzählung dieſer Begriffe begnügen, ſo entſteht nicht nur kein Syſtem der Moralphiloſophie; wir begreifen dann nicht einmal, wie ein moraliſches Weſen, nach ſo verſchiedenen Begriffen handelnd,

mit ſich ſelbſt übereinſtimmen ſoll. Wir fragen alſo: ob unter der Menge von moraliſchen Begriffen nicht einer der höchſte, und welcher dieſer höchſte iſt?

Weitere Subordination des Begriffes der Pflicht unter den Begriff der Tugend. — Kantiſche Subordination des Begriffes der Tugend unter den Begriff der Pflicht. — Neuere Unterſuchungen über das Verhältniß der Pflichten zu den Rechten. — Vernachläſſigung des Begriffes vom Guten überhaupt in den meiſten neueren Schulen.

12. Der Begriff des Guten überhaupt iſt der einzige Begriff, der Alles umfaßt, was ein moraliſches Intereſſe für uns haben kann. Auf ihn beziehen ſich nicht nur alle Urtheile über Weisheit und Tugend, Pflicht und Recht, und über menſchliche Vollkommenheit überhaupt; ſondern wir erheben uns noch durch den vollen Gehalt dieſes Begriffes über die engen Schranken des menſchlichen Thuns und Laſſens, indem wir unſer endliches Daſeyn an die Idee des Unendlichen anknüpfen, das als das Urprincip aller Geſetzgebung im Weltall, und folglich auch als der letzte Grund aller moraliſchen Geſetze, gedacht werden muß. Gut im weiteſten Sinne des Worts iſt Alles, was ſeinem Zwecke entſpricht. Gut im

engern und eigentlich moraliſchen Sinne iſt, was dem Zwecke des Daſeyns eines vernünftigen Weſens entſpricht. Gut, in dieſem Sinne, heißt eine Geſinnung und Handlung, wenn ſie mit den Grundſätzen übereinſtimmt, nach denen ein vernünftiges Weſen den wahren Zweck ſeines Daſeyns erreichen kann. Die Sittenlehre, als Wiſſenſchaft des Guten, ſetzt alſo voraus, daß der menſchliche Verſtand den wahren Zweck des menſchlichen Daſeyns auf irgend eine Art unbezweifelbar erkennen könne. Auf eine ſolche Erkenntniß würden wir, nach den Reſultaten der Metaphyſik, gänzlich Verzicht thun müſſen, wenn wir, um zu finden, was wir uns als den Zweck unſers Daſeyns denken ſollen, den *Plan des Weltalls* und die Geſetze der ewigen Ordnung durchſchauen müßten, die alles einzelne und gemeinſame Daſeyn umfaſſen. Aber wenn wir denn auch eine moraliſch hinreichende Kenntniß vom Zwecke unſers Daſeyns aus *uns ſelbſt* ſchöpfen können, ohne metaphyſiſche Erforſchung der Geſetze des Weltalls, ſo bleibt doch gewiß, daß auch die Geſetze der wahren Sittlichkeit gedacht werden müſſen als metaphyſiſch *gegründet* in den Urverhältniſſen einer vernünftigen Individualität zum Weltall und folglich zu dem Unendlichen und Ewigen, das von der Vernunft immer vorausgeſetzt wird, damit irgend ein endliches Daſeyn als möglich gedacht werde.

Kritik der *Kantiſchen* Lehre, daß nichts ſchlechthin gut genannt werden dürfe, außer ein guter *Wille*.

13. In uns ſelbſt erkennen wir den Zweck unſers Daſeyns *ſubjectiv*, auch wenn wir nie objectiv erforſchen, ob ein höchſter Geiſt, der die Welt regiert, durch unſer Daſeyn einen Zweck außer uns im All der Dinge erreichen wollte, oder, mit andern Worten, ob es eine *metaphyſiſche Beſtimmung des Menſchen* giebt. Denn dadurch kündigt ſich die *Vernunft* in uns zuerſt und unmittelbar als *praktiſche* Vernunft an, daß wir als handelnde Weſen uns nur dann vernünftig finden können, wenn wir mit Beſonnenheit ein Ziel erreichen wollen, das *unſrer ganzen Natur gemäß* iſt; und dieſes Ziel iſt der ſubjective Zweck unſers Daſeyns. Dieß iſt der urſprüngliche Sinn der Grundregel aller Sittlichkeit: *Handle vernünftig*, d. h. überlaß dich nicht blindlings und animaliſch der Natur und dem Schickſale; blicke in dich ſelbſt und in das Verhältniß deines ſubjectiven Daſeyns zu dem, was außer dir iſt, um auf dem Wege des Lebens irgendwo anzukommen, wo du ankommen *willſt*, weil du es ſo für

gut findeſt. Der Begriff eines Zwecks in dieſem Sinne iſt die beſtimmte *Vorſtellung*, der ein denkendes Weſen gemäß handeln will. Dieſe Vorſtellung iſt inſofern *willkürlich*, als das denkende Weſen nicht durch ſeine ganze Natur unwiderſtehlich genöthigt wird, nach einem gewiſſen Ziele zu ſtreben. Da kann man, wäre es auch nur um des Verſuches willen, einen beſondern und beliebigen Zweck erreichen wollen, um ihn zu erreichen. Aber jeder auf dieſe Art willkürlich geſetzte Zweck iſt ein *thörichter*. Die Vernunft erkennt nur diejenigen Zwecke für vernünftig an, die, wie alle vernünftigen Vorſtellungen, einen Charakter der *inneren Nothwendigket* haben. Dieſen Charakter der inneren Nothwendigkeit vernünftiger Zwecke findet die Vernunft in der *Natur* des handelnden Weſens. Sie verwirft jede Vorſtellung, nach welcher ein Weſen, das mit Freiheit handeln kann, den Geſetzen entgegen handeln will, die zu den Bedingungen der Möglichkeit ſeines ſubjectiven Daſeyns gehören. So verwandelt ſich die Grundregel aller Sittlichkeit: *Handle vernünftig*, in eine andere Regel, die im Allgemeinen lautet: *Handle natürlich*. Aber weder die eine, noch die andere dieſer Regeln iſt hinreichend, das Gute vom Böſen zu unterſcheiden; und die zweite beſonders bedarf der ſorgfältigſten

Auslegung, um nicht eine Regel der Unſittlichkeit zu werden.

Vorläufige Erinnerung an die verwandten Moralprincipien des Stoicismus und des Cynismus.

14. Der Zweck unſers Daſeyns wird alſo ſubjectiv (§. 13.) erkannt in der vereinigten Summe der Beſtrebungen oder Triebe, im weiteſten Sinne des Worts, die in der ganzen Natur unſers Daſeyns ſo gegründet ſind, daß das handelnde Weſen ſich ſelbſt müßte aufheben wollen, wenn es ihnen überhaupt entgegen handeln wollte. Nun kann zwar kein handelndes Weſen ſich ſelbſt ganz aufheben; aber es kann unter den mannigfaltigen und verſchiedenartigen Beſtrebungen, die in dem Ganzen ſeiner Natur gegründet ſind, einige vorherrſchen, oder allein herrſchen laſſen; es kann eben dadurch mit ſich ſelbſt in Streit gerathen, oder mit ſich ſelbſt übereinſtimmen. So wie nun die Vernunft theoretiſch dahin ſtrebt, den Widerſtreit der Vorſtellungen aufzuheben, indem ſie das Uebereinſtimmende unter ihnen hervorhebt in der Einheit des Denkens, ſo beſtimmt ſie praktiſch das handelnde Weſen zur Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Das Gute überhaupt würde alſo nicht das Vernünftige ſeyn

(vergl.

(vergl. §. 4.), wenn es einen Streit des Menſchen mit ſich ſelbſt zuließe. Daher ſteht jedes Geſetz der wahren Sittlichkeit unter der Regel: *Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt*; und ſofern die Uebereinſtimmung des handelnden Weſens mit ſich ſelbſt in klaren Begriffen auf Grundſätze zurückgeführt werden kann, läßt ſich dieſe Regel auch logiſch ausdrücken: *Handle conſequent*. Aber von der Conſequenz allein, nach irgend einem beliebigen Grundſatze, bis zur wahren Sittlichkeit iſt noch ſehr weit.

Ueber die falſche Deutung des *Kantiſchen* Sittengeſetzes, als ob es nur ein Geſetz der Conſequenz wäre.

15. Die moraliſche Ideenlehre, die vom Begriffe des Guten ausgeht, bezieht ſich alſo durchgängig auf die moraliſche *Willenslehre*, durch welche das Subjective in der Sittlichkeit (§. 9. 10.) und folglich das ganze Begehrungsvermögen erläutert wird. Denn anders, als aus der vereinigten Summe der Beſtrebungen oder Triebe, die in der ganzen Natur unſers Daſeyns gegründet ſind (§. 14.), läßt ſich der Zweck dieſes Daſeyns nicht moraliſch erkennen, und folglich der unbeſtimmte objective Begriff des Guten (§. 12.) nicht in einen beſtimmten verwandeln, der

im wirklichen Leben eine ſubjective Anwendung findet. Deſſen ungeachtet kann und muß die moraliſche Ideenlehre der moraliſchen Willenslehre wiſſenſchaftlich vorangehen (§. 10.), um den objectiven Begriff des Guten zuerſt in der Allgemeinheit aufzuſtellen, durch welche die *Allgemeingültigkeit* moraliſcher Grundſätze geſichert wird. Dieſe Allgemeingültigkeit ſetzt alſo allerdings einen allgemeinen ſubjectiven Typus der Gattung voraus, zu der das handelnde Weſen gehört. Aber ſie ſetzt in dieſem Typus auch unerlaßlich die *Vernunft* als dasjenige voraus, was die Sittlichkeit möglich macht; denn gut im moraliſchen Sinne iſt, was dem Zwecke des Daſeyns eines *vernünftigen* Weſens entſpricht (§. 12.). Durch Erläuterung deſſen, was eigentlich Vernunft im Menſchen iſt, muß alſo der Begriff des Guten weiter entwickelt werden. Hier nimmt die praktiſche Philoſophie den Faden auf, wo die theoretiſche ihn fallen ließ. Wäre die Vernunft, im ganzen Sinne des Worts, nur Verſtand oder das Vermögen der Begriffe und Urtheile, die ſich zu Schlüſſen verbinden, ſo würde das *Höchſte* in der menſchlichen Natur dieſes ſeyn, daß der Menſch *räſonniren* kann; und der Antheil, den die Vernunft an der Sittlichkeit hat, könnte nur darin beſtehen, daß man conſequent handelte nach Grundſätzen, einer gewiſſen phyſiſchen Harmonie der Triebe gemäß. Aber die theoretiſche Philoſophie beweiſet, daß die Vernunft durch ihre höheren Functionen, indem ſie den denkenden Geiſt über die Sinnlichkeit erhebe, unmittelbar das Ueberſinnliche und Ueberirdiſche erkennt, ſo weit es ſelbſt ſich ihr unmittelbar kund thut oder offenbart. (S. die Apodiktik und Metaphyſik.) Im Gefühle eines höheren, d. h. über die phyſiſchen Triebe, die ſämmtlich auf Erhaltung und Genuß des Lebens gerichtet ſind, erhabenen Daſeyns erkennt der Menſch ſeine Würde; und auf dem Gefühle dieſer Würde ruhet ſubjectiv alle Sittlichkeit. Und ſo, wie die Erkenntniß des Ueberſinnlichen damit anfängt, daß die Vernunft unmittelbar an ſich ſelbſt glaubt (S. die Apodiktik), ſo fängt die wahre Sittlichkeit im Menſchen damit an, daß man nicht anders handeln will, als dem unwiderlegbaren Bewußtſeyn und Gefühle der Würde der menſchlichen Natur gemäß. Nur das iſt gut, was dieſer Würde gemäß iſt.

Verhältniß des Begriffs von der Würde der menſchlichen Natur zu den Lehren des Platonismus und Stoicismus.

16. Und hier ſehen wir den allgemeinen Begriff des Guten, der auf den untern Stufen

ſeiner Anwendbarkeit als ein empiriſcher, nur ſubjectiv begründeter Begriff erſcheint, als eine objective Idee im höheren Sinne, d. h. als einen der metaphyſiſchen Urbegriffe hervortreten, die unmittelbar aus der Vernunft abſtammen, und zuerſt als dunkle Vorſtellungen entſtehen, wenn die Vernunft durch ihre höheren Functionen, im Bewußtſeyn der Beziehung alles Endlichen auf das Unendliche, den innern Sinn afficirt. (S. die Apodiktik.) Indem wir uns unbedingt entſchließen, nicht anders handeln zu wollen, als der Würde der menſchlichen Natur gemäß, es folge daraus in dieſem irdiſchen Leben für uns, was da wolle, erheben wir uns nicht nur logiſch über die Sinnlichkeit; wir erkennen dann nicht nur unbedingt an, daß wir mehr ſind, als räſonnirende Thiere; wir treten dann auch durch eignes Wollen in eine mehr als phyſiſche Weltordnung ein, die ſich, wenn auch mehr in dunkler Ahndung, als in klaren Begriffen, dem reinen, über die Sinnlichkeit erhabenen Bewußtſeyn offenbart. Das Gute erkennen wir dann als dasjenige an, was der überirdiſchen, d. h. mehr, als phyſiſchen Weltordnung gemäß iſt. Durch vollkommene Religion, d. h. durch feſten Glauben an ein geiſtiges Urweſen, das frei und wiſſentlich nach Geſetzen, ſehen, die ſich im Gefühle des Ueberirdiſchen dem reinen Bewußtſeyn offenbaren, die Welt regiert; wird deßwegen die Sittlichkeit im Menſchen unerſchütterlich. Aber auch die unvollkommene Religion, d. h. der Glaube an etwas Göttliches, das man zwar nicht Gott zu nennen wagt, aber doch für ein überirdiſches Princip des Daſeyns im reinen Bewußtſeyn anerkennt, iſt hinreichend, die Sittlichkeit ſo zu begründen, daß ſie nicht leicht erſchüttert werden kann; denn das Gute iſt mit dem Göttlichen in einem und demſelben Bewußtſeyn des Ueberirdiſchen in ſofern identiſch, als Sittlichkeit und Religion in der Idee einer überirdiſchen Weltordnung zuſammentreffen.

Erinnerung an das Ἱερὸν im Sinne der Alten.

17. Nach der objectiven Idee des Guten (§. 16.) ſcheint alſo die Sittlichkeit überhaupt von der Religion auf eine ſolche Art abhängig zu ſeyn, als ob jene überall nicht ohne dieſe entſtehen und beſtehen könnte. Aber ſo nahe verwandt auch die Sittlichkeit mit der Religion iſt, wie ſelbſt das Wort Religio ausſagt; und ſo nothwendig für die allgemeine praktiſche Philoſophie iſt, dieſe Verwandtſchaft durch die moraliſche Ideenlehre aufzuklären; ſo beſteht doch die Sittlichkeit in ſo fern

ganz und gar für ſich und unabhängig von der Religion, als ein *Gefühl* der Würde der menſchlichen Natur (§. 15.) auch ohne religiöſe Betrachtung unmittelbar dem menſchlichen *Herzen* angehört (vergl. §. 5.). Dieſes wunderſame Gefühl, gegen deſſen mächtige Kraft der räſonnirende Egoismus ſelbſt den Atheismus vergebens zu Hülfe ruft, kann in ſeiner ganzen Stärke wirken, ohne von irgend einem Gedanken an eine überirdiſche Weltordnung begleitet zu ſeyn. Aber die Art, wie es wirkt, beweiſet durch die That, daß es eine Würde des Menſchen giebt, die eine überirdiſche Weltordnung vorausſetzt. Denn, vom Gefühle dieſer Würde ergriffen, opfert der Menſch lieber ſein Glück und ſelbſt ſein Leben auf, ehe er ſich vor ſich ſelbſt entehrt. Er *glaubt* aber, ſich vor ſich ſelbſt zu entehren, wenn er ſich nicht als ein Weſen höherer Art, nicht nur über die *Thierheit*, ſondern über ſein ganzes phyſiſches Daſeyn dadurch erhebt, daß ſogar der ſtärkſte aller phyſiſchen Triebe, der Trieb der Selbſterhaltung, ihn nicht abhalten kann, auch ohne alle Rückſicht auf ein *künftiges* Leben, ſein eigenes Daſeyn ganz aus dem Geſichte zu verlieren, um zu leben und zu ſterben für andere Sterbliche und für die bloße *Idee* einer *guten Sache*. Da nun nichts *Zweckloſes* für *vernünftig* gelten kann (§. 13.), warum ſoll denn nicht Jeder, wer ſich aufopfert, ohne in dieſem, oder in einem künftigen Leben einen Lohn zu bezwecken, von den wahrhaft Vernünftigen für den größten Thoren erklärt werden? Was wir als den Triumph der Sittlichkeit ehren, wäre, philoſophiſch betrachtet, wahre Verrücktheit, wenn die Vernunft nicht Geſetze einer Weltordnung anerkennte, die, über die irdiſche oder phyſiſche erhaben, auch ohne religiöſen Glauben dem menſchlichen Herzen im Gefühle der Würde des menſchlichen Daſeyns ſich kund thut.

Conſequenz der ſpäteren cyrenaiſchen Glückſeligkeitslehrer, die ſich nicht ſcheueten, öffentlich zu lehren, daß jede Aufopferung, die keinen Lohn bezweckt, widerſinnig ſey, weil jede vernünftige Handlung, als Mittel, den eigenen Lebensgenuß zum Zwecke habe.

18. Das Geſetz der höheren oder überirdiſchen Weltordnung, auf das ſich die objective Idee des Guten bezieht (§. 15.), wird im ſittlichen Bewußtſeyn erkannt als ein Geſetz der Uneigennützigkeit. Wie und wie weit es dem Menſchen möglich iſt, uneigennützig zu ſeyn, muß die moraliſche Willenslehre zeigen. Uneigennützigkeit, ſo weit ſie möglich iſt, wird überall, wo wir die Stimme des menſchlichen Herzens vernehmen,

für die unerlaßliche Grundlage einer guten Geſinnung anerkannt. Nach den Geſetzen des phyſiſchen Daſeyns iſt aber Uneigennützigkeit ſchlechterdings unmöglich, weil alle unſre phyſiſchen Triebe ſich vereinigen in dem Streben nach Erhaltung und Genuß unſres Daſeyns (vergl. §. 15.). Soll alſo Uneigennützigkeit im Menſchen möglich ſeyn, ſo muß ſie gegründet ſeyn in den höheren Anlagen, durch welche der Menſch einer anderen, mehr als phyſiſchen Welt angehört. Was nun dieß für eine Welt ſeyn mag, kümmert uns in moraliſcher Hinſicht nur ſo weit, als wir an eine höhere Weltordnung überhaupt glauben müſſen, um das Gefühl der Würde unſrer Natur (§. 17.) vor der Vernunft zu rechtfertigen. Gut und Uneigennützig ſind aber darum noch keine Wechſelbegriffe; denn daraus, daß jede gute Geſinnung uneigennützig iſt, folgt noch nicht, daß jede uneigennützige Geſinnung gut ſey. Das Gute iſt nicht zu trennen von dem Vernünftigen (§. 10.). Eine verkehrte, den Geſetzen der Vernunft nicht gehorchende Uneigennützigkeit iſt aber gar wohl denkbar.

Vorläufige Bemerkungen über die Art von Herzensgüte, die keine Vernunft annehmen will.

19.

19. Wer nichts weiter will, als, das *Leben genießen*, und folglich um jeden Preis sein eignes Daſeyn erhalten, weil es die erſte Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenuſſes iſt, der erhebt ſich nicht über den *phyſiſchen* Zweck ſeines Daſeyns, auch wenn er den Lebensgenuß, nach dem er ſtrebt, noch ſo ſehr verfeinert und *vergeiſtigt*. Denn alles Streben nach Selbſterhaltung und Lebensgenuß iſt das Werk der *Natur*, die dem *Thiere* Triebe, die daßelbe Ziel haben, ſo gut zutheilte, als dem Menſchen. Mag alſo immerhin das Thier unfähig der Genüſſe ſeyn, zu deren Möglichkeit Mitwirkung der Vernunft gehört; das Streben nach Genuß überhaupt bleibt immer *animaliſch*, wenn es nicht verbunden iſt mit *höheren* und uneigennützigen Beſtrebungen, die auf das Gute gerichtet ſind, das in ſich ſelbſt einen Werth hat. Daß es einen *edlen* Lebensgenuß giebt, und daß Verachtung des Genuſſes überhaupt nur einem Schwärmer in den Sinn kommen kann, werden die folgenden Unterſuchungen lehren. Aber das *Streben* nach Genuß hat, als ſolches, mit den höheren Beſtrebungen, die auf das Gute gerichtet ſind, urſprünglich nichts gemein. Ohne zu *begreifen*, was das für ein *höherer* Zweck des Daſeyns iſt, deſſen wir uns durch das Gefühl der Uneigennützigkeit bewußt

werden, ordnen wir als ſittliche Weſen den Genuß den uneigennützigen Beſtrebungen unter. Daß der Menſch das kann, und daß er als ſittliches Weſen es will, darin beſteht ſeine Würde (§. 15.). Wer es nicht will; wer nur angenehm leben will, und folglich, um ſein Leben, als erſte Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenuſſes, zu erhalten, ſich Alles erlaubt, der iſt, wie ein groſſer Denker es ausdrückt, Staub unter unſern Füßen.

Weſentliche Differenz des Stoicismus und des Epikureismus. — Uebergang beider Syſteme in einander durch künſtliche Selbſttäuſchung. — Wahrer Sinn des ſtoiſchen Nefas, animam praeferre pudori, et propter vitam vivendi perdere cauſſas.

20. So erſcheint die objective Idee des Guten (§. 16.) in unzertrennlicher Verbindung mit dem Gefühle, das man deßwegen das moraliſche nennt. Die Philoſophie lehrt uns, das Gute für dasjenige erkennen, was der mehr als phyſiſchen Weltordnung gemäß iſt (§. 16.). Wo es aber auf Anwendung der Idee des Guten ankommt, da muß immer zuerſt das Gefühl gefragt werden. Ja, dieſes Gefühl würde ſowohl zuletzt, als zuerſt, befragt werden müſſen, und alle

Moral entbehrlich machen, wenn es nicht durch Vermiſchung mit andern Gefühlen trügeriſch würde, und wenn eine blinde Sittlichkeit überhaupt die wahre ſeyn könnte (§. 13.). Aber die Vernunft, die ohne vorhergegangenes Räſonniren unmittelbar durch ihre höheren Functionen (§. 15.) das moraliſche Gefühl möglich macht, wirkt auch als Verſtand in der Erhebung der menſchlichen Natur über die Thierheit. Das Gute erſcheint als das Verſtändige, wo der Menſch, um nach der objectiven Idee des Guten mit ſich ſelbſt übereinzuſtimmen, der Einſicht bedarf, ohne welche die beſte Abſicht ihr Ziel verfehlt. Der ſubjective Werth einer Handlung beruhet ganz und gar auf der guten Abſicht, deren Grundlage immer das moraliſche Gefühl iſt. Objectiven Werth aber hat die Handlung nur da, wo ſie wirklich der Idee einer moraliſchen Weltordnung entſpricht; und darüber entſcheidet der Verſtand in ſofern, als ſich aus der vereinigten Summe der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche im höheren Sinne von dem Thieriſchen ſcheidet, und noch mehr aus dem Verhältniſſe dieſer Beſtrebungen zu der Welt, in der wir leben, erkennen läßt, wie wir als moraliſche Weſen mit uns ſelbſt übereinſtimmen, und wie die gute Abſicht ihr Ziel erreichen kann.

Höchſt wichtiger Einfluß dieſes Verhältniſſes der moraliſchen Abſicht zur Einſicht auf die Criminaljuſtiz, wo die Frage entſteht, ob derjenige als ein Verbrecher im moraliſchen Sinne beſtraft werden kann, der in der Meinung, etwas Gutes zu thun, eine Handlung beging, die das Geſetz für ſträflich erklärt.

21. Der objectiven Idee des Guten gemäß kann auch nur diejenige Abſicht (§. 20.) für gut erkannt werden, bei welcher uns nicht gleichgültig iſt, ob das Gute, das wir bewirken wollen, auch außer uns wirklich wird. Dann das Geſetz der Uneigennützigkeit (§. 18.) reißt uns aus uns ſelbſt heraus. Daher in edlen Gemüthern die moraliſche Freude über das Gelingen des Guten außer uns, es ſey durch uns ſelbſt bewirkt, oder durch Andere. Daher auch der moraliſche Schmerz über fehlgeſchlagene Erwartungen, die Idee des Guten in der Außenwelt realiſirt zu ſehen, und über vereitelte edle Plane. Gleichgültigkeit gegen den Erfolg unſrer Beſtrebungen, das Gute außer uns zu bewirken, wenn wir nur uns ſelbſt das Zeugniß geben können, das Unſrige gethan zu haben, iſt moraliſch umſchleierter Egoismus. Den moraliſchen Schmerz ſoll die Vernunft, wie jedes Gefühl, das den Willen lähmen kann, beherrſchen; aber ihn völlig un-

terdrücken, heißt, das Gefühl abſtumpfen, ohne welches der Menſch der moraliſchen Ideen nicht fähig iſt (§. 20.). Daher giebt es auch Verhältniſſe des Lebens, in denen nur der ſich glücklich fühlen kann, wer ſich nicht ſchämt, auf Koſten des edleren Theils ſeiner Natur glücklich zu ſeyn.

Kritik der ſtoiſchen Apathie.

22. Durchaus problematiſch für den menſchlichen Verſtand bleibt die objective Idee des Guten im Verhältniſſe des moraliſchen Gefühls zu dem religiöſen Glauben (§. 16.). Denn wenn ein abſolut guter Welturheber und Weltregierer die Ordnung der Dinge im Ganzen geſtiftet hat, ſo iſt auch im Ganzen Alles gut, was iſt, d. h. Alles, was iſt, iſt der Idee einer beſten Welt gemäß. Und doch müſſen wir annehmen, daß im Einzelnen auch außer uns, nicht nur in uns, vieles nicht iſt, wie es nach der Idee des Guten ſeyn ſoll, weil ſonſt das Beſtreben, etwas daran zu beſſern, als widerſinnig abgewieſen werden müßte. Diejenige Weltordnung, die wir die moraliſche nennen (§. 16.), ſteht alſo idealiſch der realen entgegen, die wir wirklich als außer uns vorhanden

erkennen. In dieſer Hinſicht iſt das Gute immer das Ideale, da es in der Erhebung der Vernunft über die ſinnliche Wahrnehmung nur durch Vorſtellungen erkennbar wird, denen nichts in dem für uns empiriſch erkennbaren Theile der wirklichen Welt völlig entſpricht. Wie nun aber die wirkliche Welt im Ganzen unter allen möglichen Welten die beſte ſeyn, und wie deſſen ungeachtet im Einzelnen die ewige Weltordnung von den moraliſch freien Weſen nach einer idealen Weltanſicht verbeſſert werden kann, faßt kein Verſtand des Menſchen. Darum findet ſich der Menſch als moraliſches Weſen ſchwankend zwiſchen zwei Welten. Er muß glauben an die höhere Weltordnung, die ſich ihm mit der Idee des Guten durch das moraliſche Gefühl offenbart. Aber warum wir unſre wirkliche Welterkenntniß der idealen Weltanſicht unterordnen ſollen, und wie es überhaupt im All der Dinge eine zwiefache, in ſich ſelbſt heterogene Weltordnung geben kann, dieß iſt das Geheimniß der Sittlichkeit; und dieſes Dunkel iſt heilig. Von dem idealen Standpunkte der Sittlichkeit erſcheint uns der Lauf der Dinge, wohin wir nur blicken, als ein endloſer Kampf eines guten Princips mit einem böſen. Aber die wunderbare Stimme in unſerm höheren Bewußtſeyn verlangt, daß wir unbedingt die Partei des guten Princips nehmen ſollen; und gerade in dieſem Bewußtſeyn vereinigt ſich das wahrhaft religiöſe Gefühl mit dem moraliſchen.

Merkwürdige Gründung der Moral des Zoroaſter auf die metaphyſiſche Lehre von einem Kampfe des guten Weltprincips mit dem böſen.

23. Nach dieſer Erläuterung der Idee des Guten bleibt noch übrig, zu beſtimmen, wie weit das Gute einerlei iſt mit dem Vollkommenen, dem Schönen und dem Nützlichen. Von dem Vollkommenen in moraliſcher Hinſicht ſey in Beziehung auf das Empiriſch-Wirkliche und das Ideale (§. 22.) zuerſt die Rede. Beide Begriffe, der Begriff des Guten überhaupt und der Begriff des Vollkommenen überhaupt, begegnen einander ſogleich in dem gemeinſchaftlichen Merkmale eines Zwecks (§. 12.). Denn vollkommen im weiteſten Sinne des Worts iſt, was ſeiner Beſtimmung, d. h. dem Zwecke ſeines Daſeyns völlig oder in jeder Hinſicht entſpricht. Könnte nun der Menſch als moraliſches Weſen ſich ſelbſt vollkommen finden, ſo müßte die ideale Beſtimmung, deren er ſich bewußt iſt (§. 22.), zuſammenfallen mit der Kenntniß ſeines ganzen Daſeyns; er müßte finden, daß er, ſo wie er iſt, ganz das iſt, was er ſeyn ſoll. Aber das Sittliche in

ung iſt nicht zu trennen von einem Conflicte der natürlichen Triebe (§. 18.) mit der ſittlichen Idealität (§. 20.), und von Beſtrebungen, ein Ziel zu erreichen, das immer vor uns liegt (§. 19.). Ein endliches Weſen iſt alſo nur inſofern gut, als es beſſer oder, was daßelbe ſagt, im moraliſchen Sinne vollkommener zu werden ſtrebt. Die Sittlichkeit endlicher Weſen fällt alſo mit ihrer Unvollkommenheit zuſammen. Gleichwohl iſt ebendeßwegen das Gute als Ziel der ſittlichen Beſtrebungen das Vollkommene, nehmlich in demjenigen Sinne, der der Idee einer moraliſchen Weltordnung entſpricht. Dieſes Gute iſt das ſuperlative, das Beſte, das Gute, das nichts zu wünſchen übrig läßt. Die Gradation vom Guten zum Beſſern und vom Beſſern zum Beſten erhält nur dadurch einen Sinn, daß ſie den Unterſchied bezeichnet zwiſchen dem, was in einiger Hinſicht, und dem, was in jeder Hinſicht gut iſt. Und hier trifft die moraliſche Idealität wieder mit der religiöſen zuſammen. Alle Vollkommenheit des Endlichen iſt nur relativ. Das Abſolut-Vollkommene iſt das Göttliche (§. 16.); und nur dieſes iſt das Unbedingt-Ehrwürdige und zugleich in jeder Hinſicht das Höchſte, der Urgrund der moraliſchen Weltordnung, erhaben über alle Abhängigkeit ſeines Daſeyns von einem andern Daſeyn. Jeder Fortſchritt endlicher Weſen in der Sittlichkeit iſt Annäherung zur Göttlichkeit. Aber vollkommen werden in dem abſoluten Sinne, wie das Göttliche vollkommen iſt, kann ein endliches Weſen vernünftigerweiſe nicht einmal wollen. Die allgemeine Formel: Strebe nach Vollkommenheit, iſt von dem Princip der wahren Sittlichkeit nicht zu trennen; aber aus dieſer allgemeinen Formel läßt ſich auf keine Art erkennen, was denn der Menſch zu thun hat, um vollkommner zu werden; denn was die wahre ſittliche Vollkommenheit der menſchlichen Natur von der eingebildeten und zugleich von der äſthetiſchen und jeder andern Art von relativer Vollkommenheit unterſcheidet, wird immer ſchon als bekannt vorausgeſetzt, wo die Maxime, nach Vollkommenheit zu ſtreben, eine Anwendung finden ſoll. Auch der allgemeine Typus der menſchlichen Natur reicht nicht hin, die unbeſtimmte Vollkommenheitsmaxime anwendbar zu machen; denn es iſt unmöglich, daß jedes menſchliche Individuum Alles, was ſich als menſchliche Vollkommenheit denken läßt, nach einem allgemeinen Canon in gleichen Verhältniſſen, wie jedes andere Individuum, in ſich hervorzubringen ſtrebe, wenn es anders nicht ſeine Individualität zerſtören und widerſinnig ſich ſelbſt in ein perſonificirtes Abſtractum verwandeln will.

Vergl. über den Begriff der Vollkommenheit die Religionsphiloſophie im erſten Theile dieſes Lehrbuchs. — Kritik des Vollkommenheitsprincips der Wolfiſchen Moral.

24. Auf eine andere Art, als die Idee des Guten mit der Idee des Vollkommenen zuſammenfällt (§. 23.), vereinigt ſie ſich mit der Idee des Schönen. Schön iſt, was unmittelbar durch ſich ſelbſt, ohne beſondere Rückſicht auf wiſſenſchaftliches, oder praktiſches, oder religiöſes Intereſſe, den denkenden Geiſt erfreuet, wenn er im Gefühle eines freien Lebensgenuſſes, aber doch getreu der Natur und den Geſetzen ſeines eigenen Daſeyns, ſich über die animaliſchen Bedürfniſſe erhebt. Die Deduction dieſer Erklärung des Schönen gehört der Aeſthetik an. Die Verwandtſchaft des Schönen mit dem Guten muß aber von Jedem anerkannt werden, wer nicht leugnet, daß das Schöne, wie das Gute, nur von einem denkenden Weſen, und zwar nur in Verhältniſſen empfunden und erkannt werden kann, wo das denkende Weſen nicht bloß räſonnirend, ſondern auch unmittelbar durch die höheren Functionen der Denkkraft (vergl. §. 4 u. 15.),

ſein

ſein Daſeyn über die Grenzen der Thierheit erweitert. Noch mehr fällt die Verwandtſchaft des Schönen mit dem Guten in's Auge, wenn man die äſthetiſche Liberalität mit der moraliſchen Uneigennützigkeit (§. 18.) vergleicht, und weiter bemerkt, wie das wahre Gefühl des Schönen durch ſeine Uebereinſtimmung mit der Natur und mit den Geſetzen unſers geiſtigen Daſeyns ſich von dem falſchen oder ſchlechten Geſchmacke unterſcheidet. Daraus erklärt ſich, wie in der Sprache der ſtrengen Stoiker das Gute vorzugsweiſe das Schöne (το καλόν) genannt werden, und wie ein neuerer Moraliſt durch eine äſthetiſche Anſicht beſtimmt werden konnte, dem Gefühle der moraliſchen Billigung und Mißbilligung, ſofern es den Grundſätzen vorangeht und ihnen ſelbſt zum Grunde liegt, den Nahmen ſittlicher Geſchmack zu geben. Deſſen ungeachtet unterſcheidet ſich das Schöne von dem Guten überhaupt ſchon dadurch, daß es zunächſt und unmittelbar immer nur als Gegenſtand des Genuſſes in Betracht kommt, der Genuß aber, als ſolcher, gar keinen moraliſchen Werth hat (§. 19.). Ferner liegt in der Idee des Guten die ideale Nöthigung, die ſich als Pflicht dem Bewußtſeyn kund thut, und von dem freien Willen nicht ſelten auch Aufopferung des Genuſſes und ſelbſt des Lebens

bens verlangt. Dieſes Bewußtſeyn ſtrenger Pflicht ſchlägt aber alle äſthetiſche Freiheit des Lebensgenuſſes nieder. Im harten Kampfe des freien Willens mit widerſtrebenden natürlichen Trieben iſt der menſchliche Geiſt ohne Empfänglichkeit für das Schöne. Wer die ernſte Geſinnung, die, den Genuß aufopfernd, der ſtrengen Pflicht ſich unterwirft, eine *ſchöne* Geſinnung nennt, verwechſelt urſprünglich verſchiedene Begriffe. Um ſo ſorgfältiger aber muß die eigentliche Moral (§. 8.) die urſprüngliche Verwandtſchaft des Guten und Schönen weiter verfolgen, um zu zeigen, wie die moraliſche Bildung die äſthetiſche in ſich *aufnimmt*, und in welchem Sinne es eine *Schönheit der Seele* giebt, die, von der *erworbenen Tugend* verſchieden, einen unbezweifelbaren moraliſchen Werth hat.

Erinnerung an die Moral *Shaftesbury's* und *Hutcheson's*.

25. In allen Verhältniſſen, wo die Idee des Guten mit der Idee des Schönen zuſammenfällt (§. 24.), unterſcheidet ſich das Gute von dem *Nützlichen*. Denn ſo wie das Schöne, ohne alle Rückſicht auf einen Zweck, dem es dienen könnte, unmittelbar durch ſich ſelbſt *gefällt*,

ſo trägt das Gute unmittelbar ſeinen Werth in ſich ſelbſt. Nützlich aber nennen wir, was als Mittel zur Erreichung vernünftiger Zwecke dient und nur in Beziehung auf etwas einen Werth hat. Wer ſich nun erlaubt, Alles, was Tugend heißen ſoll, nur als Mittel zur Erreichung eines verſtändigen Lebensgenuſſes zu denken (§. 19.), in deſſen Augen iſt die Idee des Guten überhaupt ein Hirngeſpinnſt, ſofern mit dem Worte Gut etwas Anderes, als das Nützliche, bezeichnet werden ſoll. Dürfen wir uns aber dieſe Vorſtellungsart nicht erlauben, ohne in unſerm ſittlichen Bewußtſeyn auf das Gefühl der inneren Würde Verzicht zu thun, ohne welches die Sittlichkeit ſich ſelbſt aufhebt (§. 17.), ſo iſt der Begriff des wahrhaft Nützlichen dem Begriffe des Guten unterzuordnen. Nützlich im moraliſchen Sinne heißt dann Alles, was als Mittel dient, oder dienen kann, die Idee des Guten zu realiſiren. Das Nützliche heißt in dieſer Beziehung zuweilen auch gut, aber nur uneigentlich. Nützlich im moraliſchen Sinne ſind auch lebloſe Gegenſtände. Nützlich iſt zuweilen dem Einen, was dem Andern in denſelben Verhältniſſen ſchädlich iſt; denn nicht überall dient zur Erreichung deſſelben vernünftigen Zwecks daſſelbe Mittel. Was aber gut iſt in gewiſſen Verhältniſſen, das iſt es in denſelben Verhältniſſen immer und überall. Gut im moraliſchen Sinne kann auch nur ein Weſen ſeyn, das der Idee des Guten fähig iſt. Wer ein ſolches Weſen nur als ein nützliches behandelt, entweihet in ſich ſelbſt die Idee des Guten, und thut Verzicht auf ſeine eigene Würde. Aber Alles, was als nützlich in Beziehung auf den moraliſchen Zweck unſers Daſeyns angeſehen werden kann, nennen wir nach einem andern Sprachgebrauche nicht unſchicklich die Güter des Lebens.

Fortgeſetzte Parallele des Stoicismus und Epikureismus. S. die Anmerk. zu §. 19.

26. Aus der reinen, über allen irdiſchen Gewinn erhabenen, urſprünglich objectiven (§. 16.) Idee des Guten entſpringen die drei moraliſchen Cardinalbegriffe, der Tugend, der Pflicht, und des Rechts. Sie dürfen Cardinalbegriffe genannt werden, weil ſie gleichſam die Angeln (cardines) ſind, um welche alle moraliſche Reflexion ſich bewegt. Das wahre Verhältniß dieſer drei Begriffe zu einander aufzuklären, gehen wir am natürlichſten vom Begriffe der Tugend aus; denn in dem ſubjectiven Gehalte dieſes Begriffs vereinigt ſich das Objective, das in den Ideen der Pflicht und des Rechts liegt. Welche Bedeu-

tung man auch ſonſt mit dem Worte Tugend verbinde, das der Pedantismus und der gemeine Sprachgebrauch ſo oft entweihet haben; hier bedeute es uns im Allgemeinen einen gewiſſen ehr- und liebenswürdigen, der Idee des Guten angemeſſenen Zuſtand eines ſittlichen Individuums. Tugend im idealen Sinne iſt ſittliche Vollkommenheit. Aber die Idee der Vollkommenheit in dieſem Sinne zerſtört, wie wir geſehen haben (§. 23.), im Conflicte mit den Schranken der Individualität und mit der Unvollkommenheit überhaupt, die eine Bedingung der Möglichkeit des Strebens nach Vervollkommnung iſt, ſich ſelbſt, ſobald ſie in einem wirklichen individuellen Leben realiſirt werden ſoll. Tugend in demjenigen Sinne, der im wirklichen individuellen Leben realiſirt erſcheinen kann, beruhet alſo nur auf einem Streben nach einer ſolchen Annäherung zur ſittlichen Vollkommenheit, wie ſie mit einer wirklichen Individualität vereinbar iſt. Dieſes Streben läßt ſich aber auch als ein unwillkürliches denken, ſofern es unmittelbar von dem Herzen ausgeht (vergl. §. 5 u. 15.), deſſen Gefühle von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmen. Daraus erklärt ſich ſchon vorläufig, wie Unſchuld und unerworbene Herzensgüte einen innern Werth haben können, deſſen

Verhältniß zur eigentlichen Tugend die Moral (§. 8.) weiter verfolgen muß. Durch die Fortſetzung dieſer Unterſuchungen, die der Moral vorbehalten bleibt, wird erklärt, warum eigentliche Tugend mehr iſt, als Unſchuld und unerworbene Herzensgüte; warum ſie als ein beharrlicher Zuſtand gedacht werden muß, der ſich ſeiner ganzen innern Begründung nach von gutmüthigen Aufwallungen unterſcheidet; warum die eigentliche Tugend vorzüglich begründet wird durch Feſtigkeit im freien Wollen, dem Anfange der Bildung eines Charakters.

Aelteſte Bedeutung des Wortes Tugend als einer praktiſchen Tüchtigkeit. — Aelteſte Bedeutung der Wörter Ἀρετὴ und Virtus. — Erinnerung an die Streitfrage der Alten: ob die Tugend gelehrt und gelernt werden könne?

27. Von der richtigen Erklärung des Verhältniſſes der Tugend (§. 26.) zur Pflicht hängt großen Theils die ſyſtematiſche Wahrheit einer vernünftigen, nicht auf angenommene Satzungen gegründeten Sittenlehre ab (vergl. §. 3.). Die Idee der Pflicht entſpringt aus der Idee des Guten mit dem Bewußtſeyn einer idealen innern Nöthigung, welcher der freie Wille die unwillkürlichen Neigungen, Triebe, und Aufwallungen

unterwerfen ſoll. Eine ſolche Unterwerfung kann aber nicht Statt finden, wo die unwillkürlichen Neigungen, Triebe und Aufwallungen von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmen in der unerworbenen Herzensgüte (§. 26.). Die Idee der Pflicht tritt alſo nur da im Bewußtſeyn hervor, wo das ſittliche Individuum mit ſich ſelbſt im Streite iſt, d. h. wo im Conflicte der natürlichen Triebe mit der Idee des Guten der freie Wille den Ausſchlag geben ſoll. Nun ſchließt aber alles ſittliche Wollen ein Streben nach Uebereinſtimmung des ſittlichen Weſens mit ſich ſelbſt in ſich (§. 14.). Je mehr ſich eine Individualität der idealen Tugend oder ſittlichen Vollkommenheit (§. 23. 26.) nähert, deſto mehr wird ſie alſo auch in ſich ſelbſt durch freies Wollen bewirkt haben, daß der Conflict der natürlichen Triebe mit der Idee des Guten verſchwinde. Eine Sittenlehre, die nur das für gut erkennt, was der Idee der Pflicht gemäß durch den freien Willen im Augenblicke des wirklichen Handelns geleiſtet wird, widerſpricht alſo ſich ſelbſt. Indem ſie verlangt, daß der Menſch Pflichten üben ſolle, um Pflichten zu üben, muthet ſie ihm nicht nur zu, ſich in einem ewigen Kreiſe zu drehen, ſondern ſogar ſich ſelbſt entgegen zu arbeiten, damit das ſubjective Ziel der ſittlichen Beſtrebunſtrebungen, die Uebereinſtimmung des Individuums mit ſich ſelbſt, erreicht und zugleich nicht erreicht werde. Aber je ſchwerer der Streit des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, deſto edler erſcheint er in der ſittlichen Unterwerfung der widerſtrebenden Neigung; deſto achtungswürdiger wird die Tugend, indem die Neigung der ſtrengen Pflicht gehorcht. Dieſer Gehorſam, den die eigentliche Tugend in ſich ſchließt, konnte denn auch einige neuere Moraliſten verleiten, die Tugend in jeder Hinſicht als etwas Befohlnes darzuſtellen, oder gar theologiſch alle Sittlichkeit zurückzuführen auf Gehorſam gegen den Willen Gottes.

Iſt der Kantiſche Begriff der Pflicht wirklich ſo zu verſtehen, als ſolle das ſittliche Individuum nur inſofern für gut anerkannt werden, als es nach Grundſätzen Pflichten übt? — Kritik des Moralprincips des Cruſius.

28. Aber ſo gewiß der Begriff der Pflicht nicht die Wurzel aller moraliſchen Begriffe iſt, ſo leuchtet doch ein, daß die allgemeine Tugendlehre eine Pflichtenlehre in ſich ſchließt; denn die Uebereinſtimmung einer menſchlichen Geſinnung mit der Idee des Guten bleibt in ihren innern Verhältniſſen eine und dieſelbe, ſie mag aus unwillkürlicher Neigung, oder aus überlegter Ent-

ſchließung entſpringen; die Lehren der Moral folgen alſo auch einem und demſelben Princip, ſie mögen ausſagen, welchen Neigungen das ſittliche Individuum ſich willig überlaſſen, welche es ſogar abſichtlich in ſich nähren und ſtärken, oder, welche es, der Idee des Guten gemäß, bekämpfen und unterdrücken ſoll; und am Ende läßt ſich in der eigentlichen Moral *alles* Gute gewiſſermaßen als das *Pflichtmäßige* darſtellen, ſofern die Moral lehrt, was *gethan* und *unterlaſſen* werden ſoll. Aber das pflichtmäßige Thun und Laſſen iſt zuweilen auch nur *Mittel*, eine Geſinnung hervorzubringen, die als Neigung wirken ſoll. So findet z. B. eine Pflicht der *Dankbarkeit* nur inſofern Statt, als wir willkürlich der *Idee* der Dankbarkeit gemäß handeln können, auch wenn wir uns nicht dankbar *fühlen*; aber die Dankbarkeit ſelbſt gehört dem *Herzen* an; und wer ſich *zwingen* muß, zu handeln, als ob er dankbar wäre, bringt die wahre Tugend der Dankbarkeit nur ſo weit in ſich hervor, als es ihm gelingt, nach Ideen ſein *Gefühl* umzuſtimmen. Eine *verkehrte* Moral iſt alſo diejenige, die, wie Kant ſelbſt es einmal treffend ausdrückt, den ganzen Weg des Lebens mit Pflichten wie mit Fußangeln belegt, als ob man bei Allem, was man thut und läßt, wiſſentlich und abſichtlich nach

Grundſätzen nur dahin ſtreben müſſe, Pflichten zu erfüllen. Je mehr ſich ein Individuum der ſittlichen Vollkommenheit nähert (§. 26.), deſto mehr bauet es auf dem Fundamente der unerworbenen Herzensgüte nach ſolchen Grundſätzen fort, daß ihm auch die erworbene Tugend zur Herzensgüte werde, der es dann, auch ohne immer auf Grundſätze zu reflectiren, gemäß handeln kann, wie es athmet und lebt.

29. Aus der Analyſe der Idee des Guten gehen, wie ſich gezeigt hat, mehrere Grundſätze hervor, nach denen ſich mit mehr oder weniger Sicherheit beurtheilen läßt, was in einem gegebenen Falle Pflicht ſeyn kann. Dahin gehören der Grundſatz der Vernünftigkeit überhaupt (§. 13.); der Grundſatz der Natürlichkeit (§. 13.); der Grundſatz der Conſequenz (§. 14.); der Grundſatz der Vervollkommnung (§. 23.). Aber jeder dieſer Grundſätze erhält nur dadurch ein Kriterium zur Unterſcheidung des Guten von dem Böſen, daß die Begriffe, aus denen der ſyſtematiſirende Verſtand ſolche Grundſätze gebildet hat, mit dem Gefühle zuſammentreffen, das durch eine höhere, nicht logiſche Function der Vernunft dem innern Sinne eingedrückt iſt, der in dieſer Beziehung das menſch-

liche Herz heißt (§. 5. 15. 17. 20.). Abgeſehen von dieſem Gefühle, ſind *alle* Pflichtgebote und Tugendmaximen unſichere *Formeln*, denen eben ſo leicht ein falſcher Sinn, als ein wahrer, untergelegt werden kann. Denn die reine *Idee* des Guten (§. 16.) ſelbſt erhält erſt durch das Gefühl einen beſtimmten Gehalt. Was dem Gefühle des Ueberthieriſchen und wahrhaft Menſchlichen in uns gemäß iſt, das *denken* wir uns als unſre wahre Beſtimmung (§. 12.); das iſt das wahrhaft Sittliche in uns, das wir philoſophiſch nicht anders begreifen können, als, wenn wir es zurückführen auf das Geſetz einer überirdiſchen Weltordnung, die übrigens für den Verſtand ein Räthſel iſt und bleibt (§. 16. 19.). Soll daher irgend ein Grundſatz der Tugend- und Pflichtenlehre für den *höchſten* gelten, ſo kann es kein anderer ſeyn, als dieſer:

> *Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt in der reinſten Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das eigentlich Menſchliche in dir von dem Thieriſchen ſcheidet.*

Sittlichkeit im Menſchen iſt alſo nichts anderes, als die reinſte *Humanität*. Eine reine *Vernunftmoral*, die von Gefühlen überhaupt nichts wiſſen, oder die Gefühle, die für moraliſch gelten ſollen, aus dem Bewußtſeyn eines höchſten Grundſatzes ableiten will, der, als ſolcher, doch immer nur ein Product des Verſtandes iſt, zerſtört ihr eigenes Werk, indem ſie dem Verſtande zutheilt, was ſie doch aus den höheren Functionen der Vernunft ableiten möchte. Mit der Analyſe jener Beſtrebungen, durch die ſich das eigentlich Menſchliche von dem Thieriſchen ſcheidet, fängt der zweite Theil der allgemeinen praktiſchen Philoſophie an.

Kritik des Kantiſchen Moralprincips und der in der Kantiſchen Schule angenommenen Unterſcheidung formaler Moralprincipien von ſogenannten materialen.

30. Der dritte der moraliſchen Cardinalbegriffe (§. 26.), der Begriff des Rechts, im wohl verſtandenen Sinne des Worts, läßt ſich eben ſo wenig aus dem Begriffe der Tugend, als aus dem Begriffe der Pflicht, ableiten. Er entſpringt, wie die Begriffe von Tugend und Pflicht, unmittelbar aus der Idee des Guten überhaupt. Denn eben ſo, wie das ſittliche Individuum ſich der Pflicht bewußt wird als einer inneren Nöthigung, die der Idee einer überirdiſchen Weltordnung gemäß iſt (§. 27.), erkennt es in demſelben Bewußtſeyn ſein Recht als einen, der Idee einer

überirdiſchen Weltordnung gemäßen Anſpruch auf die Güter des Lebens (§. 25.), auf Unabhängigkeit von fremder Willkür, und auf alle Bedingungen der Möglichkeit einer moraliſchen Exiſtenz. Die Sprache hat kein Wort, den wahren Sinn dieſes Anſpruches genauer zu bezeichnen; denn der urſprüngliche Gehalt aller Rechtsbegriffe beruhet unmittelbar auf dem moraliſchen Gefühle, das die Idee des Guten begleitet. Welche Bedeutungen übrigens dem Worte, das dieſen Anſpruch ausdrückt, durch den gemeinen Sprachgebrauch und durch die Lehren mehrerer Philoſophen angeknüpft ſind, mag das Wörterbuch ausſagen, und die Geſchichte der Meinungen mag es erörtern. Aber der ſubjective Gehalt des urſprünglichen Rechtsbegriffs iſt unzertrennlich von dem objectiven, d. i. dem Inbegriffe ſittlicher Verhältniſſe, denen ein Anſpruch gemäß ſeyn muß, um für ein wahres Recht zu gelten. Sofern dieſe Verhältniſſe in der Auſſenwelt liegen, in welcher ein ſittliches Individuum ſein ſubjectives Recht auf und an Etwas und gegen Andere, phyſiſch geltend machen kann, entſpringt aus der Anwendung des Rechtsbegriffs die moraliſche Wiſſenſchaft, die ſich Naturrecht nennt; was man auch übrigens hier und da mit dieſem Worte bezeichnet haben mag. Aber auch die Moral oder Tugend- und Pflichtenlehre bedarf des Rechtsbegriffs, um die Tugend der Gerechtigkeit begreiflich zu machen. Ein Recht, das den wahren Grundſätzen der Tugend- und Pflichtenlehre auf irgend eine Art widerſtreiten könnte, iſt ein moraliſches Unding. Die weitere Ausführung der Unterſuchungen, die das Recht und die Gerechtigkeit betreffen, muß der Moral und dem ſogenannten Naturrechte überlaſſen bleiben.

Wie es gekommen, daß der griechiſchen Sprache, die zur Bezeichnung moraliſcher Begriffe ſo reich an Wörtern iſt, ein beſtimmtes Wort fehlt, das ſubjective Recht zu bezeichnen. — Vorläufige Bemerkungen über eine Lehre, nach welcher man ein Recht haben ſoll, zu thun, was den Geſetzen der Tugend und Pflicht widerſtreitet.

31. Noch giebt es in der Reihe der moraliſchen Begriffe, die aus der Idee des Guten entſpringen, oder wenigſtens mit ihr verwandt ſind, einige, die man Nebenbegriffe nennen kann. Dahin gehört der Begriff des Erlaubten, deſſen Gegentheil das Verbotene iſt. Nun iſt aber das Verbotene auch das Gegentheil des Gebotenen; und das Gebotene kann doch nicht für Einerlei mit dem Erlaubten gelten, weil die Erlaubniß nur ein Hinderniß aufhebt, das der Willkür entgegen ſtand, das Gebot aber poſitiv beſtimmt,

ſtimmt, was geſchehen ſoll. Der Begriff des Erlaubten im moraliſchen Sinne würde alſo widerſinnig ſeyn, wenn nicht der allgemeine Begriff der Pflicht (denn das Gebotene im moraliſchen Sinne iſt das Pflichtmäßige) gewiſſe Verhältniſſe des wirklichen Lebens auf eine ſolche Art umfaßte, daß bei der Ausübung der Pflichten eine Sphäre der Willkür bleibt, innerhalb welcher Mehreres liegt, was auf gleiche Art pflichtmäßig, oder überhaupt gut ſeyn kann. Aber eine Menge von Verhältniſſen des wirklichen Lebens ſind einander ſo ähnlich in Beziehung auf die Idee des Guten, daß ſie, ihrer Verſchiedenheit ungeachtet, im moraliſchen Sinne für ein und daſſelbe Verhältniß gelten können. So iſt es z. B. Pflicht, für ſeine Geſundheit zu ſorgen, oder, ſich anſtändig zu kleiden; aber der Mittel, dieſen Zweck zu erreichen, können in gewiſſen Fällen ſo vielerlei ſeyn, daß es der Willkür moraliſch überlaſſen bleibt, das eine, oder das andere, zu wählen. Was nun auf dieſe Art der Willkür überlaſſen bleibt, iſt das Erlaubte. Dieſer auf dem Verhältniſſe der allgemeinen Pflichtbegriffe zu dem wirklichen Leben beruhende Begriff des Erlaubten ſchließt keine Gleichgültigkeit irgend einer menſchlichen Handlung in ſich; er lehrt uns nur, eine Menge von Handlungen, die in ihren na-

türli

türlichen Verhältniſſen verſchieden ſind, in Beziehung auf einen gewiſſen Pflichtbegriff als eine und dieſelbe Handlung zu beurtheilen. Er ſichert die Tugend im wirklichen Leben vor dem widerſinnigen *Pflichtpedantismus*, der alle natürlichen Verhältniſſe den Pflichtbegriffen auf eine ſolche Art anpaſſen will, als ob in jedem beſtimmten Falle die natürliche Verſchiedenheit der Handlungen auch eine moraliſche wäre.

Weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem *Rechtmäßigen* und dem Erlaubten.

Zweite Abtheilung.

Moraliſche Willenslehre.

32. Die moraliſche Ideenlehre hat gezeigt, daß die reine Idee des Guten, ungeachtet ihrer Objectivität (§. 16.), uns auf ein *Gefühl* verweiſet, das die ſubjective Grundlage aller Sittlichkeit iſt (§. 17. 18. 20.). Nur in dieſem Gefühle offenbart ſich uns das Geſetz der höheren Weltordnung (§. 16.), an die wir glauben müſſen, um eine uneigennützige Tugend (§. 18.) vor

der Vernunft zu rechtfertigen. Wir können, wie ſich weiter gezeigt hat, das moraliſche Gefühl ſelbſt nicht weiter verfolgen, als bis zum Bewußtſeyn der reinſten Humanität (§. 29.) oder dem eigentlich Menſchlichen und Ueberthieriſchen in der menſchlichen Natur. In dieſem Bewußtſeyn vereinigen ſich mit dem Gefühle die Beſtrebungen, mit denen das Handeln ſubjectiv anfängt. Die allgemeine praktiſche Philoſophie geht alſo von der moraliſchen Ideenlehre zur Willenslehre über, indem ſie in der ſubjectiven Grundlage der Sittlichkeit (vergl. §. 9. 10.) jene überthieriſchen Beſtrebungen aufſucht, ohne welche der Menſch nicht fähig wäre, der Idee einer höheren Weltordnung gemäß zu handeln. Die Summe aller jener Beſtrebungen iſt das ſittliche Wollen in der weiteſten Bedeutung dieſes vieldeutigen Worts. Sittlicher Wille im engeren Sinne iſt die individuelle Kraft, durch welche die freien Beſtrebungen, die auf das Gute oder Böſe gerichtet ſind, im Bewußtſeyn der Unabhängigkeit der Vernunft von der Begierde, ſich unterſcheiden von dem unwillkürlichen Verlangen. Die moraliſche Willenslehre unterſucht alſo erſtens, ob es in der menſchlichen Natur nicht auch ein unwillkürliches Verlangen nach dem Guten giebt. Dann ſucht ſie zweitens zu zeigen, wie ſich in uns der eigentliche Wille verhält zu dem unwillkürlichen Verlangen. Durch dieſe Unterſuchungen erklärt ſie zugleich die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen erworbener Tugend und unerworbener Herzensgüte (§. 24. 26. 27. 28.).

Verhältniß dieſes Theils der allgemeinen praktiſchen Philoſophie zur allgemeinen Pſychologie. Vergl. des Verf. Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe §. 34 u. 57.

35. Alles unwillkürliche Verlangen, das animaliſchen Urſprungs iſt, kann nicht anders als eigennützig ſeyn, weil alle animaliſchen Triebe ſich vereinigen in dem Streben nach Erhaltung und Genuß des individuellen Daſeyns. (Vergl. §. 19.) In der menſchlichen Natur wird die Animalität zum Egoismus, wenn das Ich, das im Bewußtſeyn hervortritt, den Genuß abſichtlich und ausſchließlich zum Ziele ſeiner willkürlichen Beſtrebungen macht. Soll alſo eine unwillkürliche Uneigennützigkeit (§. 18.) möglich ſeyn, ſo muß ſie, wie das Denken, gegründet ſeyn in den überthieriſchen Anlagen der menſchlichen Natur. Durch die logiſchen Functionen der Denkkraft (vergl. §. 15.) wird keine Uneigennützigkeit begründet; denn das bloße Räſonniren kann mit den egoiſtiſchen Beſtrebungen ſo

natürlich beſtehen, daß es ſogar einen ſyſtematiſchen Egoismus möglich macht. Aber durch die höheren Functionen der Denkkraft, die den Menſchen von dem Thiere unterſcheidet, kann der Menſch, indem er ſich über die animaliſchen Triebe erhebt, auch über den Genuß ſich erheben, und ſich ſelbſt vergeſſen, um zu leben für etwas außer ſich. Das unwillkürliche Streben eines fühlenden Weſens, ſich ſelbſt vergeſſend, zu leben für etwas außer ſich, iſt unwillkürliche Uneigennützigkeit. Daß es nun in der menſchlichen Natur eine ſolche Uneigennützigkeit giebt, kann nur der bezweifeln, wer alle Liebe, deren das menſchliche Herz fähig iſt, aus einer ſogenannten Selbſtliebe erklären zu können glaubt. Aber, was man Selbſtliebe nennt, iſt einerlei mit dem natürlichen Intereſſe, das auch der Egoiſt an ſich ſelbſt nimmt. Was zu allen Zeiten Liebe im moraliſchen, nicht phyſiſchen, Sinne des Worts geheißen hat, ſchließt ein unwillkürliches Verlangen in ſich, zu leben für etwas außer ſich, und wenn es ſeyn muß, ſich aufzuopfern für etwas, wofür man ſich mehr intereſſirt, als für ſich ſelbſt. Dieſe Liebe alſo, die wir die ſittliche nennen, iſt entweder in jedem Betracht Schwärmerei, oder ſie rechtfertigt ſich vor dem Verſtande deſſen, der an eine mehr als thieriſche Beſtimmung des Menſchen glaubt, glaube, durch ihre Uebereinſtimmung mit der Idee des Guten.

Ueber den Begriff der ſittlichen Liebe im Sinne des Chriſtenthums, und über Kant's Reduction der chriſtlichen Liebe auf Gehorſam gegen die Gebote Gottes.

34. Das unwillkürliche Verlangen des menſchlichen Herzens, ſich ſelbſt, wenn es ſeyn muß, aufzuopfern für etwas, wofür man ſich mehr intereſſirt, als für ſich ſelbſt, iſt das moraliſche Element der Liebe. Moraliſch darf es ohne alles Bedenken genannt werden, weil es zuſammenfällt mit der Uneigennützigkeit, die der ſubjective Anfang aller wahren Tugend iſt (§. 18.). Daraus folgt nicht, daß Liebe allein hinreiche zur unerworbenen Herzensgüte. Das Gefühl der Liebe ſchließt, wo es ein anderes fühlendes Weſen zum Gegenſtande hat, auch ein Verlangen nach dem Genuſſe in ſich, der aus der Vereinigung mit dem geliebten Gegenſtande entſteht. Auch die reinſte Liebe kann, ihrer edeln Abkunft ungeachtet, parteiiſch und ungerecht werden. Sie kann ſich mit der Vernunft ſo entzweien, daß ſie faſt allen ſittlichen Werth verliert. Aber ohne allen ſittlichen Werth iſt keine wahre Liebe, weil alle wahre Liebe mehr oder weniger uneigennützig iſt.

Sie iſt die Grundlage der unerworbenen Herzensgüte, nicht dieſe ſelbſt. Aber wo das unwillkürliche und uneigennützige Verlangen des menſchlichen Herzens als Liebe zum Guten hervortritt, das heißt, wo es von ſelbſt die Richtung nimmt, die der Vernunft und der aus ihr entſpringenden Idee des Guten gemäß iſt, da fängt die unerworbene Herzensgüte an. Dieſe wahre Herzensgüte ſchließt auch immer die Bereitwilligkeit in ſich, dem Verſtande Gehör zu geben, und das Gefühl den Grundſätzen zu unterwerfen, nach denen der Menſch in der Harmonie ſeiner überthieriſchen Beſtrebungen mit ſich ſelbſt übereinſtimmt (§. 29.). Und doch kann ſelbſt die blinde Liebe, ſofern ſie eine moraliſche Tendenz hat, ihre urſprüngliche Verwandtſchaft mit der Vernunft nicht verleugnen, weil ein uneigennütziges Verlangen, es ſey willkürlich, oder unwillkürlich, in der menſchlichen Natur überhaupt nur durch die höheren Functionen der Denkkraft möglich wird; die den animaliſchen Trieb überwindet (§. 33.).

Pſychologiſche Erläuterung der gemeinen Vieldeutigkeit des Wortes Liebe und der daraus entſtandenen Mißverhältniſſe in den Schulen und im gemeinen Leben.

35. Die Liebe, die wir die ſittliche nennen dürfen (§. 33.), iſt auf keine Art zu verwechſeln mit der Sympathie oder dem Mitgefühle. Sie iſt ein Verlangen, kein bloßer Zuſtand. Ihre Gegenſtände ſind nicht nur Perſonen, oder überhaupt fühlende Weſen; ſie kann alles Aeußere zum Gegenſtande haben, wofür man ſich intereſſiren, d. h. was unſre Aufmerkſamkeit erregen und mit uns in eine Verbindung treten kann, die uns wenigſtens inſofern nicht mißfällt, als ſie uns beſchäftigt. Auch das Geiſtige, das nur in der Vorſtellung denkender Weſen eine Wirklichkeit hat, Wahrheit und Wiſſenſchaft zum Beiſpiel, kann unmittelbarer Gegenſtand der Liebe ſeyn; und im Gefühle dieſer Liebe ſich ſelbſt vergeſſend, kann der Menſch ſterben für Wahrheit, oder für ſeinen Glauben, wie für Freund und Vaterland. Das Mitgefühl, das in perſönlichen Verhältniſſen ſich zu der Liebe geſellt, und nicht ſelten Urſache perſönlicher Liebe wird, iſt urſprünglich von der Liebe ſo verſchieden, daß es uns hinreißen kann, ſelbſt denen wohl zu thun, die wir haſſen. Moraliſchen Werth hat aber auch das Mitgefühl, wo es Bedingung der Möglichkeit iſt, nach Grundſätzen, oder aus unwillkürlicher Neigung, uneigennützig zu handeln. Nur ein denkendes Weſen kann ſich ſelbſt an die Stelle eines an-

deren Weſens ſetzen, und mit ihm leiden, oder ſich mit ihm freuen, indem es das fremde Daſeyn in das ſeinige aufnimmt. Durch dieſes Gefühl wird die Seele zu allen geſelligen Tugenden geſtimmt. Der **Gefühlloſe**, den fremdes Leid nicht rührt, iſt gewöhnlich auch der **Ruchloſe**, der nichts achtet, was dem beſſeren Menſchen heilig iſt.

Ueber das Moralprincip der Sympathie nach **Adam Smith**.

36. Das untrügliche Kennzeichen derjenigen Liebe, die wir die ſittliche nennen dürfen, iſt das zu ihr gehörende Gefühl der **Selbſtachtung oder inneren Ehre**. Jede Art von Neigung, in der man ſich ſelbſt nicht achten kann, iſt ſinnlicher Trieb, der nie mit der Liebe verwechſelt werden ſollte. Das Gefühl der Selbſtachtung iſt deßwegen von der ſittlichen Liebe unzertrennlich, weil es zugleich mit dieſer Liebe aus den überthieriſchen Anlagen der menſchlichen Natur entſpringt. Das Gefühl der **Achtung überhaupt** ſetzt immer einen Gegenſtand voraus, der einen **innern Werth** hat. Was das aber ſagen will, läßt ſich ohne ein Bewußtſeyn der höheren Beſtimmung des Menſchen, auf die ſich die reine Idee des Guten be-

zieht (§. 15. 16.), nicht einmal in einem ſkeptiſchen Begriffe auffaſſen. Daher läßt ſich, wie ſchon die moraliſche Ideenlehre gezeigt hat, der Anfang aller Sittlichkeit im Menſchen zurückführen auf das Gefühl der Würde der menſchlichen Natur (§. 15. 17. 19.). Der unmittelbare Gegenſtand der Achtung iſt immer das Gute, in welchen Verhältniſſen es ſich auch kund thue. Wo das Gute mit dem Göttlichen zuſammenfällt (§. 16.), da geht die Achtung in Anbetung, das höchſte aller menſchlichen Gefühle, über. Sich ſelbſt anbeten könnte allenfalls ein Verrückter. Aber ſich ſelbſt achten muß Jeder in dem Bewußtſeyn jeder Beſtrebung, die wahrhaft auf das Gute gerichtet iſt. Dieſes Gefühl der innern Ehre nun, das ſich aus keinem andern erklären und nur dem Gefühle der Anbetung unterordnen läßt, kann uns, wie das Gefühl der ſittlichen Liebe, hinreißen, auch unwillkürlich in unſern Handlungen mit der Idee des Guten übereinzuſtimmen. Durch das Zuſammentreffen der ſittlichen Liebe mit dem unwillkürlichen Handeln nach dem Gefühle der innern Ehre wird die unerworbene Herzensgüte vollendet.

Ueber die Verſuche, das Gefühl der innern Ehre zu beſchränken auf das Bewußtſeyn eines freien Handelns nach Grundſätzen.

37. Könnte der Menſch das Gute nicht achten und lieben, und müßte er es nicht, je mehr er Menſch im höhern Sinne des Worts iſt, *unwillkürlich* achten und lieben, wo bliebe da die menſchliche Tugend? Aber die *Tugend ſelbſt* (§. 26.) fängt dennoch erſt da an, wo der *freie Wille*, auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauend, einen *Charakter* erzeugt. Dieſer eigentliche Wille iſt nicht etwa ein ſinnlicher Trieb, der ſich nach *Grundſätzen* richtet oder, wie man es nennt, *Vernunft annimmt*; er iſt im Bewußtſeyn unſrer Subjectivität die reinſte Aeußerung der *Spontaneität* oder Selbſtthätigkeit; er iſt diejenige, mit der *Vernunft* im höheren, mehr als logiſchen, Sinne unzertrennlich verbundene Aeußerung der Spontaneität, durch welche der Menſch als *denkendes* Weſen fähig iſt, alle ſinnlichen Triebe zu *beherrſchen*. Dieſe Herrſchaft des Willens über die Begierde iſt ganz etwas Anderes, als ein pſychologiſches Uebergewicht der *Grundſätze* über die dunkeln Vorſtellungen. Der freie Wille bedarf nicht einmal immer der Grundſätze, um ſich dem Bewußtſeyn kund zu thun. Er bedarf nur des *Bewußtſeyns überhaupt*, das immer da anfängt, wo die denkende Subjectivität durch den urſprünglichen Reflexionsact den Objecten gegenüber tritt, von denen ſie ſich unterſcheidet.

Und ſo, wie das Denken, im höheren Sinne des Worts, mit ſich ſelbſt anfängt, indem das denkende Individuum ſich entſinnlicht, eben ſo fängt das eigentliche Wollen im Bewußtſeyn der Entſinnlichung mit ſich ſelbſt an. Tiefer, als bis zu dieſem Zuſammentreffen der reinen Spontaneität, die ſich im Denken offenbart, mit derjenigen, durch die ein freies Handeln möglich wird, kann das Bewußtſeyn das urſprüngliche Verhältniß des Denkens zum Wollen nicht verfolgen. Frei heißt der Wille im moraliſchen Sinne, ſofern im wirklichen Bewußtſeyn unbezweifelbar diejenige Aeußerung der höheren Spontaneität, durch die der Menſch der Selbſtbeherrſchung fähig iſt (das ἡγεμονικὸν der Stoiker), mit ſich ſelbſt anfängt.

Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die Apodiktik §. 40., und die Metaphyſik §. 56 und 57.

38. So gewiß der Menſch ein moraliſches Weſen iſt, ſo gewiß glaubt er an Freiheit ſeines Willens, ohne über ihre Möglichkeit nachgedacht zu haben. Könnten aber die Pſychologie und die Metaphyſik dieſen Glauben in eine Selbſttäuſchung auflöſen, dann, freilich, müßte zugeſtanden werden, daß das Höchſte im ſittlichen

Bewußtſeyn der Subjectivität Selbſttäuſchung ſey, oder, daß die eigentliche Tugend im Menſchen (§. 37.) von der ſubjectiven Seite mit einer Selbſttäuſchung anfange. Mit Rechte behauptet der Determiniſt, daß die Sittlichkeit in ihren objectiven Verhältniſſen unerſchüttert bleibt, wenn gleich jeder Act des menſchlichen Wollens, dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge gemäß, gerade ſo, wie jede Naturbegebenheit, in einem vorhergehenden Ereigniß gegründet ſeyn ſollte. Denn die Idee einer moraliſchen Weltordnung bleibt, was ſie iſt, das wollende Individuum mag ſein Wollen wahrhaft mit ſich ſelbſt anfangen, oder es mag durch die Bedingungen der Möglichkeit ſeines Daſeyns genöthigt werden, ſo zu handeln, als ob es ſein Wollen mit ſich ſelbſt anfienge. Und wenn am Ende Alles, was geſchieht, nach einem ewigen Cauſalnexus der Dinge unfehlbar genau ſo erfolgt, wie dieſer Nexus es mit ſich bringt, ſo geht auch die ganze moraliſche Ordnung der Dinge unfehlbar ihren nothwendigen Gang; dem gut Geſinnten kann, um des Gefühls ſeiner Würde willen, immer daran gelegen bleiben, daß er der Idee des Guten gemäß handele; und die Meinung, daß Freiheit des Willens eine Selbſttäuſchung ſey, kann in der nothwendigen Verkettung der Verhältniſſe nichts ändern, folglich auch der Sittlichkeit, nach dieſer Vorausſetzung, nicht ſchaden. Aber mit gleichem Rechte behauptet der Indeterminiſt, daß das moraliſche Bewußtſeyn durch den Determinismus in ſich ſelbſt irre wird, weil der Menſch, der, ohne an Freiheit zu glauben, wiſſentlich ſo handeln will, als ob er an Freiheit glaubte, eine Art von chineſiſchem Schattenſpiele in ſich ſelbſt ſpielt. Und warum ſoll denn da nicht auch die Rolle, welche die Idee des Guten und das ihr entſprechende Geſetz der Sittlichkeit in dieſer Schattenkomödie ſpielen müſſen, dem denkenden Kopfe verdächtig werden? Wie kann der ſeinem Bewußtſeyn in irgend einer Hinſicht trauen, wer den Glauben an die Freiheit, die das reinſte Factum des ungetrübten Bewußtſeyns iſt, einer angeblichen Erkenntniß ihrer Unwirklichkeit und Unmöglichkeit aufopfert? Aber im Beſitze einer ſolchen Erkenntniß kann auch nur derjenige zu ſeyn wähnen, wer die Grenzen der menſchlichen Faſſungskraft verkennt (S. die Apodiktik.). Ohne das Bewußtſeyn, in welchem ſich uns die Freiheit unmittelbar kund thut oder offenbart, wüßten wir überall nichts. Die Möglichkeit der Freiheit iſt ſchlechthin unbegreiflich; eben ſo unbegreiflich, wie die Möglichkeit eines individuellen Daſeyns (S. die Metaphyſik); und doch offenbart ſich uns im Innerſten unſers individuellen Weſens, deſſen Wirklichkeit allen unſern Erkenntniſſen, die ſonſt nicht die unſrigen wären, zum Grunde liegt, die Freiheit des Willens als die reinſte und beſtimmteſte Aeußerung unſrer geiſtigen Individualität. Wir erkennen ſie, indem ſie ſich uns unbezweifelbar offenbart, ob wir gleich ihre Möglichkeit eben ſo wenig, als irgend eine andere metaphyſiſche Möglichkeit, begreifen.

> Ueber Kant's Verſuch, einen theoretiſchen Determinismus auszugleichen mit einem praktiſchen Indeterminismus durch die Unterſcheidung eines empiriſchen Bewußtſeyns, in welchem Alles durch einen allgemeinen Cauſalnexus bedingt ſeyn ſoll, von einem intelligibeln Bewußtſeyn, in welchem der Menſch an ſeine Freiheit glauben ſoll.

39. Aber die wirkliche Freiheit, die ſich dem ungetrübten Bewußtſeyn offenbart, iſt, wenn auch nicht in ſich ſelbſt, doch in ihren Wirkungen bedingt und beſchränkt durch ihr Verhältniß zu dem menſchlichen Erkenntnißvermögen ſowohl, als zu den unwillkürlichen Trieben. Wenn gleich das eigentliche Wollen mit ſich ſelbſt anfängt (§. 37.), ſo bedarf es doch einer beſtimmenden Vorſtellung, auf die es ſich bezieht. Deßwegen kann man nicht wahrhaft wollen, ohne zu

wiſſen, *was*. Nur von dem Individuum, deſſen Wollen ſich in einem unwillkürlichen und noch dazu ſchwankenden Verlangen verliert, ſagen wir ganz recht, daß ein ſolcher Menſch ſelbſt nicht weiß, was er will. Eine Vorſtellung wirkt *beſtimmend* auf den freien Willen, indem ſie ihn zwar nicht nöthigt, aber doch *veranlaßt*, ihr gemäß ſich zu äußern. Je *dunkler* nun die beſtimmende Vorſtellung iſt, deſto weniger Kraft hat der freie Wille; denn da er nur im *Bewußtſeyn* wirkt, ſo muß auch auf die Vorſtellungen, auf die er mit voller Kraft wirken ſoll, das ganze Licht des Bewußtſeyns fallen. Und doch kann auch der Freieſte nicht anders handeln, als, nach ſeiner *Einſicht*. Ferner: zwiſchen dem freien Willen und den beſtimmenden Vorſtellungen findet immer eine *Wechſelwirkung* Statt. In dieſer Wechſelwirkung iſt der *Ausſchlag*, den der Wille giebt, indem wir der Vorſtellung gemäß, oder nicht gemäß, handeln, immer abhängig von der *Stärke* der Vorſtellung. Eine Vorſtellung wirkt um ſo ſtärker, je mehr ſie den unwillkürlichen *Trieb* erregt, im Verhältniſſe zu welchem ſie ein *Reiz* heißt. Ob nun die Kraft des freien Willens, dem Reize, wenn die Vernunft ihn billigt, nachzugeben, oder ihn, wenn die Vernunft ihn mißbilligt, zu überwinden, *unendlich* iſt,

d. h. ob der Menſch, der mit vollem Bewußtſeyn handelt, auch den ſtärkſten Reiz überwinden kann, ſobald er nur ernſtlich will? wer kann es wiſſen, außer, ſo weit einem Jeden ſein eignes Bewußtſeyn Auskunft darüber giebt! Aber derſelbe Reiz, der dem freien Willen entgegenwirkt, verdunkelt das Bewußtſeyn ſelbſt um ſo mehr, je ſtärker er wirkt. Wer kann in dieſem Dunkel erkennen, wie viel der freie Wille vermag? Ein moraliſcher Glaube an unendliche Kraft des freien Willens ſcheint nothwendig, wenn nicht die Tugend ſich ſelbſt aufgeben, und das Laſter in der Stärke der verführeriſchen Reize immer eine Entſchuldigung finden ſoll; einen blinden Glauben darf aber doch die Moral, als Wiſſenſchaft, nicht zu Hülfe rufen. Gewiß iſt, daß wir uns keiner beſtimmten Grenze der Kraft des freien Wollens bewußt ſind. Und wenn die Freiheit aus dem Unendlichen ſtammt; wenn ſich in ihr die Urkraft des Daſeyns offenbart; warum ſollen wir nicht glauben, daß dieſe Kraft auch in uns unendlich ſey? Alles freie Streben des Menſchen hat das ſubjective Ziel, daß man ſich ſelbſt bezeugen könne, das Seinige gethan zu haben. Aber ob man jemals ganz das Seinige gethan habe, wo ein verführeriſcher Reiz zu überwinden war, wird ſchwerlich jemals ein Sterblicher, und wenn er auch noch ſo tief in ſeinen Buſen greift, mit Sicherheit erforſchen. Der Stifter des Chriſtenthums lehrte beten: Führe uns nicht in Verſuchung; und die ſchlichte Menſchenvernunft ſagte zu allen Zeiten: Meide die Verſuchung.

Pſychologiſche Bemerkungen über die Art, wie die Kraft des freien Wollens geſtärkt werden kann durch Uebung. — Wie die Alten ſagen konnten, die Tugend ſey eine lange Gewohnheit.

40. Wenn wir aber auch eine unendliche Intenſität des Willens vorausſetzen, ſo bleibt doch das Wollen, als Gemüthszuſtand, von allen Seiten beſchränkt. Denn dieſer Gemüthszuſtand iſt zwar immer ein Act des Willens; aber er ſchließt zugleich die Bedingungen in ſich, ohne die der Wille nicht wirken kann. Dieſe Bedingungen, die Abhängigkeit des Willens von beſtimmenden Vorſtellungen, die zugleich als Reize wirken (§. 39.), zeigen ſich beſonders in dem Verhältniſſe der Freiheit zur Willkür. Denn Willkür überhaupt iſt das Vermögen, zu wählen, d. h. im Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen der einen, oder der andern, zu folgen. Dieſes Vermögen bleibt, auch wo die Freiheit verſchwindet, ſo lange nur Vorſtellungen bleiben, die ein Weſen, das Triebe hat, nur mit verſchiedener

Stärke nach verſchiedenen Seiten bewegen können, indem ſie als Reize wirken. Wo die ſtärkere Vorſtellung den Ausſchlag giebt, da hat der Trieb eine beſtimmte Richtung erhalten, d. h. das Individuum hat gewählt. In dieſem Zuſtande, der der thieriſchen Natur ſo gut, wie der menſchlichen, eigen iſt, fühlt ſich das Individuum ungezwungen, d. h. frei von außen; und doch erfolgte die Wahl nothwendig, je nachdem die Stärke einer ſtreitenden Vorſtellung entſchied. Ueber dieſe animaliſche Willkür ſoll das ſittliche Individuum ſich erheben durch die wahre innere Freiheit. Wo die Willkür, als ſolche, vorherrſcht, da fängt in der ſittlichen Welt die Frechheit (ὕβρις) an, die eben darin beſteht, daß ein freies Weſen, das nach moraliſchen Ideen ſich ſelbſt beherrſchen ſoll, ſich erlaubt, zu thun, was ihm beliebt, weil es ihm ſo beliebt. Gleichwohl findet auch die wahre innere Freiheit nicht Statt ohne die höhere Willkür oder das Vermögen der Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen. Dieſe Wahl iſt das Werk des freien Willens, der nicht dem Zuge der Vorſtellungen nachgiebt, ſondern ſelbſt den Vorſtellungen, die ihn zum Guten beſtimmen, nur deßwegen ſich unterwirft, weil er in ihnen das Gute anerkennt. Aber auch dieſe Vorſtellungen wirken als Reize, weil ſie zuſammenfallen mit dem Gefühle der innern Ehre (§. 36.), deſſen Wirkung iſt, daß wir auch unwillkürlich uns intereſſiren für den Sieg der Sittlichkeit über die Thierheit. Daher kann kein Sterblicher in ſeinem Bewußtſeyn genau erkennen, wie vielen Antheil der unmittelbar wirkende freie Wille an einem guten Entſchluſſe hat, und wie vieles der Reiz der ſittlichen Vorſtellungen durch ſich ſelbſt dazu beigetragen haben mag. Noch weniger können wir die wahre Kraft des freien Wollens mit Sicherheit in den Handlungen Anderer erkennen.

Wahrer Begriff der ſogenannten Libertas indifferentiae.

41. Nach dieſer Erklärung des Verhältniſſes der Freiheit zur Willkür läßt ſich denn auch verſtehen, in welchem Sinne wir mit Plato ſagen dürfen, daß der wahrhaft freie Wille von ſelbſt auf das Gute gerichtet iſt. Denn durch dieſelbe Vernunft, der die reine Idee des Guten angehört (§. 16.), offenbart ſich die Freiheit (§. 37.). Mit dem Bewußtſeyn der Freiheit entſpringt das Gefühl der innern Ehre (§. 36.), und mit dieſem Gefühle das Intereſſe für den Sieg der Sittlichkeit über die Thierheit (§. 40.). Je ver-

nünftiger alſo im moraliſchen Sinne ein Menſch wird, das heißt nicht, je richtiger er über das Gute räſonnirt, ſondern, je mehr er der Idee des Guten gemäß mit klarer Abſicht ſich ſelbſt zum Thun und Laſſen beſtimmt, deſto ſtärker regt ſich zugleich in ihm das Gefühl der innern Ehre; deſto mehr intereſſirt er ſich für das Gute, weil es das Gute iſt; deſto mehr fühlt er ſich durch die Gewalt der Idee hingezogen, zu thun, was dieſer Idee gemäß iſt. Durch dieſe Gewalt der Idee in einer edeln Geſinnung wird aber die Freiheit des Willens keinesweges aufgehoben. Es wird vielmehr durch ſie bewirkt, daß der Menſch ſich ſeiner Freiheit in einem deſto höheren Grade bewußt werde, wenn die unſittlichen Reize eine ähnliche Gewalt über ihn auszuüben drohen. Der wahrhaft gute Menſch verabſcheuet das Böſe. Es iſt ſeiner ganzen Seele ſo zuwider, daß ihm kaum möglich bleibt, ſchlecht zu handeln, ſobald ihm das Laſter in ſeiner wahren Geſtalt erſcheint. Aber indem er ſelbſt dieß fühlt, erkennt er zugleich in ſeinem Innerſten das freie Vermögen an, den unſittlichen Reizen auch da zu widerſtehen, wo ſie aufhören, ihm zuwider zu ſeyn, weil ſie die Geſtalt der wahren Klugheit, oder eines ſchönen Lebensgenuſſes annehmen.

42. In dem ſittlichen Bewußtſeyn, das wir im Deutſchen das *Gewiſſen* nennen, ſtreiten die egoiſtiſchen Triebe und Leidenſchaften bald mit den guten Grundſätzen, bald mit den Gefühlen des guten Herzens. Aber auch die Leidenſchaften können mit den guten Grundſätzen und den Gefühlen des guten Herzens einen Bund eingehen. Was wir aus Pflicht, oder aus Liebe zum Guten zu thun glauben, iſt oft nichts Anderes, als, was eine Leidenſchaft, der wir nachgeben, uns zu thun hinreißt, weil das Ziel der Leidenſchaft in gewiſſen Verhältniſſen daſſelbe ſeyn kann, auf welches der freie Wille nach der Idee des Guten gerichtet ſeyn ſoll. Keine Leidenſchaft *täuſcht* in dieſer Hinſicht das Gewiſſen ſo leicht, als der *Ehrgeiz*. Alle *heroiſchen* Leidenſchaften können auf eine ähnliche Art wirken. Wenn aber das Gewiſſen getäuſcht iſt, woran ſoll der freie Wille ſich halten? Selbſt die *Einſicht*, die den Willen leiten ſoll, nimmt in dem getäuſchten Bewußtſeyn die Farbe der Leidenſchaft an. Und wenn der Menſch überall nur nach Grundſätzen, nie nach Gefühlen, handeln will, läuft er Gefahr, mit der ſtrengſten Gewiſſenhaftigkeit der wahren Idee des Guten eben ſo ſehr zuwider zu handeln, als der Gewiſſenloſe. Denn jeder Grundſatz iſt ein Product des Verſtandes, der ſich irren kann; und ſelbſt aus wah-

ren Grundſätzen werden nicht ſelten durch unrichtige Anwendung *falſche* Schlüſſe gezogen. Ein *irrendes* Gewiſſen iſt aber nicht beſſer berathen, als ein getäuſchtes. *Subjective* Güte muß jeder Geſinnung zugeſtanden werden, die irgend einem Tugendprincip, auch wenn es das ungereimteſte wäre, die unwillkürliche Neigung unterwirft. Aber es kann ſich auch ereignen, und ereignet ſich beſonders in Zeiten der Alles auflöſenden Sophiſterei nicht ſelten, daß die unwillkürlichen Neigungen eines Menſchen weit beſſer ſind, als ſeine angenommenen Grundſätze. Kommt nun gar zu den ſchlechten Grundſätzen, die ein irrendes Gewiſſen für moraliſche Wahrheiten annimmt, die Sanction eines *religiöſen Aberglaubens* hinzu, ſo iſt keine Schande und kein Frevel denkbar, die der Menſch nicht mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit begehen kann, in der Meinung, ſeine Pflicht zu thun. Mit der moraliſchen *Appellation an das Gewiſſen überhaupt* iſt alſo in der Sittenlehre wenig ausgerichtet. Wer in der moraliſchen *Aufklärung* nicht weit genug fortgeſchritten iſt, um die reine Idee des Guten aus ihrer Quelle zu ſchöpfen, dem kann nicht beſſer gerathen werden, als, mit ſtrenger Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt, die täuſchenden Einflüſſe der Leidenſchaften abzuwehren, ſo weit es möglich iſt, den Grundſätzen aber, nach denen der gute Wille ſich richten ſoll, nicht eher zu trauen, bis ſie übereinſtimmen mit den unerkünſtelten Gefühlen der ſittlichen Liebe (§. 33. — 35.) und der innern Ehre (§. 36.).

Beiſpiele von verkehrter Gewiſſenhaftigkeit, beſonders nach religiöſen Grundſätzen.

43. Das ſubjective Ziel alles ſittlichen Verlangens iſt *innerer Friede*. Dieſes Ziel jemals ganz im Sinne der reinen Idee des Guten zu erreichen, iſt dem armen Sterblichen ſo unmöglich, als, aufzuhören, ein Menſch zu ſeyn. Denn ſo wenig das Uneigennützige mit dem Eigennützigen jemals ganz und gar einerlei werden kann, eben ſo wenig kann das *natürliche* Verlangen, das immer auf Selbſterhaltung und Genuß des Lebens gerichtet bleibt, jemals ganz übereinſtimmen mit dem *ſittlichen* Verlangen, deſſen Element Uneigennützigkeit iſt (§. 18.). Was wir Tugend nennen (§. 26.), würde alſo dem Menſchen nur zur Plage gereichen, und das ſittliche Streben des Menſchen nach Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt (§. 14.) würde ſich ſelbſt zerſtören, wenn nicht das ſittliche Verlangen das natürliche wenigſtens zum Theil *in ſich aufnehmen* könnte. Aber ſchon in dem unwillkürlichen *Intereſſe*, das wir am Guten nehmen (§. 40.), liegt eine Vereini-

gung des ſittlichen Verlangens mit dem natürlichen. Die Liebe zum Guten (§. 34. 35.) erfreuet das Herz; das Gefühl der innern Ehre (§. 36.) geht in ein Selbſtgefühl über, das den Menſchen unmittelbar beglückt, indem er ſich ſelbſt achtet. Schaam und Reue peinigen wie feindſelige Dämonen. Dieſen feindſeligen Dämonen zu entgehen, iſt kein anderes Mittel, ſo lange noch Ehre im Menſchen iſt, als, zu thun, was die Pflicht befiehlt (§. 27.), damit man Urſache habe, ſich zu achten. Belohnend iſt das ſchöne Gefühl der Zufriedenheit, das nie ausbleibt, wenn man ſich ſelbſt bezeugen kann, im Kampfe der unſittlichen Reize mit der Idee des Guten durch Selbſtbeherrſchung das Seinige gethan zu haben. Leicht begreift ſich alſo auch, wie Sittenlehrer des Alterthums und der neueren Zeiten die Tugend von der Seite des Genuſſes, den ſie dem Herzen gewährt, empfehlen, und wie ſie in dem ſittlichen Verlangen überhaupt nichts anderes, als das natürliche Streben nach dem reinſten und vollkommenſten Lebensgenuſſe, den man Glückſeligkeit nennt, zu erkennen glauben konnten.

Wie iſt es zu erklären, daß bis auf Kant kein einziger Philoſoph eine Sittenlehre aufgeſtellt hat, nach welcher von Glückſeligkeit im moraliſchen Sinne gar nicht die Rede ſeyn ſoll?

44. Eine Sittenlehre, die dem Menſchen zumuthet, auf eine ſolche Art uneigennützig zu handeln, daß er ſein eigenes Glück ganz und gar für null achte, indem er den moraliſchen Ideen gemäß zu handeln ſtrebe, zerſtört ſich ſelbſt ſchon durch ihre Unnatürlichkeit. Denn es iſt nicht nur unmöglich, daß ein lebendes Weſen ſeiner eigenen Natur entgegenhandeln; es ſtreitet auch gegen den wahren Begriff der Sittlichkeit, durch Unnatürlichkeit den höheren Zweck des Daſeyns (§. 15.) denkender Weſen erreichen zu wollen. Die Natur, und folglich, nach religiöſer Anſicht, auch der Urheber der Natur, hat das Streben nach Selbſterhaltung und Lebensgenuß mit dem Gefühle des individuellen Daſeyns ſo unauflöslich verknüpft, daß der Menſch durch Freiheit ſich ſelbſt müßte vernichten können, wenn er mit Freiheit etwas auf eine Art wollen könnte, an welcher das natürliche Verlangen ganz und gar keinen Antheil hätte. Daher ſpricht auch das Unvernünftige des Vorſatzes, unglücklich zu ſeyn, jeden geſunden Menſchenverſtand an. Aber nicht nur nicht unglücklich zu ſeyn, ſondern auch wahrhaft glücklich zu werden, ſollen wir der Idee des Guten ſelbſt gemäß ſtreben. Denn der höhere Zweck unſers Daſeyns, an den wir moraliſch glauben (§. 17. 18.), wäre ein erdichteter,

wenn er nicht im Ganzen der endlichen Dinge übereinſtimmte mit dem natürlichen Verlangen. Die höhere Weltordnung, an die wir glauben, und die natürliche, die wir erkennen, müſſen im Grunde eine und dieſelbe Weltordnung ſeyn, obgleich der Menſch im Gefühle ſeiner Beſtimmung zwiſchen zwei Welten ſchwankt (§. 22.). Im Schooße der Natur empfangen und geboren, erkennen wir ſelbſt unſre höhere Beſtimmung nur in Verbindung mit der natürlichen auf eine ſolche Art, daß manche Laſter nur um ihrer Unnatürlichkeit willen für Laſter erklärt werden müſſen. Jedes unverdorbene und unverkünſtelte Herz liebt daher die Natur, und freuet ſich der Natur, und verabſcheuet das wahrhaft Unnatürliche in allen Geſtalten. Unnatürliche Sittlichkeit widerſpricht in jeder Hinſicht ſich ſelbſt.

Vergl. §. 13. — Weitere Bemerkungen über das Natürlichkeitsprincip der cyrenäiſchen und der ſtoiſchen Moral.

45. Aber man verſteht die Natur falſch, wenn man glaubt, jedes lebende Weſen ſtrebe nach einem Maximum von angenehmen Empfindungen. Jedes ſtrebt nur, der natürlichen Form ſeines Daſeyns gemäß zu exiſtiren. Das Thier ſträubt ſich

gegen den Schmerz, den jede Störung der natürlichen Zuſammenwirkung der animaliſchen Kräfte in der Form eines beſtimmten Daſeyns zur Folge hat; es ſehnt ſich nicht weiter nach Genuß, als, indem es den Trieben folgt, die auf die Erhaltung und Fortpflanzung ſeines individuellen Daſeyns gerichtet ſind. Und gerade ſo ſtrebt der Menſch, ſo weit er natürlich empfindet, nicht nach einem Maximum von Lebensgenuſſe; er ſucht nur, willkürlich oder unwillkürlich, ſeiner Natur, und zwar Jeder auf das individuellſte ſeiner eigenen Natur gemäß zu exiſtiren, der Eine auf dieſe Art, der Andere auf jene. Geiſtige Bedürfniſſe geſellen ſich in der menſchlichen Natur zu den phyſiſchen; aber ein Maximum des geiſtigen Lebensgenuſſes ſchwebt dem Menſchen, der natürlich empfindet, eben ſo wenig vor, als die animaliſchen Triebe auf ein Maximum des phyſiſchen Wohlſeyns gerichtet ſind. Da entzweiet ſich alſo der Menſch zugleich mit der Natur und mit den moraliſchen Ideen, wo er, auf Lebensgenuß raffinirend, ſich eine höchſte Glückſeligkeit denkt, dieſe als den Zweck ſeines Daſeyns verfolgt, und die Aufgabe eines vernünftigen Lebens in der unbeſcheidenen, egoiſtiſchen und unnatürlichen Maxime gefunden zu haben glaubt: "Wolle nichts Anderes, als, ſo glücklich, als möglich, ſeyn."

Vergl. §. 19. — Genauere Charakteriſtik des falſchen Eudämonismus.

45. Aber wer in irgend einem Augenblicke ſeines Lebens absolut uneigennützig gehandelt zu haben glaubt, täuſcht ſich ſelbſt ſo gewiß, als er ein Menſch und kein Gott iſt (§. 44.). So wie Alles im menſchlichen Daſeyn relativ iſt, ſo iſt uns auch nur eine relative Uneigennützigkeit möglich. In das reinſte ſittliche Wollen, deſſen ein Menſch fähig iſt, miſcht ſich wenigſtens das Streben nach dem ſchönen Genuſſe der Selbſtzufriedenheit (§. 43.). Dieſe Selbſtzufriedenheit kann aber ebendeßwegen, wenn das ganze ſittliche Bewußtſeyn wach iſt, nie vollkommen ſeyn, weil niemand genau wiſſen kann, ob er in jeder Hinſicht wahrhaft das Seinige gethan (§. 42.), und wie weit das ſittliche Verlangen in ihm das natürliche in ſich aufgenommen (§. 42.), nicht aber ſich ihm unterworfen habe. Daß das ſittliche Verlangen das natürliche in ſich aufnehme, iſt die pſychologiſche Bedingung der Möglichkeit eines uneigennützigen Wollens. Dasjenige uneigennützige Wollen, deſſen wir Sterbliche fähig ſind, beſtehe alſo darin, daß wir nicht wiſſentlich und gefliſſentlich nur Genuß um des Genuſſes willen ſuchen; daß wir das raffinirte und unnatürliche

Streben nach einem Maximum des Lebensgenuſſes (§. 45.) gar nicht in uns aufkeimen laſſen, aber ohne Gewiſſensſcrupel jedem unſchuldigen Naturtriebe folgen, deſſen Befriedigung unſer Daſeyn erhält, und mit dem höheren Zwecke dieſes Daſeyns zuſammenfällt, wenn wir von ſelbſt und mit Vergnügen thun, was Pflicht für uns ſeyn würde, wenn wir es ungern thäten; daß wir überhaupt nicht die Freuden, nach denen wir ſtreben, dem Grade, oder der Dauer nach, ausmeſſen und berechnen; daß wir endlich jede Glückſeligkeit verſchmähen, außer der edeln, die da von ſelbſt entſteht, wo wir der Idee des Guten gemäß wahrhaft menſchlich empfinden, denken und handeln, aber auch, wenn es ſeyn ſoll, uns ſelbſt aufzuopfern bereit ſind.

Sonderbarer Conflict dieſes wahren Eudämonismus mit dem falſchen in der ſyſtematiſchen Ausbildung der ſtoiſchen Moral.

47. Angedichtet iſt der menſchlichen Natur die ſo oft gutmüthig ausgeſprochene Lehre, daß der beſte Menſch immer auch in ſeinem Herzen der glücklichſte ſey. Welche Art von Glückſeligkeit endlicher Weſen die höchſte ſeyn mag, können wir überhaupt nicht wiſſen. Von der Seligkeit

eines göttlichen Weſens, das in abſoluter Uneigennützigkeit (§. 46.) ſich der reinſten Fülle des Daſeyns erfreuet, ohne zu leiden und zu bedürfen, haben wir kaum eine Ahndung. Menſchliches Daſeyn iſt befangen in einem endloſen Streite des Leids mit der Freude, der Sehnſucht mit der unvollkommenen Befriedigung. Den Gewiſſenhaften drückt und beunruhigt gar Vieles, das dem *Frechen* (§. 40.) gleichgültig iſt, und dem *Leichtſinnigen* keine Sorge macht. Ein gewiſſer Grad von Leichtſinn, der mit dem Ernſte der wahren Sittlichkeit durchaus unverträglich iſt, ſcheint zu dem vollſtändigſten Lebensgenuſſe, den der Menſch dem Schickſale abgewinnen kann, nach Allem, was die Erfahrung lehrt, faſt nothwendig zu gehören. Und bis zu einer Art von Selbſtzufriedenheit bringt es am Ende auch der Freche durch fortgeſetzte Abſtumpfung gegen Scham und Reue. *Stoiſche Apathie* iſt moraliſch verſchleierter Egoismus (S. den Beweis §. 21.). Ueberhaupt richten ſich der Grad und die Art von Lebensgenuß, deren ein Menſch fähig iſt, nach der unendlichen *Mannigfaltigkeit der Individualitäten*. Selbſt manche Tugend, die dem Einen Genuß gewährt, weil ſie ihm natürlich iſt, koſtet dem Andern ſchwere Opfer, für die ihn das Gefühl der Selbſtzufriedenheit, wenn nur vom

Genuſſe die Rede iſt, lange nicht entſchädigt. Und giebt es nicht Verhältniſſe des Lebens, giebt es nicht Zeitalter, in denen man ſich ſchämen muß, glücklich zu ſeyn? Es iſt alſo Thorheit, der Glücklichſte der Sterblichen werden zu wollen durch Weisheit und Tugend. Aber es iſt Pflicht, mit Verachtung jedes unedlen Lebensgenuſſes, ſich den edeln zu gönnen, ohne welchen die Tugend nur eine Laſt und Plage ſeyn, und der höhere Zweck unſers Daſeyns im contradictoriſchen Widerſtreite mit dem natürlichen ſich ſelbſt aufheben würde.

Merkwürdige Scale der menſchlichen Glückſeligkeit nach der Moral des Ariſtoteles.

48. Am beſtimmteſten offenbart ſich das urſprüngliche Verhältniß des natürlichen Verlangens zur Sittlichkeit in den Begriffen des Verdienſtes und der Schuld. Dieſe beiden tiefgegründeten Begriffe mußten in der moraliſchen Ideenlehre übergangen werden, weil ihr wahrer Gehalt erſt durch die moraliſche Willenslehre verſtändlich wird. Beide Begriffe ſtammen in ihrer urſprünglichen Reinheit aus den innerſten Tiefen des Gemüths auf eine Art, die ſich mit Sicherheit pſychologiſch nachweiſen, aber nicht weiter,

als aus einer unergründlichen Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen erklären läßt. In jedem Verhältniſſe, wo ein ſittliches Weſen ſich keine Abweichung von der Beſchränkung des natürlichen Verlangens durch die Idee des Guten vorzuwerfen hat, ſagt ihm ein Gefühl, daß es verdiene, glücklich zu ſeyn. Dieſes über alle ſinnlichen Reize erhabene Gefühl iſt ſo gewiß, wie die Sittlichkeit ſelbſt, in den höheren, mehr als logiſchen Functionen der Vernunft (§. 15.) gegründet. Daß derjenige nicht glücklich, daß er gar unglücklich ſey, wer ſich nichts vorzuwerfen hat, erſcheint dem ſittlichen Bewußtſeyn als eine Verkehrung jener höheren Weltordnung, auf die ſich die Idee des Guten bezieht (§. 16. 17.). Warum aber die reine Idee des Guten in dieſem Verhältniſſe zu dem natürlichen Verlangen ſteht, erforſcht der menſchliche Verſtand ſo wenig, als, wie die beiden Weltordnungen, zwiſchen denen unſer Daſeyn ſchwankt (§. 22 44.), im All der Dinge eine einzige ſind. Ebendeßwegen liegt in dieſem Gefühle der Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen die tiefſte religiöſe Ahndung (vergl. §. 16.). Mit der Beziehung der vorſätzlichen Abweichung vom Geſetze der Sittlichkeit auf den verſchuldeten Schmerz verhält es ſich eben ſo.

Der Schuldige verdient nicht nur nicht glücklich zu ſeyn; er verdient, daß er *leide*, weil er wiſſentlich und vorſätzlich den unſittlichen Trieben nachgegeben hat. Den Guten, wie den Böſen, ſagt das innere Gericht des Bewußtſeyns, treffe, was ſeine Thaten werth ſind; den Guten das Glück als *Lohn*, den Böſen das Unglück als *Strafe*. Dieß iſt das Geſetz der *ewigen Gerechtigkeit*.

Höchſtmerkwürdige *Anerkennung* dieſer moraliſchen Verhältniſſe in *jeder* menſchlichen Natur. — Uralte Erſcheinung des Glaubens an eine ewige Gerechtigkeit in den *Religionsſyſtemen* der Vorwelt. — Vergl. im *erſten* Theile dieſes Lehrbuchs die *Religionsphiloſophie*, §. 13.

49. Die Analyſe des Verhältniſſes der *menſchlichen* Gerechtigkeit, die an der Spitze der geſelligen Tugenden ſteht, zu der ewigen (§. 48.), die wir auch die *göttliche* nennen, iſt eine Aufgabe für die philoſophiſche Moral und für das ſogenannte Naturrecht. Wie aber auch dieſe Aufgabe gelößt werden mag; ſo viel leuchtet ſchon hier ein, daß kein Sterblicher nach *ſeinem* Ermeſſen in die ewige Gerechtigkeit eingreifen darf, weil keiner mit Sicherheit auch nur ſein eignes Verdienſt zu würdigen, viel weniger über das Verdienſt und die

Schuld Anderer anders, als nach unſichern Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen, urtheilen kann (S. den Beweis §. 39. 40.). Von der negativen *Schuldloſigkeit* iſt auch wohl zu unterſcheiden die poſitive *Unſchuld*, eine Reinheit des Herzens, das von ſelbſt auf das Gute gerichtet iſt, und nicht nöthig hat, mit dem Laſter zu kämpfen, um ſich zur Tugend auszubilden, weil es die Reize des Laſters nicht kennt. Dieſe Unſchuld iſt nicht nur das *Schönſte* (§. 24.) in der ſittlichen Natur des Menſchen; ſie iſt auch gar nicht ſo *unverdienſtlich*, wie Mancher glaubt. Denn, wo ſie in ihrer ganzen Schönheit ſich zeigt, da behauptet ſie ſich in ſich ſelbſt durch den freien Willen; da ſtößt ſie kräftig und wiſſentlich das Laſter von ſich, wenn ſie es auch nur *ahndet*. Dieſe Unſchuld verſcherzt der Menſch unwiderbringlich in denſelben Verhältniſſen, wie er mit den unſittlichen Reizen *vertraut* wird. Daß man vertraut mit ihnen werde, ſetzt allerdings ſchon unſittliche Nachgiebigkeit voraus; aber ſchlechtes Beyſpiel, und noch mehr abſichtliche Verführung, können durch den natürlichen Einfluß der Vorſtellungen auf den Willen (§. 39.) leicht bewirken, daß die unſchuldigſte Seele den unſittlichen Reizen am erſten nachgiebt, ohne ſelbſt zu wiſſen, was ſie thut. *Vollkommene* Unſchuld in einem menſchlichen

Herzen möchte wohl eben ſo unmöglich ſeyn, als völlige Uebereinſtimmung der unwillkürlichen Neigungen mit der Idee des Guten (Vergl. §. 33.). Aber je mehr Unſchuld ſich im Herzen erhält, deſto leichter kann der freie Wille auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauen, die immer die Grundlage der eigentlichen Tugend bleibt (§. 28 und 37.); deſto göttlicher erſcheint die Tugend im Menſchen; denn die abſolute Güte eines göttlichen Weſens müſſen wir uns doch denken als abſolute Erhabenheit über allen Kampf mit unſittlichen Reizen. Daher hat die Unſchuld als Zeugin des Göttlichen im Menſchen etwas Heiliges, das nur derjenige nicht anerkennt, der ſelbſt ſchon in ſeinem Innerſten verderben iſt. Unſchuld vernichten, iſt eine der empörendſten Vergehungen, durch die ein Sterblicher an der Sittlichkeit des andern ſich verſündigen kann.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie.

Ueber die Organiſation der moraliſchen Wiſſenſchaften nach der allgemeinen

Idee des Guten hätte die allgemeine praktiſche Philoſophie ein beſonderes Capitel zu liefern, wenn dieſe Unterſuchungen befriedigend ausgeführt werden könnten, ohne in das Innere der Wiſſenſchaften ſelbſt einzudringen, die ſyſtematiſch geſchieden werden ſollen. Dieß zeigt ſich beſonders bei der Entwickelung des Unterſchieds zwiſchen der eigentlichen Moral und dem ſogenannten Naturrechte (vergl. §. 26 — 30.). So viel leuchtet indeß im Allgemeinen ſchon aus den erſten Reſultaten der moraliſchen Ideenlehre ein, daß die Wiſſenſchaft, die ſich Naturrecht nennt, der eigentlichen Moral in keinem Verhältniſſe contradictoriſch gegenüber treten kann, als ob die Vernunft nach Rechtsbegriffen in gewiſſen Fällen erlaubte, oder auf eine andere Art für gut erkennte, was ſie nach Tugend- und Pflichtbegriffen unbedingt verbietet und verwirft. Eine contradictoriſche Geſetzgebung einer und derſelben Vernunft hebt ſich ſelbſt auf. Wie aber das eigentliche Recht, im objectiven und ſubjectiven Sinne (§. 30.), ſich zur Pflicht und Tugend verhält, klärt ſich erſt da beſtimmter auf, wo die Moral die Tugend der Gerechtigkeit erläutert. In voller Klarheit kann ſich der Begriff des Naturrechts nur mit der Wiſſenſchaft ſelbſt zeigen, die dieſen Nahmen führt. Auch über das Verhältniß der Moral und des Naturrechts zur Politik läßt ſich in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie nichts Befriedigendes ſagen. Denn ehe wir nach philoſophiſchen Grundſätzen der Staatswiſſenſchaft fragen können, müſſen wir philoſophiſch wiſſen, was ein Staat iſt; und in der Aufklärung dieſes Begriffs vereinigt ſich die eigentliche Moral mit dem Naturrechte. Der Zweck aller bürgerlichen Einrichtungen läßt ſich nicht anders, als moraliſch, erkennen, wenn er nicht getrennt werden ſoll von dem höchſten Zwecke des menſchlichen Daſeyns (§. 12 — 14.). Die wahre Politik iſt alſo ohne Zweifel auf die Moral gegründet. Aber die Wiſſenſchaft der Mittel, den Zweck des Staats zu erreichen, d. i. die Politik im engeren Sinne, ſchließt eine Menge von Kenntniſſen in ſich, die außerhalb des Gebiets der eigentlichen Philoſophie liegen. Dahin gehören z. B. die meiſten der Kenntniſſe, deren Inbegriff die Staatswirthſchaftslehre iſt, eins der wichtigſten Capitel der Politik. Da nun am Ende Alles, was der Menſch als ſittliches Weſen thun und laſſen ſoll und darf, nach den Grundſätzen der allgemeinen Tugend- und Pflichtenlehre beurtheilt werden muß, die alle ſittlichen Verhältniſſe umfaßt, ſo wenden wir uns geradezu und ohne längeres Bedenken zu dieſer erſtgebornen **Tochter** der allgemeinen praktiſchen Philoſophie. Sie ſelbſt bahnt uns den Weg zu den übrigen moraliſchen Wiſſenſchaften.

II.

Philoſophiſche Moral.

Philoſophiſche Moral.

Vorerinnerung.

Genauere Erklärung über den Begriff, Zweck und Umfang der philoſophiſchen Moral.

1. Die **philoſophiſche Moral** unterſcheidet ſich von der **geſunden Volksmoral** (vergl. §. 2. der allgem. prakt. Phil.) durch die Vereinigung des wiſſenſchaftlichen Intereſſe mit dem praktiſchen, und durch directe Beziehung ihrer Lehren auf die Reſultate der allgemeinen praktiſchen Philoſophie. Sie thut Verzicht auf die Sprache des **Gefühls**, durch welche, wenn ſie von echten Grundſätzen ausgeht, und vom Verſtande geleitet wird, die ſittliche Bildung der Menſchen im Ganzen weit mehr gefördert wird, als durch die Sprache der **Wiſſenſchaft**. Aber nur un-

ter Vorausſetzung einer Mitwirkung jenes Gefühls, ohne welches weder die Idee des Guten überhaupt zum Bewußtſeyn kommen (§. 20. der allg. prakt. Phil.), noch irgend eine Tugend im Gemüthe Wurzel ſchlagen kann, vermag die philoſophiſche Moral ihren Zweck zu erreichen. Denn nur dadurch kann ſie überzeugend lehren, was gethan und unterlaſſen werden ſoll. Die ſyſtematiſche Form, ohne welche die philoſophiſche Moral nicht Wiſſenſchaft wäre, hat auch einen praktiſchen Werth; denn nur in der Einheit der Tugenden erſcheint die wahre Tugend; und wo ſie in dieſer Einheit wiſſenſchaftlich erſcheint, begegnet die Theorie dem wahrhaft guten Willen, der eben eine ſolche Belehrung ſucht, obgleich eine fragmentariſch gebildete Tugend ſolider ſeyn kann, als eine ſyſtematiſch gebildete.

Pſychologiſche Auflöſung des Räthſels, warum die ſyſtematiſche Moral im Ganzen nur ſelten die gewünſchte Wirkung auf den Charakter thut.

2. Ob die Moral ſich als Tugendlehre, oder als Pflichtenlehre, darſtelle, ſcheint beim erſten Anblicke gleichgültig zu ſeyn. Denn jede wahre Pflicht (§. 27. der allgem. prakt. Philoſ.) ſtimmt mit der Idee der wahren Tugend (§. 26.

am a. O.) überein; und was als Pflicht erkannt wird, wo der freie Wille über die unſittliche Neigung ſiegen ſoll, iſt ganz daſſelbe, was auch da als gut erſcheint, wo die unwillkürliche Neigung von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmt. Tugenden nennen wir die beſonderen Aeußerungen einer Denk- und Sinnesart, die im Allgemeinen mit der Idee des Guten übereinſtimmt. Jeder Tugend ſteht eine Untugend entgegen. Eine Untugend, die zur Gewohnheit geworden iſt, nennen wir ein Laſter. Aber auch eine vorübergehende unſittliche Aufwallung iſt eine Untugend. Wäre Jeder, wer nicht im ſtrengſten Sinne tugendhaft heißen kann, laſterhaft zu nennen, ſo gäbe es überall nur laſterhafte Menſchen. Wer Ein Mal eine Pflicht übertritt, kann noch weit entfernt ſeyn vom Laſter. Aber die beiden harmonirenden Ideen der Tugend und der Pflicht ſtehen auch nicht in einem ſolchen Verhältniſſe zu einander, als ob der Menſch immer nur darauf ſinnen ſolle, Pflichten zu erfüllen (vergl. §. 27. der allg. prakt. Phil.), oder, als ob die Tugend ſelbſt in dem Verhältniſſe verſchwände, wie der freie Wille keine unſittliche Neigung zu bekämpfen hat. Denn wir haben geſehen, daß der freie Wille ſelbſt nach Pflichtbegriffen dahin arbeiten ſoll, daß der Widerſtreit der Neigung und der

Pflicht immer mehr verſchwinde (S. §. 28. der allg. prakt. Phil.). Anſtatt durchgängig zu ſagen: *Du ſollſt*, was ſich von ſelbſt verſteht, wo die Neigung durch den freien Willen überwunden werden muß, damit eine menſchliche Handlung der Idee des Guten gemäß ſey, ſtellt alſo die philoſophiſche Moral, der Idee des Guten angemeſſener, die *Tugend* in der *idealen Vollendung* dar, welche durchgängig die Herrſchaft des freien Willens über die Begierde, aber darum nicht nothwendig und immer einen Streit des natürlichen Verlangens mit dem ſittlichen Wollen, in ſich ſchließt. Eine Moral, die dem unwillkürlichen Verlangen, ſo weit es von ſelbſt mit der Idee des Guten übereinſtimmt, nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, giebt auch dem eigentlichen Willen eine ſchiefe Richtung.

Wiederholte Erinnerung an die Moral der Alten, nach welcher der Pflichtbegriff, als ſolcher, nie als höchſter unter den moraliſchen Cardinalbegriffen (§. 26. der allg. pr. Phil.) hervortritt. — Kritik der paradoxen Lehre, daß, wer *Einem* Laſter ergeben iſt, *ſchlechthin* laſterhaft ſey.

7. Nach dem Begriffe der Tugend laſſen ſich auch leichter, als nach dem Begriffe der Pflicht, die *Grenzen der ſyllogiſtiſchen Anwendung*

wendung der allgemeinen moraliſchen Vorſchriften erkennen. Denn nur im Allgemeinen kann der Menſch, der moraliſch ſich ſelbſt verſteht, immer nach Pflichtbegriffen beſtimmt wiſſen, was, der Idee des Guten gemäß, zu thun, oder zu unterlaſſen iſt. Will aber die Moral in der Anwendung der allgemeinen Pflichtbegriffe auf das wirkliche Leben für einen beſondern, möglichen oder wirklichen, Fall eine Regel in Bereitſchaft haben, durch deren ſyllogiſtiſche Combination mit dem gegebenen Falle genau und hinlänglich erkannt werden ſoll, was in dieſem gegebenen Falle zu thun iſt, ſo verwandelt ſie ſich in Caſuiſtik, und verſinkt in einem Abgrunde von Zweifeln. Denn es giebt allerdings gewiſſe einfache Verhältniſſe des ſittlichen Lebens, z. B. wo die Pflicht der Wahrhaftigkeit oder die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt werden ſoll. Da iſt es in den meiſten Fällen genug, das Factum vor ſich zu haben, um es genau dem allgemeinen Pflichtbegriffe anzupaſſen. Aber es giebt auch verwickelte Verhältniſſe; und dieſe können ſo verwickelt ſeyn, daß keine moraliſche Aufklärung hinreicht, genau zu beſtimmen, was nach einem allgemeinen Pflichtbegriffe in einem gegebenen Falle zu thun iſt. Dieß zeigt ſich z. B. beſonders bei der Ausübung der Pflicht der Wohlthätigkeit. Denn daß Wohlthätigkeit überhaupt eine Pflicht iſt, leidet keinen Zweifel; aber durch eine ſichere Reflexion genau zu erkennen, wie dieſe Pflicht erfüllt werden ſoll, iſt in unzähligen Fällen unmöglich. Kommen nun gar Beſchränkungen einer Pflicht durch die andere, und in dieſen Beſchränkungen noch quantitative Verhältniſſe hinzu; entſteht zum Beiſpiel die Frage, wie viel ein Hausvater von ſeinem Vermögen an die Armen geben, wie viel er für die Seinigen erſparen, wie viel er ſich ſelbſt zur nöthigen Erheiterung ſeines Lebens gönnen ſoll; ſo iſt mit den allgemeinen Regeln, z. B.: “Sei wohlthätig; ſei ſparſam; erhalte dich in einer heiteren Stimmung zum Guten”, faſt gar nichts geholfen. Eine Moral, die in ſolchen Fällen dem im Ganzen Gutgeſinnten nicht geſtatten will, da, wo ihn ſeine Einſicht verläßt, der vernünftigen Reflexion des Augenblicks und ſeinem Gefühle zu folgen, gräbt ſich ſelbſt ein Grab, und peinigt zugleich das bedrängte Gewiſſen mit unnützen ſo genannten Scrupeln. Das Mittel, dieſe Scrupel zu heben, ſind dann gewöhnlich elende Sophismen, die den Verſtand vollends verwirren. Die wahre Moral weiß nichts von ſolchen Pflichtſophismen. In ihr vereinigen ſich Gefühl und Grundſatz zu einem harmoniſchen Ganzen, ſo gut es die Schranken der menſchlichen Einſicht und ihr Verhältniß zur freien Selbſtbeſtimmung erlauben.

Ueber die jeſuitiſche Caſuiſtik, z. B. nach Pater Escobar und Buſenbaum.

4. Ob und in welchem Sinne eine Colliſion der Pflichten denkbar iſt, läßt ſich bei der Erläuterung des höchſten Grundſatzes der Moral am deutlichſten zeigen. Mit dieſer Erläuterung fängt die Moral als Wiſſenſchaft ihr Geſchäft an. Dann handelt ſie von der ſittlichen Selbſtbildung überhaupt, noch ohne beſtimmtere Beziehung auf das geſellige Leben. Bei dieſer Gelegenheit zerſtört ſie das Vorurtheil, das alle Tugenden aus dem Bedürfniſſe der Geſelligkeit ableiten, oder die Tugend überhaupt auf geſellige Verhältniſſe beſchränken möchte. Der erſte Gegenſtand der moraliſchen Reflexion iſt der Menſch als Menſch. Ihr zweiter Gegenſtand iſt die Geſellſchaft. Der dritte und höchſte Gegenſtand, zu welchem ſich ein moraliſcher Gedanke erheben kann, iſt das Unendlich-Gute, auf das ſich die menſchliche Tugend wenigſtens beziehen kann, wenn ſie gleich nicht immer dieſe Richtung nimmt. Alle menſchlichen Tugenden laſſen ſich alſo nach drei Claſſen ordnen. Sie

ſind entweder Tugenden der Selbſtbildung, oder geſellige Tugenden, oder religiöſe. Wie weit dieſe Anordnung mit der bekannten Eintheilung der Pflichten in Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Andere, und gegen Gott, übereinſtimmt, wird die Ausführung lehren. In der Lehre von den Tugenden der Selbſtbildung berührt die Moral am öfteſten die Pädagogik.

Erſtes Capitel.

Erläuterung des höchſten Grundſatzes der philoſophiſchen Moral.

5. Die allgemeine praktiſche Philoſophie hat gezeigt (§. 29. der allg. prakt. Phil.), daß der höchſte Grundſatz der Moral kein anderer ſeyn kann, als der Grundſatz der wahren Humanität, der ſich in der Formel ausdrücken läßt: Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt in der reinſten Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das wahrhaft Menſchliche in dir von dem Thieriſchen ſcheidet

Dieſe Formel drückt zugleich aus, welchen Antheil der Verſtand an der Sittlichkeit hat, und welcher Antheil dem Gefühle auch da überlaſſen bleiben muß, wo der Verſtand gute Grundſätze von ſchlechten unterſcheidet. Denn, um mit uns ſelbſt in jeder Hinſicht übereinzuſtimmen, bedürfen wir feſter Grundſätze, nach denen wir als denkende Weſen mit Freiheit uns zum conſequenten Handeln beſtimmen. Aber was der praktiſchen Conſequenz einen moraliſchen Werth giebt, iſt nicht die logiſche Uebereinſtimmung der Handlungen mit einem höchſten Grundſatze; es iſt das Ueberthieriſche in der menſchlichen Natur, das ſich auch in den logiſchen Functionen der Vernunft, wenn gleich nicht in dieſen allein, offenbart. Darum ſoll der Menſch nach Grundſätzen handeln, weil er ſeiner ganzen überthieriſchen Natur gemäß, folglich auch mit Verſtand, handeln ſoll. Deſſen ungeachtet läßt ſich, was in einem gegebenen Falle wahrhaft gut iſt, unmittelbar aus keinem Grundſatze erkennen. Neben den logiſchen Functionen der Denkkraft kommen bei aller ſittlichen Billigung und Mißbilligung auch diejenigen überthieriſchen Beſtrebungen in Betracht, die durch Gefühle ſich äußern und ſich in Gefühlen verlieren. Nehmen wir nicht Rückſicht auf dieſe Beſtrebungen, die, obgleich durch Gefühle ſich äußernd, doch urſprünglich auch in der Vernunft gegründet ſind, ſo bleibt dem Verſtande außer der Conſequenz, die für ſich allein noch keinen ſittlichen Werth hat, kein Kriterium der Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten. Nur da, wo wir uns einer mehr oder weniger reinen Harmonie aller überthieriſchen Beſtrebungen unſrer Natur bewußt werden, wohnt im Menſchen die eigentliche Tugend. Ohne das Gefühl deſſen, was in uns überthieriſch iſt, würden wir das Gute gar nicht kennen.

Genauere Unterſcheidung der Aeußerungen eines guten Herzens von den Ausſprüchen eines durch Gefühl und Verſtand gebildeten ſittlichen Bewußtſeyns.

6. Der Verſtand erkennt das Einzelne immer nur in dem Allgemeinen. Wenn wir alſo die ſittliche Reflexion überhaupt einem logiſchen Princip unterordnen wollen, ſo erkennen wir das Gute unſrer eigenen Beſtrebungen in der nothwendigen Uebereinſtimmung deſſen, was wir wollen, mit dem, was alle vernünftige Weſen nach denſelben Grundſätzen für gut anerkennen müſſen. Daher iſt es eine nützliche Regel, bei Allem, was man nach Grundſätzen thun, oder unterlaſſen will, zu fragen, ob unſre Maxime als Princip einer

allgemeinen Geſetzgebung gedacht werden können. Wir erkennen dann das Gute logiſch als dasjenige, was der Einheit der Zwecke aller vernünftigen Weſen gemäß iſt. Aber im Grunde verſteht ſich immer ſchon von ſelbſt, daß, weil die Vernunft, als Vernunft, in allen denkenden Individuen eine und dieſelbe iſt, auch alle wahrhaft vernünftigen Individuen etwas Gemeinſchaftliches in dem Zwecke ihres Daſeyns und eine dieſem gemeinſchaftlichen Zwecke gemäße Beziehung des Willens eines Jeden auf den Willen Aller anerkennen müſſen. Was aber dieſer Zweck, und was folglich gut iſt, läßt ſich aus der Denkbarkeit des Allgemeingültigen einer Maxime eben ſo wenig hinreichend erkennen, als das Sittliche überhaupt aus einer bloß logiſchen Reflexion abgeleitet werden kann.

Genauere Kritik des Kantiſchen Moralprincips und ſeiner praktiſchen Anwendbarkeit.

7. Alle Beſtrebungen, durch die ſich in unſrer Natur das eigentlich Menſchliche von dem Thieriſchen ſcheidet, vereinigen ſich in der menſchlichen Perfectibilität. Daher iſt auch der Grundſatz: Strebe nach Vollkommenheit, ſehr nützlich, unſern freien Handlungen die Rich-

tung auf das Gute zu geben. Aber welche in ſich ſelbſt abgeſchloſſene Vollendung eines mangelhaften Daſeyns die wahrhaft menſchliche, alſo, welche Art von Vollkommenheit die wahrhaft moraliſche iſt, läßt ſich aus dem allgemeinen Princip der Vollkommenheit um ſo weniger erkennen, da dieſes Princip, um moraliſch anwendbar zu werden, ſchon eine beſtimmte Kenntniß deſſen, was zur Idee der menſchlichen Vollkommenheit gehört, vorausſetzt. Es giebt keine andere menſchliche Vollkommenheit, als die reinſte Humanität (§. 5.); und worin dieſe beſteht, kann unſer Verſtand nur durch Unterſcheidung des Ueberthieriſchen von dem Thieriſchen in unſerer Natur, alſo nur mit Hülfe des ſittlichen Gefühls, erkennen; aus dem allgemeinen Begriffe der Vollkommenheit läßt es ſich auf keine Art ableiten. Mißdeutungen, denen die Maxime der Vollkommenheit kaum entgehen kann, ſind ſchon in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie angezeigt (§. 23. der allg. prakt. Phil.).

Genauere Kritik des Wolfiſchen Moralprincips.

8. Mit der logiſchen Anſicht des höchſten Grundſatzes der Moral (§. 6.) läßt ſich auch die Maxime: **Lebe für das allgemeine Wohl**

in eine gemeinmäßige Uebereinſtimmung bringen, wenn man nur nicht dem wahren Begriffe des allgemeinen Wohls den falſchen Begriff einer allgemeinen Glückſeligkeit (§. 45. der allg. prakt. Phil.) unterſchiebt. Denn das allgemeine Wohl oder allgemeine Beſte, wie man es auch nennt, iſt nichts anders als das Gute ſelbſt, ſofern es in der Harmonie der vernünftigen Zwecke Aller durch das gemeinſchaftliche Streben Aller wirklich wird. Aber eine allgemeine Glückſeligkeit, ſo weit es möglich iſt, zu befördern ſuchen, ohne Rückſicht auf inneres Verdienſt und innere Schuld, hieße, der Idee einer moraliſchen Weltordnung entgegen wirken (vergl. §. 48 u. 49. der allg. prakt. Phil.); und das innere Verdienſt und die innere Schuld der Sterblichen kann doch nur das Allſehende Auge eines Weltrichters, das die verborgenen Tiefen der ſittlichen Freiheit und ihr Verhältniß zur Naturnothwendigkeit durchdringt, unbezweifelbar erforſchen (vergl. §. 40. am a. O.). Allgemeine Glückſeligkeit ohne Einſchränkung nach unſerm Ermeſſen zu befördern, iſt alſo ein Eingriff in die Regel der ewigen Gerechtigkeit. Es iſt zugleich widerſinnig, den Einfluß, den unſre Handlungen auf das Glück Anderer haben, in einer Allgemeinheit auffaſſen zu wollen, als ob nicht jede menſchliche Handlung durch ein Zuſammentrefmentreffen von Umſtänden, die wir nicht vorausſehen konnten, einen ganz unerwarteten Erfolg haben könnte; oder, als ob wir jemals über die nächſten Folgen, die unſre Handlungen in einem gewiſſen, oft ſehr engen Kreiſe haben, hinausblicken könnten. Unſre vernünftige Sorge für das Glück des Ganzen beſchränkt ſich alſo auf die Pflicht der Hülfleiſtung in einem gewiſſen Kreiſe; und dieſe Pflicht kann um ſo weniger für die Grundlage aller übrigen Pflichten gelten, da ſie ſelbſt durch die Gerechtigkeit beſchränkt wird, und überdieß nur die geſelligen Verhältniſſe des Lebens, aber nicht unſer ganzes ſittliches Daſeyn, betrifft.

Darf man einem Andern ein Glück, nach welchem ihn gar nicht verlangt, aufdringen?

9. Für die geſelligen Verhältniſſe giebt es noch andre Regeln, die zwar auf keine Art die Stelle eines höchſten Grundſatzes der Moral vertreten können, aber ſehr nützlich ſind, die ſittliche Reflexion zu leiten. Dahin gehört die treffliche Regel des Chriſtenthums: "Thue Anderen, was du willſt, das ſie dir thun ſollen". Dieſer Grundſatz ſchlägt den Egoismus nieder; er weckt das Mitgefühl, das von der Herzensgüte

nicht zu trennen iſt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.); er fordert uns auf, unſerm eigenen natürlichen und vernünftigen Verlangen gemäß, ein ähnliches Verlangen Anderer anzuerkennen, und der Idee einer ſittlichen Harmonie der Zwecke Aller die widerſtrebende Neigung zu unterwerfen. Aber mißdeutet kann auch dieſer Grundſatz ſehr leicht werden, wenn man ſein eignes zufälliges, nicht ſein *nothwendiges* und *vernünftiges* Wollen zum Maßſtabe des Wollens Anderer macht; oder, wenn man nicht die *beſonderen* Verhältniſſe, in denen man ſelbſt vernünftigerweiſe etwas Beſtimmtes wollen kann, von den beſondern Verhältniſſen, nach denen ſich die vernünftigen Wünſche Anderer richten, hinlänglich unterſcheidet.

Vergleichung dieſes chriſtlichen Moralprincips mit dem Kantiſchen (S. oben, §. 6.).

10. Die Pflicht, durch ſittliche Selbſtbildung dahin zu ſtreben, daß das Gute in uns zum *Natürlichen* werde, alſo ſo viel, als möglich, auch aus unwillkürlicher Neigung, nicht bloß aus Pflicht, geſchehe (vergl. §. 27. der allg. prakt. Phil.), kann dem menſchlichen Herzen nicht näher gelegt werden, als durch die begeiſternde Aufforderung, *Gott zu lieben über Alles*, und *unſern*

unſern Nächſten wie uns ſelbſt. Denn das Gefühl der ſittlichen Liebe (§. 33. 34. der allg. prakt. Phil.) erhebt die menſchliche Natur zu den höheren Naturen, in denen kaum noch ein Kampf des Guten mit dem Böſen Statt findet, weil die herrſchende Liebe zum Guten keine unſittliche Neigung aufkeimen läßt. Wer das Gute liebt, alſo mit Luſt und Wohlgefallen thut, was gut iſt, der liebt auch andre denkende und fühlende Weſen, indem er unwillkürlich mit Luſt und Wohlgefallen ihnen die Dienſte erweiſet, die er ihnen aus Pflicht erweiſen müßte, wenn er es ungern thäte. Mit der Idee einer moraliſchen Weltordnung tritt in dem Bewußtſeyn deſſen, der das Gute liebt, auch die Idee eines Urhebers dieſer überirdiſchen Weltordnung begeiſternd hervor. Wer alſo das Gute überhaupt wahrhaft und innig liebt, der kann nicht umhin, den **Urquell** alles Guten **über Alles** zu lieben, wenn er anders nicht ſo unglücklich iſt, das Weſen zu bezweifeln, ohne welches die moraliſche Weltordnung nur eine höhere Naturnothwendigkeit wäre (vergl. §. 16. der allg. prakt. Phil.). Aber unmittelbar **gebieten** läßt ſich überhaupt keine Liebe; und keine Pflicht läßt ſich aus der Liebe ableiten.

Vergleichung des Moralprincips des **Spinoza** mit der Moral des Chriſtenthums.

II.

11. Der höchſte Grundſatz, deſſen die philoſophiſche Moral bedarf, um ſich als Syſtem zu behaupten, darf überhaupt nie ſo ausgelegt werden, als ob die menſchliche *Individualität* nach einem Moralprincip in ein *perſonificirtes Abſtractum* verwandelt werden ſollte. Niemand, wer ſeine Individualität verletzt, kann wahrhaft mit ſich ſelbſt übereinſtimmen, folglich auch nicht dem höchſten Grundſatze der ſittlichen Selbſtbildung gemäß handeln. Die allgemeine Regel des Guten nimmt eine unendliche *Mannigfaltigkeit individueller Formen* in ſich auf. Die Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche von dem Thieriſchen ſcheidet, kann nicht in allen Individuen genau dieſelbe ſeyn, weil alle menſchlichen Kräfte, Anlagen, und Triebe durch die Individualität auf das mannigfaltigſte modificirt werden. Nun vermag aber niemand anders zu handeln, als, ſeinen individuellen Anlagen und Kräften gemäß. Keine Tugend darf *fehlen*, wenn die ſittliche Selbſtbildung ihren eigenen Zweck nicht verfehlen ſoll; aber nicht jede Tugend wird zu jeder andern Tugend bei allen Individuen genau in demſelben *Verhältniſſe* ſtehen können. Geduld z. B. und Muth ſind Tugenden, die ſich erwerben laſſen aber nur bis auf einen gewiſſen Grad. Wer von Natur

muthig iſt, würde ſich ſelbſt moraliſch verkrüppeln, wenn er immer genau auf dieſelbe Art handeln wollte, wie der Geduldige, deſſen Geduld nicht ſein Verdienſt iſt. Was der Starke wagen darf, iſt nicht immer auch dem Schwachen erlaubt. Auch die Temperamente laſſen ſich nicht vernichten. Wenn gleich alle Temperamentsfehler ausgetilgt werden ſollen, ſo bleibt doch das Temperament ſelbſt unvertilgbar; nach der Verſchiedenheit der Temperamente richtet ſich aber ganz und gar die Art, wie das natürliche Verlangen in das ſittliche aufgenommen werden kann (§. 43. der allg. prakt. Phil.). Wie viel oder wenig Temperamente im Allgemeinen es geben mag, geht die Moral nichts an. Aber das individuelle Temperament, nach Grundſätzen gebildet, iſt die Grundlage des Charakters. Das allgemeine Merkmal eines Charakters iſt Feſtigkeit im Wollen. Der wahrhaft gute Wille ſoll aber auch ein feſter Wille ſeyn, der ein beſtimmtes Ziel unwandelbar verfolgt. In jeder wirklichen Tugend ſoll alſo ein Charakter erſcheinen. Mit dem Charakter erſcheint aber nothwendig auch das individuelle Temperament, und mit dem Temperamente alles Uebrige, was ein Individuum von dem andern unterſcheidet. Eine charakterloſe Tugend mag immerhin in ſofern auch Tugend genannt werden, als ihr ein guter Wille zum Grunde liegt, der ſich im Allgemeinen nach guten Grundſätzen richtet. Aber eine ſolche Tugend iſt ohne Beſtand in ſich ſelbſt, gewöhnlich ſchwankend zwiſchen Grundſätzen und unſtäten Trieben, und in allen kritiſchen Verhältniſſen des Lebens unzuverläſſig. Das wahre Princip der Moral verlangt, daß Jeder, ſo gut er kann, indem er ſich nimmt, wie er von Natur ſich findet, ſein individuelles Temperament und alles Uebrige, was zu ſeiner Individualität gehört, auf eine ſolche Art ſelbſtthätig bilde, daß er in der Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen mit den allgemeinen Begriffen, durch die wir lernen, was Pflicht und Tugend iſt, gleich weit entfernt von der Nachahmungsſucht und von der Originalſucht, ſich eines ihm perſönlich eignen Charakters erfreue.

12. Mit der Anwendung moraliſcher Grundſätze auf das wirkliche Leben tritt nicht ſelten eine ſo genannte Colliſion der Pflichten ein. Denn die Moral als Wiſſenſchaft kann immer nur im Allgemeinen lehren, was Pflicht und Tugend iſt. Da nun alle Pflichten ſich vereinigen in Einer Tugend, ſo iſt im Allgemeinen gar kein Widerſtreit der Pflichten unter einander denkbar. Aber

was in einem gegebenen Falle zu thun iſt, wird zunächſt erkannt aus dem wirklichen Verhältniſſe des gegebenen Falles zum Begriffe derjenigen Pflicht, auf die er ſich unmittelbar bezieht. Nun bezieht ſich zwar weiter jede Pflicht auf jede andere, und jede Tugend auf jede andere; aber diejenige Pflicht, auf welche ſich der gegebene Fall unmittelbar bezieht, tritt nothwendig in dieſem Falle vor den übrigen Pflichten hervor; und indem wir thun, was dieſer hervortretenden Pflicht gemäß iſt, treten für den Augenblick die übrigen Pflichten zurück. Aber wie weit eine Pflicht die übrigen Pflichten zurückdrängen darf, ohne ſie ganz zu verdrängen, darüber entſcheidet in gar vielen Fällen durchaus keine Regel. Wie weit z. B. die Pflicht der Wohlthätigkeit in einzelnen Fällen ohne Verletzung anderer Pflichten ausgeübt werden kann; wie weit die Dankbarkeit gegen den Einen gehen darf, wenn ſie nicht Ungerechtigkeit gegen einen Andern werden ſoll; darüber muß nicht ſelten die Reflexion des Augenblicks mit Hülfe des Gefühls auf gutes Glück entſcheiden. Will die Moral in ſolchen Fällen durchgreifende Regeln geben, ſo verwandelt ſie ſich wieder in die unſeelige Caſuiſtik, die den Frieden der Seele vernichtet und das Gute zum Geſpötte macht (S. §. 3.). Nur eine einzige Pflicht, die Pflicht der Selbſterhaltung, wird völlig null, ſobald eine andere Pflicht ohne Selbſtaufopferung nicht erfüllt werden kann; denn ſich ſelbſt zu erhalten, iſt ja nur Pflicht um der übrigen Pflichten willen, alſo auch nur ſo lange, als die Selbſterhaltung keiner Pflicht widerſtreitet. Warum in den geſelligen Verhältniſſen die Gerechtigkeit nie zurücktreten darf, muß die Lehre von den geſelligen Tugenden zeigen.

Zweites Capitel.

Von den Tugenden der Selbſtbildung.

13. Sich ſelbſt moraliſch zu bilden, würde Pflicht bleiben auch für den, der, abgeſondert von aller menſchlichen Geſellſchaft, wie Robinſon Cruſoe auf ſeiner Inſel, geſellige Tugenden zu üben gar keine Veranlaſſung hätte. Denn die Sittlichkeit gründet ſich nicht auf die Geſelligkeit; ſie gründet ſich auf die Idee des Guten im Bewußtſeyn der Humanität (§. 29. der allg. prakt. Phil.). Schwerlich würde ſich dieſes Bewußtſeyn in der menſchlichen Natur ohne Mitwirkung der Geſelligkeit jemals

entwickelt haben. Deſſen ungeachtet iſt es nicht auf geſellige Verhältniſſe beſchränkt. Es umfaßt Alles, was nur irgend ein Intereſſe für uns haben kann. Nothwendig intereſſirt Jeder ſich für ſich ſelbſt. Dieſes natürliche Intereſſe wird ſittlich, wenn der Menſch ſich der Würde ſeiner Natur erfreuet, und, was die Natur für ihn that, zu vollenden ſucht nach der Idee des Guten. Lächerlich müßte er ſich ſelbſt werden, wenn er, wie ein Künſtler, ein Kunſtwerk aus ſich machen und ſeine Natur nur als Stoff behandeln wollte. Aber erziehen ſoll er ſich ſelbſt. Das unterſcheidet die Erziehung von der eigentlichen Kunſt, daß die Kunſt nur dem Stoffe eine Form giebt, die Erziehung aber das Lebendige nach Grundſätzen aus ſich ſelbſt entwickelt.

Urſprüngliche Verwandtſchaft der Moral mit der Pädagogik.

14. Das Erſte, was man zu thun hat, um ſich ſelbſt zu erziehen und in dieſem Sinne zu bilden, iſt, daß man ſich gewöhne, ſich ſelbſt zu beherrſchen. Der Anfang aller Tugend iſt Selbſtbeherrſchung. Aber die wahre Selbſtbeherrſchung iſt weder phantaſtiſche Entſinnlichung, noch Selbſtcaſteiung. Phantaſtiſch wird in ſittlichen

den Verhältniſſen die Entſinnlichung, durch die ſich der Menſch über das Thier erhebt, wenn man ſeine natürlichen Triebe wie geborne Verbrecher verfolgen zu müſſen glaube, um ſie entweder auszurotten, oder wenigſtens dem Pflichtbegriffe auf eine ſolche Art zu unterwerfen, daß man ſich ſagen könne, man habe Alles, was man gethan hat, nur aus Grundſatz gethan, nicht aus unwillkürlichem Triebe (S. die allg. prakt. Phil. §. 27.). Selbſtcaſteiung ſetzt die thörichte Meinung voraus, daß Leiden und Entbehrung an ſich etwas Großes und Verdienſtliches ſey. Aber wachen ſoll die Vernunft auch über die unſchuldigen Triebe, damit keiner ausarte, oder zur Leidenſchaft werde. Unterdrücken ſoll der freie Wille alle die Triebe, die ſich gegen die Herrſchaft der moraliſchen Ideen empören. Dieſe Selbſtbeherrſchung geht immer unmittelbar von der Freiheit aus. Aber wenn wir auch an eine unendliche Kraft der Freiheit glauben dürfen (§. 39. der allg. prakt. Phil.), ſo erleichtert ſich doch der Menſch den Sieg der Freiheit über die Begierde durch Uebung der überirdiſchen Fähigkeit, ſich ſelbſt zu beherrſchen; und je mehr man in der Selbſtbeherrſchung geübt iſt, deſto ſicherer kann man auch bei ſchweren Kämpfen auf ſich ſelbſt rechnen. Wer alſo an ſich erfahren hat, daß ihn, aller guten Vorſätze ungeachtet, die Begierde leicht hinreißt, der verſage ſich zuweilen auch unſchuldige Freuden, um ſicherer über die Neigung zu den verbotenen Herr zu werden.

Warum auch Kinder ſo früh, als möglich, zur Selbſtbeherrſchung gewöhnt werden müſſen. — Kritik der mönchiſchen Selbſtcaſteiung.

15. Verbunden mit der Selbſtbeherrſchung iſt die ſittliche Beſonnenheit (σωφροσύνη). Sie iſt der Zuſtand des freien Bewußtſeyns, in welchem der Menſch beſtimmt weiß, was er thun will. Ihr widerſtreitet von der einen Seite das träumeriſche Hinbrüten über verworrenen Gedanken und Gefühlen, von der andern der Ungeſtüm des Affects und diejenige leidenſchaftliche Heftigkeit, die das Bewußtſeyn verdunkelt. Nicht alle Leidenſchaften verdunkeln das Bewußtſeyn. Darum kann der Wille im Dienſte einer Leidenſchaft, z. B. des Ehrgeizes, eine eben ſo große Gewalt über die widerſtrebenden Triebe ausüben, als nach moraliſchen Ideen. Aber gewöhnlich zerrüttet die leidenſchaftliche Bewegung das Gemüth, und nähert ſich eben dadurch dem Wahnſinne. Wer ſich alſo nicht zur Beſonnenheit gewöhnt, läuft immer Gefahr, daß das

Werk ſeiner ſittlichen Selbſtbildung in den entſcheidenden Augenblicken zuſammenſtürze. Darum ſoll auch keine Erheiterung des Gemüths bis zur Höhe des *Rauſches* ſteigen, die Berauſchung mag von phyſiſchen Genüſſen ausgehen, oder von geiſtigen. Verſchieden von aller Berauſchung iſt die ſittliche Begeiſterung, der *Enthuſiasmus* für das Gute, ein feuriges Intereſſe, das die Beſonnenheit nicht ſtört. Wo dieſer Enthuſiasmus fehlt, da iſt gewöhnlich auch nur ein halber Wille, das Gute zu thun, weil es gut iſt.

Großer Unterſchied zwiſchen der wahrhaft ſittlichen Beſonnenheit, in der ſich die höheren Functionen der Vernunft offenbaren, und der *kalten Vernunft* der *Egoiſten*.

16. Die ſittliche Beſonnenheit ſchließt neben der inneren Freiheit des Geiſtes ein gewiſſes *Ebenmaß* im Verhältniſſe der ſubjectiven Beſtrebungen und des mit ihnen verbundenen Genuſſes zu der ganzen Natur des ſittlichen Individuums, alſo mit einem Worte die Tugend in ſich, die man *Mäßigkeit* nennt. Ein unmäßiger, über die Grenzen der Natur ausſchweifender phyſiſcher Genuß erniedrigt den Menſchen unter das Thier. Aber auch in den edelſten Beſtrebungen unſers

geiſtigen Weſens, und in dem Genuſſe, der dieſe Beſtrebungen begleitet, ſoll die Kraft ſich nicht ohne Noth erſchöpfen, und der Genuß nicht die Harmonie der Kräfte und ihrer Aeußerungen ſtören. Verfeinerung des Genuſſes iſt keine Unmäßigkeit. Jeder genieße in den Schranken der ſittlichen Würde das Leben nach ſeiner Sinnesart. Wer innerhalb dieſer Schranken cyniſche Einfachheit und Derbheit liebt, befriedige immerhin ſeine phyſiſchen Bedürfniſſe auf eine Art, wie auch ein nackter Wilder ſie befriedigen kann. Nur rühme er ſich ſeiner Gleichgültigkeit gegen den feineren Genuß, den die Cultur mit ſich bringt, nicht als eines Verdienſtes, und glaube nicht erhaben zu ſeyn über den, der rohe Erdäpfel nicht eben ſo gern genießt, als eine ſchicklich zubereitete Speiſe, da doch die Entbehrung an ſich weder groß, noch verdienſtlich iſt (§. 14.). Aber von der raffinirenden Leckerei nach Grundſätzen iſt freilich nicht weit bis zur methodiſirten Thierheit. Ob Unmäßigkeit in feinen, oder in groben Genüſſen verderblicher iſt, läßt ſich im Allgemeinen ſchwerlich beſtimmen. Eine erſchöpfende Anſtrengung, wo es Noth thut, wird durch das Geſetz einer gemäßigten Thätigkeit nicht beſchränkt. Aber durch überſpannte Thätigkeit ſich ſelbſt zu Grunde richten, wo es nicht Noth thut, iſt Schwärmerei, oder Leidenſchaft, nicht Tugend.

Kann man unmäßig ſeyn im Guten? Wie läßt ſich die Tugend nach dem Ariſtoteles denken als in der Mitte liegend zwiſchen zwei Extremen?

17. Eine andere Tugend, die auch ohne Rückſicht auf geſellige Verhältniſſe ihren Werth behält, iſt der Muth. Selbſt der natürliche Muth, der in der menſchlichen Natur bis zur Brutalität ausarten kann, erhält durch ſeine Aehnlichkeit mit dem höheren, eigentlich ſittlichen Muthe, eine gewiſſe täuſchende Würde. Denn wer für das Gute nichts wagt, wie kann der bereit ſeyn, wenn es Noth thut, für ſeine Pflicht ſich ſelbſt aufzuopfern? Gefahren, wenn ſie, um ein edles Ziel zu erreichen, unvermeidlich ſind, nicht ſcheuen; durch kein Hinderniß, das unüberwindlich ſcheint, ſich aufhalten laſſen auf dem rechten Wege; nicht eher dem Hinderniſſe weichen, bis man auf die rechte Art alle ſeine Kraft aufgeboten hat, es zu überwinden; das heißt, muthig ſeyn im moraliſchen Sinne. Dieſer Muth ſchließt die Standhaftigkeit in ſich, die ſich durch keine Gefahr das Ziel des feſten Willens verrücken läßt, und, wo ein gewiſſer Platz zum

Guten behauptet werden muß, dieſen Platz unter keiner Bedingung räumt. Da nun das Gute in uns und außer uns im Ganzen ohne Kampf nicht erworben und nicht behauptet werden kann, ſo iſt mit der Feigheit, die ohne Kampf, oder nach geringem Widerſtande, dem gefährlichen, innern oder äußeren Feinde weicht, keine wahre Tugend vereinbar. Von der Zaghaftigkeit, die die Gefahren in der Vorſtellung vergrößert, iſt gewöhnlich nicht weit bis zur Feigheit. Wer wahren Muth fühlt, der wird auch im unglücklichſten Falle nicht an ſich ſelbſt verzweifeln; er wird nie für unmöglich halten, auch das unwiderbringlich Verlorne auf irgend eine Art zu erſetzen. Dieſer eigentlich ſittliche Muth iſt aber nach der Einrichtung der menſchlichen Natur ſo abhängig von dem natürlichen Muthe, daß derjenige, dem die Natur nicht ein gewiſſes Maaß von Muthe zutheilte, nicht nur nie ein Löwe auf dem Schlachtfelde werden, ſondern in allen äußern Gefahren die Faſſung verlieren, und zittern wird. Vergebens ruft die Moral dem Zitternden zu: "Sei muthig"! Er will ihr gehorchen; aber er kann nicht. Aber frühe Uebung kann von dieſer Seite der Natur außerordentlich zu Hülfe kommen. Darum iſt Bildung und Erhöhung des natürlichen Muthes durch Erziehung für einzelne Menſchen und für ganze Nationen ein dringendes moraliſches Bedürfniß. Wer ſich ſelbſt in ſeiner Feigheit gefällt, iſt verächtlicher als der brutalſte Tapfere.

Ueber den moraliſchen Werth der Tapferkeit nach den Begriffen der Alten. — Wie Muth und Feigheit in den Nationalcharakter übergehen können. — Verhältniß des Muths zum Ehrgeize, dem edeln und dem egoiſtiſchen.

18. Muth ohne Vorſicht iſt Tollkühnheit. Auch Vorſicht — nicht zu verwechſeln mit jener phlegmatiſchen Bedächtigkeit, die ſich den Augenblick der That entſchlüpfen läßt — iſt eine Tugend, die unabhängig von den geſelligen Verhältniſſen beſteht. Auch der Einſame ſoll bei Allem, was er thut, vor ſich blicken, damit er nach ſeiner beſten Einſicht ſein Ziel nicht verfehle. Mit der wahren Vorſicht iſt die Umſicht verbunden. Wer auf Zeit und Umſtände nicht achten will, um nur ſchlechthin nach allgemeinen Begriffen gut zu handeln, bildet ſich ein, wie ein Abſtractum außer aller Zeit und nur im Allgemeinen handeln zu können, da doch die wirkliche Ausübung jeder Pflicht von allen Seiten bedingt iſt durch die Umſtände, aus deren Vergleichung mit den allgemeinen Pflichtbegriffen erkannt werden muß, ob der Augenblick, zu handeln, wirklich da iſt. Die wahrhaft ſittliche

liche Vorſicht und Umſicht hat nichts gemein mit der egoiſtiſchen. Der Egoiſt prüft Zeit und Umſtände, um ſeinem Vortheile nichts zu vergeben, die ſittlichen Ideen mögen dabei in Betracht kommen, oder nicht. Er hält ſich mit Recht für klug, wenn er ſich geſchickt jedes Umſtandes als eines Mittels zur Erreichung ſeiner Zwecke bedient. Er verlacht den beſſeren Menſchen, deſſen Verſtand etwas Höheres, als den Vortheil, erwägt, als einen Thoren. Aber eine unkluge Tugend ſtreitet gegen ſich ſelbſt. Klug im edeln Sinne ſollen wir ſeyn, um die Mittel nicht zu verfehlen, einen edeln Zweck zu erreichen. Klugheit als Talent liegt außer der Sphäre des freien Willens. Niemand kann ſich klüger machen, als er von Natur iſt. Niemand kann anders klug handeln, als nach ſeiner Einſicht. Aber, daß man gewiſſenhaft nach ſeiner beſten Einſicht handele, ſich nicht hinreißen laſſe, nichts übereile, nicht verſäume, die Mittel zu gebrauchen, die zum edeln Zwecke führen, das macht die Klugheit zur Tugend. Nur muß durchaus das Mittel, das zu einem beſtimmten Zwecke führen ſoll, auch an ſich gut ſeyn, d. h. mit der Idee des Guten übereinſtimmen.

Ueber die ſchwärmeriſche Herabwürdigung der Klugheit. — Ueber die verderbliche Lehre, daß der gute Zweck jedes Mittel adle.

19. Pflicht iſt es alſo, auch ohne Beziehung auf geſellige Verhältniſſe, nach Kenntniſſen zu ſtreben, ſein Gedächtniß zu bereichern, ſeinen Verſtand zu üben, ſeinen Geiſt überhaupt zu bilden. Nach ſittlicher Aufklärung ſtrebt Jeder, wer begriffen hat, daß eine blinde Tugend ſich ſelbſt widerſpricht. Aber nicht nur diejenige Wahrheit, deren Gegenſtand unmittelbar die Sittlichkeit iſt, hat einen innern Werth; alles Streben nach Wahrheit aus Liebe zum Wahren adelt die menſchliche Natur. Denn es iſt eine und dieſelbe Vernunft, die ſich theoretiſch durch die Idee des Wahren, und praktiſch durch die Idee des Guten über die Thierheit erhebt. Wiſſenſchaft überhaupt ſoll geehrt werden, nicht nur wegen ihres Nutzens zur Erreichung anderer guten Zwecke, ſondern auch unmittelbar um ihrer ſelbſt willen als etwas, das zur Würde der menſchlichen Natur gehört. Wer bei ſeinen wiſſenſchaftlichen Studien nur für ſein eignes geiſtiges Vergnügen ſorgt, und keine Anſtalt trifft, auch Anderen mitzutheilen von ſeinem geiſtigen Erwerbe, und das Reich der Wiſſenſchaft überhaupt zu erweitern, der, freilich, entweihet die Wiſſenſchaft durch egoiſtiſche Beſchränktheit. Aber wer nur lernt, um Andern zu nützen, ohne die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt wil-

len

ſen zu lieben, der kennt ihren inneren Werth nicht. Mit der Liebe zur Kunſt verhält es ſich eben ſo. Auch die Kunſt ſoll um ihrer ſelbſt willen geachtet werden; denn auch in ihr offenbart ſich unmittelbar das Eigenthümliche der Menſchheit. Nur die ſogenannten mechaniſchen Künſte ſind ihrer Natur nach beſtimmt, andern Zwecken zu dienen; aber die liberale und ſchöne Kunſt erhebt, wie die Wiſſenſchaft, unmittelbar durch ſich ſelbſt den Menſchen zu der höheren Sphäre des Daſeyns. Sie vereinigt die Bildung des Gefühls mit der Bildung des Verſtandes.

Warum nur Wenige beſtimmt ſind, als Gelehrte für die Wiſſenſchaft, oder als Künſtler für die Kunſt vorzugsweiſe zu leben.

30. Ueberhaupt ſollen wir, auch abgeſehen von den geſelligen Tugenden und Pflichten, nach den wahren Gütern des Lebens, d. h. nach Allem ſtreben, was uns als Mittel nützen (§. 25. der allg. prakt. Phil.) kann, den höheren Zweck unſeres Daſeyns zu erreichen. Da nun unter allen dieſen Mitteln die geſelligen Verbindungen oben an ſtehen, ſo fällt die Uebung der geſelligen Tugenden nicht ſelten mit dem Streben nach den wahren Gütern des Lebens in einer und derſelben

Reihe von Handlungen und Empfindungen zuſammen. Aber auch von aller menſchlichen Geſellſchaft getrennt, ſollen wir nichts muthwillig zerſtören, wenn es auch nur durch den natürlichen Eindruck, den es auf ein unverdorbenes Gemüth macht, der Sittlichkeit günſtig iſt. Durchaus tadelnswürdig iſt alſo jede muthwillige, nicht einem edeln Zwecke dienende Zerſtörung organiſcher Bildungen. Selbſt die cryſtalliniſchen Bildungen der unorganiſchen Körper haben für den denkenden Geiſt ein Intereſſe, dem eine muthwillige Zerſtörung dieſer Naturproducte geradezu widerſtreitet. Aber auch Alles, was uns unmittelbar wenig intereſſiren kann, erhält einen Werth, wenn es überhaupt, oder auch nur unter gewiſſen Umſtänden dazu beiträgt, unſre ſittliche Exiſtenz zu erweitern, zu erhalten, oder zu ſichern. Auf dieſes Verhältniß unſrer ſittlichen Beſtrebungen zur Außenwelt bezieht ſich auch die Tugend der Sparſamkeit, die aber bekanntlich ſehr leicht ausartet, und auch da, wo ſie nicht ausartet, mit mehreren Pflichten in eine Colliſion kommt, aus der ſich der gute Wille nur auf gutes Glück durch die Reflexion des Augenblicks und mit Hülfe eines ſittlich gebildeten Gefühls ziehen kann (vergl. §. 12.).

21. Wenn es Pflicht iſt, Dinge außer uns mit uns in eine Verbindung zu bringen, durch die unſere ſittliche Exiſtenz erweitert, erhalten, und geſichert werden kann, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß unſer phyſiſches Leben unter allen phyſiſch-moraliſchen Gütern den erſten Platz einnimmt, weil es für uns die Grundlage der Möglichkeit aller übrigen iſt. Aber die Natur hat durch den Trieb der Selbſterhaltung kräftig genug dafür geſorgt, daß das phyſiſche Leben auch ohne ſittliches Zuthun in den meiſten Fällen ſich ſelbſt hinlänglich bewahrt. Von einer Pflicht der Selbſterhaltung iſt da, wo der natürliche Lebenstrieb den moraliſchen Ideen und Gefühlen aufgeopfert werden muß, gar nicht weiter die Rede. Sobald der natürliche Lebenstrieb in einer menſchlichen Seele vorherrſcht, iſt die Feigheit nicht weit (vergl. §. 17.). Wer ſich Alles erlaubt, um nur ſein Leben zu retten, iſt niederträchtig. Und doch kann ein ungeübter Wille den natürlichen Lebenstrieb nicht leicht überwinden. Wieder ein Grund (vergl. §. 17.), durch Erziehung ſo viel, als möglich, den natürlichen Muth zu beleben und zu bilden, daß er ſtärker werde, als der natürliche Lebenstrieb. Sein Leben in die Schanze ſchlagen aus falſchem Ehrgeiz, oder überhaupt nur darum, weil man den Tod nicht ſcheuet, iſt Raſerei.

ſerei. Aber ſelbſt dieſe Raſerei iſt der Sittlichkeit unter den Menſchen im Ganzen minder gefährlich, als der gewöhnliche Uebergang des natürlichen Lebenstriebes in Feigheit und Niederträchtigkeit.

22. Eine Art von Raſerei, oder doch eine Umwandlung davon, oder wenigſtens ein ſtiller Wahnſinn iſt es auch gewöhnlich, was dem Lebensüberdruſſe ein ſolches Uebergewicht über den Lebenstrieb geben kann, daß ein Menſch abſichtlich ſich ſelbſt tödtet. Der eigentliche Selbſtmord iſt vorſätzliche Vernichtung der phyſiſchen Grundlage der Möglichkeit des ſittlichen Handelns, alſo eine Uebelthat, die der Sittlichkeit ſelbſt in der Natur eines menſchlichen Individuums ein Ende macht, alſo, beim erſten Anblicke, das ſchwerſte aller Verbrechen. Aber bei genauerer Betrachtung erſcheint dieſe Uebelthat, die im Allgemeinen vernünftigerweiſe nicht vertheidigt werden kann, da, wo ſie als wirkliches Factum zu beurtheilen iſt, der unbefangenen Vernunft in einem anderen Lichte. Denn, wer ſich ſelbſt tödtet, ſucht dem Leben nur als einer Qual zu entfliehen, die ihm unerträglich ſcheint. Er iſt in Verzweiflung. Er glaubt, im höchſten Grade unglücklich zu ſeyn, auch wenn er es in den Augen der geſunden Vernunft noch lange nicht iſt.

Wer alſo ſich ſelbſt tödtet, iſt in einem der Zuſtände, in denen die pſychologiſche Möglichkeit eines wahrhaft ſittlichen Handelns zwar nicht ganz verſchwunden, aber doch ſo beſchränkt iſt, daß die Geſetze der Sittlichkeit ſelbſt dem Unglücklichen auf ſeine Lage nicht anwendbar ſcheinen, weil es ihm widerſinnig ſcheint, das Leben als eine Quaal dulden zu ſollen, um nach moraliſchen Ideen zu leben. In einem ſolchen traurigen Zuſtande iſt die unwillkürliche Selbſttäuſchung ſo ſchwer zu vermeiden, daß auch ein ſehr guter Menſch ſich leicht überredet, er handle vernünftig, wenn er einem ſolchen Leben, das ihm zur Quaal geworden iſt, ein Ende macht. Wer in Verzweiflung iſt, glaubt an keine Märtyrertugend. Darum iſt mit dem allgemeinen Begriffe von Selbſtmord bei der Beurtheilung der Sträflichkeit dieſer Uebelthat in wirklichen Fällen wenig gewonnen. Darum fand auch die übrigens geſunde Vernunft achtungswürdiger Männer und ganzer Nationen des Alterthums nichts Unſittliches in der Vorſtellung, daß der Menſch ein unglückliches Leben als ein Joch abſchüttele, beſonders wenn er es ſeiner unwürdig halte, unter Umſtänden zu leben, die ihm unmöglich zu machen ſcheinen, das Gute nach ſeiner Anſicht des Lebens zu bewirken. Wer ſich ſelbſt abſichtlich tödtet, iſt alſo in den meiſten Fällen mehr zu beklagen, als, zu verdammen. Und ſollte es nicht Fälle geben, wo ſelbſt die ſtrengſte Moral verſtummen muß, wenn ein Unglücklicher ſeinem Leben ein kurzes Ende macht, um nicht in einem Elende, aus welchem ihn keine menſchliche Möglichkeit erlöſen kann, und in welchem er ſich ſelbſt und Andern nur noch zur Plage lebt, langſam zu verſchmachten?

Ueber die ſtoiſche Anſicht des Selbſtmords. — Ueber die langſame Selbſtvernichtung durch Ausſchweifungen. — Ueber die Selbſtverſtümmelung.

23. Leicht wird das Leben, beſonders dem Schwachen und Seelenkranken, eine Laſt. Weder Muth, noch Klugheit, vermögen, alle Hinderniſſe zu überwinden, mit denen der gute Wille den Kampf beſtehen muß, um die Wirklichkeit nach moraliſchen Ideen zu ordnen. Wo nun Muth und Klugheit allein nichts vermögen, da, aber auch nur da, kommt die Reihe an die dem Muthigen beſchwerlichſte aller Tugenden, die Tugend der Geduld. Es giebt keine andere Geduld, die den Nahmen einer Tugend verdient, außer der thätigen Geduld, die dem Drucke der Umſtände auch im Leiden und Nachgeben raſtlos und verſtändig entgegenwirkt, aber nicht ſelbſt in ein

bloßes Leiden und Nachgeben übergehe. Dulden, um zu dulden, iſt ein trauriger Wahnſinn. In dem Dulden, ſofern es ein Leiden iſt, ein Verdienſt ſuchen, iſt eine traurige Schwärmerei. Die gemeine Geduld, die man gewöhnlich ſo nennt, iſt Gefühlloſigkeit, oder Trägheit, oder Feigheit. Die edle Geduld gehört zu den Tugenden, die faſt unabläſſig im Leben, wie es nun einmal iſt, geübt werden müſſen, damit der gute Wille nicht ſein eigenes Werk hemme, oder gar zerſtöre. In den geſelligen Verhältniſſen äußert ſich die Geduld als vernünftige Nachgiebigkeit gegen den unvernünftigen Willen Anderer zur rechten Zeit, damit die Klugheit den Sieg gewinne, wo Muth und Stärke allein nicht zum Ziele führen. Der Ungeduldige übereilt ſich leicht, wird zornig, oder mißmüthig, und verliert die ſittliche Beſonnenheit (§. 15.). Aber auch außerhalb der geſelligen Verhältniſſe des Lebens ſollen wir mit Gelaſſenheit und ruhiger Faſſung das Mißlingen unſrer Plane und überhaupt alle unvermeidlichen Uebel ertragen, um der Umſtände, ſo weit es möglich iſt, mächtig zu bleiben, und nicht die Herrſchaft über uns ſelbſt zu verlieren.

Verhältniß der philoſophiſchen Geduld zu der chriſtlichen.

24. Nicht Leiden, ſondern Thun, iſt ſittliche Beſtimmung des Menſchen. Alle Tugend iſt Thätigkeit, wenn gleich nicht alle Thätigkeit Tugend iſt. Unthätigkeit wird unfehlbar zum Laſter, wo ſie ſich unterſcheidet von der Ruhe, deren der Eine mehr der Andere weniger, aber der Menſch in einem gewiſſen Maße, bedarf, um nicht bis zur völligen Abſpannung zu ermatten. Dieſe Ruhe iſt nur Erhohlung. Mit vollem Rechte nennt daher ein altes Sprüchwort den Müſſiggang den Anfang aller Laſter. Wer nichts thun mag, verdient nicht, zu ſeyn. Auch verlaſſen von aller menſchlichen Geſellſchaft ſoll der Menſch thätig ſeyn und ſich eine vernünftige Beſchäftigung wählen. Eine Beſchäftigung, die keinen andern Zweck hat, als, auf eine angenehme Art die Zeit hinzubringen, iſt ein Spiel. Das Kind ſpielt, weil es thätig ſeyn will, und von Beſchäftigung, die einen andern Zweck hat, als, die Zeit angenehm hinzubringen, noch nichts weiß. Wo die Vernunft im Menſchen zu herrſchen anfängt, da vereinigt ſich das Spiel, wenn es übrigens ſeiner Natur nach untadelhaft iſt, leicht mit der vernünftigen Erhohlung. Aber eine unbeſtimmte Beſchäftigung, die keinen vernünftigen Zweck erreicht, weil ſie immer von einem Zwecke zum andern irrt, iſt nicht viel mehr werth, als

ein bloßes Spiel. Wer nicht einen beſtimm
Zweck durch eine beſtimmte und würdige Beſch
tigung zu erreichen ſtrebt, der läuft Gefahr,
Leben gewiſſermaßen zu verſpielen. Verlangt
beſtimmte Art der Thätigkeit eine ausdauern
auch wohl mühſame Anſtrengung, ſo heißt ſie
beit. Arbeiten ſoll der Menſch, um ſeines
bens werth zu ſeyn; denn ohne Ausdauer
Mühe kann man nach der natürlichen Ordn
der Dinge auf dem Wege ſeiner Beſtimmung k
einige Schritte thun. Wer nicht arbeiten m
iſt faul. Faulheit, die durch Betteln er
ben will, was durch Thätigkeit verdient we
kann, iſt eins der verächtlichſten Laſter. Da
iſt auch im bürgerlichen Leben die verächtli
Claſſe der Menſchen gewöhnlich der Hauſe
Bettler.

Warum es bei der Erziehung der Ki
eine der wichtigſten und zugleich ſchwerſten Auf
iſt, dem Kinde immer die nöthige Beſchäftigun
geben.

Dr

Drittes Capitel.

Von den geſelligen Tugenden.

25. Zur Geſelligkeit iſt der Menſch beſtimmt durch das unverkennbare Verhältniß ſeiner natürlichen Triebe zu der Aufgabe eines ſittlichen Daſeyns. Das natürlichſte Leben iſt das Familienleben. Unzählige Bedürfniſſe drängen wieder die Familien zu Nationen zuſammen. Unwillkürlich ſchließt ſich der Eine näher an den Andern durch Liebe (vergl. §. 33. der allg. prakt. Phil.). Das Geſetz der Sittlichkeit aber verlangt, daß das Reich des Guten erweitert werde durch gemeinſchaftliches Streben vernünftiger Individuen, indem das eine auf das andere wirke. Ungeſelligkeit aus Abneigung, auf Andere und mit Anderen zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke zu wirken, iſt entweder Seelenkrankheit, oder moraliſche Verderbtheit. Der Monachismus iſt ſchwärmeriſche Verkehrtheit der moraliſchen Begriffe. Aber die wahrhaft ſittliche Geſelligkeit iſt gar ſehr verſchieden von dem egoiſtiſchen Geſellſchaftsweſen, nach deſſen bekannten Einrichtungen Ei-

ner ſich dem Andern nähert, auch wohl ſich an den Andern drängt, um ihn als Mittel zu egoiſtiſchen Zwecken zu gebrauchen, oder, mit ihm die Zeit, die durch ein nützliches Geſchäft ausgefüllt werden ſollte, zu verſchwelgen, oder zu verſpielen, oder zu verſchwatzen, und zu vertändeln. Mehrere der edelſten Beſchäftigungen, durch die ſich ein Individuum um die ganze menſchliche Geſellſchaft verdient machen kann, gelingen nur in der Einſamkeit. Wer nicht von Zeit zu Zeit aus der Geſellſchaft ſich zurückziehen mag, um in ſich ſelbſt einzukehren, der iſt entweder roh, oder leichtſinnig, oder er hat Urſache, eine genauere Bekanntſchaft mit ſich ſelbſt nicht ſehr zu wünſchen.

Entſchuldigung des Monachismus. Vergleichung der mönchiſchen Tugend mit dem Leichtſinne des Weltlings.

26. Eine ſittliche Geſellſchaft findet nur unter vernünftigen Weſen Statt. Aber auch mit Thieren kann der Menſch in Verbindungen treten, die ihn daran erinnern, daß dieſe Geſchöpfe durch ihr Empfindungsvermögen mit der menſchlichen Natur näher verwandt ſind, als die Pflanzen und Steine. Wer ein Thier muthwillig quält, ſtellt ſich ſelbſt unter das Thier. Er iſt

ein Unmenſch. Denn nach der Idee einer moraliſchen Weltordnung ſoll ſich die Freude zu dem Schmerze verhalten, wie das Verdienſt zu der Schuld (S. §. 48. der allg. prakt. Phil.). Das Thier hat nichts verſchuldet. Es verdient nicht, ſich zu freuen, aber auch nicht, zu leiden. Wir erlauben uns, die Thiere als Geſchöpfe zu behandeln, deren Natur ſich unſern untadelhaften Zwecken unterwerfen muß, weil wir keine Vernunft in ihnen zu achten haben. Das thieriſche Leben hat vor der Vernunft einen ſo geringen Werth, daß wir es ohne Bedenken zerſtören, um ein Nahrungsmittel mehr zu haben. Wer aber bei ſeiner Benutzung der thieriſchen Natur die Schonung vergißt, die er dem Geſchöpfe ſchuldig iſt, das nichts verſchuldet hat, der verdient ſelbſt das Uebel, das er ohne Noth dieſem Geſchöpfe zufügt, als Strafe. Wir ſtehen überhaupt in unſerm Verhältniſſe zu den Thieren auf einem der Punkte, wo die Vernunft mehr die Grenzen der menſchlichen Einſicht erkennt, als zureichende Verhaltungsregeln aufſtellen kann (vergl. §. 7 und 12.). Denn was wiſſen wir im Grunde von der Natur der Thiere und dem, manchen Thierarten einwohnenden, ſo genannten Analogen der Vernunft? Darum folge man bei der vernünftigen Behandlung dieſer problematiſchen Naturen, zwar nicht den Regungen einer läppischen Empfindsamkeit, aber doch einem menschlich gebildeten Gefühle.

Warum sich die erdichtete Pflicht, kein thierisches Leben zu zerstören, da, wo sie geglaubt wird, gewöhnlich nur auf religiöse Meinungen gründet. — Ueber das Martern der Thiere zu wissenschaftlichen Zwecken.

27. An der Spitze aller geselligen Tugenden steht die Gerechtigkeit. Dieß zu verstehen, und zugleich die Gerechtigkeit selbst ohne Vorurtheil und falsche Nebenbegriffe für das zu erkennen, was sie unter den Tugenden wirklich ist, müssen wir zu einem der moralischen Cardinalbegriffe, dem allgemeinen Begriffe des Rechts (§. 30. der allgem. prakt. Philos.) zurückkehren. Denn die Tugend der Gerechtigkeit besteht ja eben darin, daß man Jedem sein Recht widerfahren läßt. Wäre nun das Recht in dieser Bedeutung nichts Anderes, als das Rechte, d. i. den moralischen Verhältnissen überhaupt Angemessene, so wäre die Gerechtigkeit einerlei mit der Tugend überhaupt. Von einer besondern Pflicht der Gerechtigkeit könnte dann vernünftigerweise gar nicht die Rede seyn. Aber warum der natürliche Menschenverstand sich nicht irrt, wenn er, auch ohne Rücksicht auf bürger-

liche Verhältniſſe, z. B. in der Uebertragung der Gerechtigkeit unter die Eigenſchaften des höchſten Weſens, die Tugend, die ſich Gerechtigkeit nennt, von der Tugend überhaupt unterſcheidet, läßt ſich nicht philoſophiſch aufklären, wenn man nicht den urſprünglichen Begriff des Rechts im ſubjectiven Sinne ſowohl, als im objectiven, nach allen ſeinen Beziehungen auf moraliſche Verhältniſſe des wirklichen Lebens bis dahin verfolgt, wo das ſo genannte Naturrecht endigt, und das bürgerliche Recht anhebt. Die philoſophiſche Moral erinnert alſo, um die Tugend der Gerechtigkeit zu deduciren und zu erklären, an die Lehre der allgemeinen praktiſchen Philoſophie (§. 30. der allg. prakt. Phil.), nach welcher das Recht in ſeinem urſprünglichen und ſubjectiven Sinne, dem aber ein objectiver genau entſpricht, nichts anderes iſt, als ein moraliſch begründeter Anſpruch auf irgend etwas, das als ein Gut gedacht werden darf (vergl. §. 30. der allg. prakt. Phil.). Der Begriff dieſes Anſpruchs gründet ſich auf das Zuſammentreffen der reinen Idee des Guten mit einer beſonderen moraliſchen Willensäußerung, die ſich nicht weiter, als bis zum unmittelbaren Bewußtſeyn ihrer Wirklichkeit, verfolgen läßt. Was nun den moraliſch begründeten Anſprüchen vernünftiger Indi-

viduen

dividuen gemäß iſt, das iſt das urſprüngliche Recht im objectiven Sinne.

Warum die Lehre von der Gerechtigkeit in den Moralſyſtemen der Alten mißlungen iſt. — Mangel eines Worts der griechiſchen Sprache, den ſubjectiven Gehalt des Rechtsbegriffes zu bezeichnen.

28. Der Begriff des Rechtes in ſeiner urſprünglichen Bedeutung trifft zuſammen mit dem Begriffe des Verdienſtes (§. 48. der allgem. prakt. Phil.). Wer glücklich zu ſeyn verdient, hat einen moraliſch begründeten Anſpruch, ein Recht, auf Glück. Das Glück oder Glücklichſeyn iſt in dieſer Beziehung ein Gut, ſofern es zur Vollendung des Daſeyns nach der Harmonie der moraliſchen Ideen gehört. Wer, des Glückes unwürdig, Strafe verdient, oder, richtiger geſprochen, verſchuldet, macht, ſehr natürlich, keinen Anſpruch auf das Uebel, das ihm gebührt; denn nur auf dasjenige, was man ſich als ein Gut denkt, kann man einen Anſpruch machen; aber wenn den Schuldigen das Uebel trifft, das er verſchuldet hat, ſagt ihm ſein Bewußtſeyn, daß ihm kein Unrecht geſchehe. In Ermangelung eines andern, mehr umfaſſenden, und die moraliſche Ordnung der Dinge in dieſer Hinſicht genauer bezeichnenden Worts, nennen wir alſo das

Geſetz der moraliſchen Vergeltung überhaupt im Geſetz der ewigen Gerechtigkeit. Kein menſchlicher Verſtand kann die Tiefe dieſer Idee erſchöpfen (§. 48. der allg. prakt. Phil.). So viel aber iſt klar, daß dieſe ewige Gerechtigkeit, die der moraliſche Glaube anerkennt, ganz etwas Anderes iſt, als eine menſchliche Tugend. Denn kein Sterblicher kann auch nur den Grad ſeines eigenen Verdienſtes und ſeiner eigenen Schuld genau ermeſſen, viel weniger über das Verdienſt und die Schuld anderer freien Weſen, ein ſicheres Urtheil fällen (§. 40. der allg. prakt. Phil.). Die ewige Gerechtigkeit in dieſem Sinne iſt alſo entweder eine leere Idee, oder ſie wohnt allein in Gott. Aber die Tugend der menſchlichen Gerechtigkeit nähert ſich der göttlichen Ordnung der Dinge, wenn wir nach unſerm Ermeſſen, ſo weit unſre Einſicht reicht, mitwirken, daß es dem vorzüglich wohl ergehe, der, unſrer Einſicht nach, glücklich zu ſeyn verdient. Irren wir uns dabei in unſrer unmaßgeblichen Schätzung des Verdienſtes, ſo haben wir doch nicht moraliſch gefehlt, weil es kein Vergehen iſt, auch dem Unwürdigen wohl zu thun, ähnlich dem Allgerechten, der ſeine Sonne über Gute und Böſe ſcheinen läßt. Ehe wir aber wagen dürften, einen Schuldigen genau ſeinem Vergehen gemäß zu beſtrafen, müßte uns über die Art und den Grad ſeiner Schuld kein Zweifel übrig bleiben; denn einem Anderen ein unverſchuldetes Uebel zufügen, iſt geradezu ein Verbrechen. Die menſchliche Strafgerechtigkeit muß alſo wohl auf einem andern Princip, als dem der moraliſchen Vergeltung, beruhen, obgleich da, wo wir überhaupt keine Schuld vorausſetzen dürfen, eigentliche Strafe im moraliſchen Sinne gar nicht Statt finden kann.

Ueber die δικαιοσύνη διανεμητική des Ariſtoteles. — Vorläufige Andeutung der philoſophiſchen Principien des Criminalrechts.

29. Abgeſehen von dem Zuſammentreffen des urſprünglichen Rechts mit der Idee des Verdienſtes, offenbart ſich das urſprüngliche Recht als ſogenanntes inneres Recht in der unmittelbaren Beziehung auf jede Pflicht, die Andere gegen Uns erfüllen ſollen. Denn indem ich einſehe, daß ein Anderer gegen mich Pflichten zu erfüllen hat, mache ich zugleich einen moraliſch begründeten Anſpruch auf dasjenige, was geſchehen wird, wenn der Andere ſeine Pflichten gegen mic erfüllt. Hier treten alſo die beiden moraliſche Cardinalbegriffe des Rechts und der Pflicht al

Co

Correlate einander gegenüber. Aus dieſer Wechſelbeziehung der Begriffe geht aber weiter keine moraliſche Einſicht hervor. Denn das objective Recht, das dem ſubjectiven Rechtsbegriffe (§. 27.) in dieſer Beziehung gemäß iſt, fällt zuſammen mit dem Rechten (rectum) im moraliſchen Sinne überhaupt; d. h. Recht in dieſer Beziehung iſt objectiv nichts anderes, als, was überhaupt dem wahren Syſteme der geſelligen Pflichten gemäß iſt. Und da ein moraliſch begründeter Anſpruch im Allgemeinen durchaus keine Pflicht, oder auch nur eine Erlaubniß, in ſich ſchließt, den Andern durch Gewalt, oder Kunſt, zur Erfüllung ſeiner Pflicht zu nöthigen, ſo iſt der Begriff des Rechts in dieſer Beziehung für die moraliſchen Wiſſenſchaften von weiter keiner Bedeutung.

Wie es gekommen, daß man das ſo genannte innere Recht auch ein unvollkommenes genannt hat.

30. Ganz anders verhält es ſich mit demjenigen Rechte, das man das äußere, auch wohl das vollkommene, oder Naturrecht nennt. Dieſes Recht, durch deſſen Mißdeutung man in neueren Zeiten die praktiſche Philoſophie beinahe mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gebracht hätte, iſt nichts anderes, als das Recht überhaupt (§. 27.)

in ſeiner unmittelbaren Beziehung auf die *äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns*. Auf dieſe äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns hat jedes vernünftige Weſen einen *Anſpruch*, der ſich eben ſo wenig bezweifeln läßt, als die Abhängigkeit alles endlichen Daſeyns von äußern Verhältniſſen. Recht in dieſem Sinne heißt nun *objectiv*, was dieſen äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns gemäß iſt. Die Tugend der *Gerechtigkeit* in Beziehung auf *dieſes* Recht beſteht darin, daß Jeder das äußere Recht des Andern innerlich und äußerlich *reſpectire*, alſo, wie ſich von ſelbſt verſteht, nichts thue, was eine Anmaßung in ſich ſchließt, dieſes Recht zu ſtören. Die *erſte* unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns iſt äußere *Unabhängigkeit von fremder Willkür*. Wer ſich fremder Willkür unterwerfen will, wirft moraliſch ſich ſelbſt weg; denn alle Tugend geht von freier Selbſtbeſtimmung aus; und jede äußere Handlung ſoll nach moraliſchen Ideen dieſer freien Selbſtbeſtimmung gemäß erfolgen. Etwas Anderes iſt eine bedingte Unterwerfung unter den *vernünftigen Willen* eines Andern. Dieſe kann Pflicht werden aus mehreren Gründen. Aber nach *bloßer Willkür*,

anz und gar nach Belieben, unbeſchränkt durch
ie moraliſchen Ideen, handeln, iſt ſchon an ſich
ie entſchiedenſte Unſittlichkeit (vergl. §. 40. der
llg. prakt. Phil.). Sich ſelbſt der Willkür ei-
es Andern Preis geben, heißt, ſich noch unter
ie Thiere herabwürdigen; denn ſelbſt gegen dieſe
t die Willkür beſchränkt durch Pflichten (§.
6.). Aber es gehört noch mehr, als Unabhän-
gkeit von fremder Willkür, zu den äußern Be-
ngungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns.
in beſonderes Feld eröffnet ſich hier für die mo-
aliſche Reflexion; und durch die Cultur dieſes
ldes entſteht die Wiſſenſchaft des wahren Na-
urrechts, das alſo keinesweges ein Gegenſtück
r Moral iſt, als ob Moral und Naturrecht
ie die Begriffe von Pflicht und Recht einander
nüber ſtänden. Das wahre Naturrecht iſt nur
n abgeſondertes Capitel der allgemeinen Mo-
l, aber ein Capitel, das wegen ſeines Umfangs
d ſeiner beſondern Beziehung auf die bürger-
chen Verhältniſſe des Lebens um ſo mehr als
ondere Wiſſenſchaft bearbeitet zu werden ver-
nt, da ſeine Grundlehren auch außer Verbin-
ng mit den übrigen Capiteln der philoſophiſchen
oral ſich bündig beweiſen laſſen.

Kurze Erwähnung der gewöhnlichen Trennung des Naturrechts von der Moral.

31. Verkannt und mißdeutet wird das äußere Recht, wenn man es ſo erklärt, als ob es eine beſondere, von der Vernunft unmittelbar ausgehende Vollmacht in ſich ſchlöſſe, denjenigen, der unſer äußeres Recht verletzt, oder zu verletzen drohe, in dieſer Hinſicht zur äußern Erfüllung der Pflicht der Gerechtigkeit zu zwingen. Denn was man überhaupt thun und laſſen ſoll, oder darf, folglich auch, ob und wie weit man in gewiſſen Verhältniſſen Gewalt gegen andre ſittliche Weſen ausüben ſoll, oder darf, iſt einzig und allein nach dem höchſten Grundſatze alles Thuns und Laſſens, alſo durchaus moraliſch, zu beurtheilen. Die Vernunft würde ſich ſelbſt widerſprechen, alſ aufhören, Vernunft zu ſeyn, wenn ſie uns in irgend einer Hinſicht juridiſch vollkommen autoriſirte, jemals etwas zu thun, was ſie nach moraliſchen Grundſätzen unbedingt verbietet. We unſer äußeres Recht verletzt, erfährt allerdings was ſeine widerrechtliche Handlung werth iſt, wen wir auch nicht genau nach der Uebereinſtimmun der moraliſchen Ideen durch Gewalt unſer Rech gegen ihn geltend machen. Aber es giebt kei Recht ohne Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit würde keine Tugend ſeyn, wenn ſie nac einem Princip zu beurtheilen wäre, das ſich ve dem Princip aller übrigen Tugenden unterſchied

In welchen Fällen wir unſer wahres Recht durch Gewalt geltend machen dürfen, oder ſollen, hängt alſo **nicht** von der Erwägung unſers Rechts allein ab. Wenn aber die Ausübung eines Rechtes mit dem höchſten Geſetze der Sittlichkeit, und folglich mit der **innern Harmonie aller Tugenden**, **zuſammentrifft**, dann tritt das Recht in **Kraft**; dann darf und ſoll der Menſch **kämpfen für ſein Recht und für Anderer Rechte**; und ſein Streben in den geſelligen Verhältniſſen des Lebens ſoll nie die Richtung auf das Recht überhaupt verlieren; er ſoll, ſo weit es der ganzen Sphäre ſeiner ſittlichen Wirkſamkeit gemäß iſt, mitwirken, daß ein **rechtlicher Zuſtand** unter den Menſchen entſtehe und beſtehe. Nur dann kann er ſich der Tugend der Gerechtigkeit rühmen. Die wahre Wiſſenſchaft des Naturrechts, als abgeſonderte **Theorie** der äußern **Gerechtigkeit**, zeigt nun weiter, welche **Schranken** der freie Wille im äußern Leben nicht überſchreiten darf, wenn das Recht nicht verletzt werden ſoll, und welche **Anſtalten** getroffen werden dürfen und müſſen, damit ein rechtlicher äußerer Zuſtand unter den Menſchen entſtehe und beſtehe.

Ueber das Zuſammentreffen des Rechts mit dem **Erlaubten**. Vergl. §. 31. der allg. prakt. Phil.

32. Aus dieſer Expoſition des Rechtsbegriffes (§. 27 — 31.), deſſen die philoſophiſche Moral nicht entbehren kann, leuchtet nun ein, warum die Gerechtigkeit an der *Spitze* aller geſelligen Tugenden ſteht (§. 27.), und warum die Pflicht, gerecht zu ſeyn, in der empiriſchen *Colliſion* der Pflichten (§. 12.) nie zurücktritt. Gegen die äußere Gerechtigkeit (§. 30. 31.) fehlen, heißt, gegen die Bedingungen der *Möglichkeit* eines ſittlichen Beiſammenſeyns in der Außenwelt ſtreiten; und nur durch ein äußeres Beiſammenſeyn iſt in der wirklichen Welt eine Geſellſchaft möglich. Wer das äußere Recht verletzt, iſt der eigentliche *Verbrecher*; obgleich in der Sprache der Criminaljuſtiz nicht *jede* Verletzung des äußern Rechts ein Verbrechen genannt wird. Die äußere Gerechtigkeit weiß auch von keiner *Billigkeit*, durch die ſie abgeändert werden dürfte. Die Tugend der Billigkeit bezieht ſich nur auf diejenigen Rechtsverhältniſſe, bei denen *Verdienſt* und *Schuld* in Betracht kommen (§. 28.). Da verlangt das höchſte Geſetz der Sittlichkeit, daß der Sterbliche, der über das Verdienſt und die Schuld Anderer nur ein *unſicheres* und *unzureichendes* Urtheil fällen kann (§. 40. der allg. prakt. Phil.), nach ſeiner unmaßgeblichen Einſicht lieber zu *milde*, als zu *ſtrenge* richte, indem

er nicht vergißt, auf alle Umſtände Rückſicht zu nehmen, die dem, der gefehlt hat, zur Entſchuldigung dienen können. Da tritt auch wohl der Fall ein, daß wir denen, die äußerlich gleiches Verdienſt haben, gleichen Lohn zuerkennen müſſen, auch wenn einer von ihnen vertragsmäßig auf einen größern Lohn Anſpruch machen konnte, der andere ſeinen Anſpruch durch keinen Vertrag beweiſen kann. Dieſe Billigkeit ſtimmt alſo mit der Gerechtigkeit in den Schranken der menſchlichen Einſicht gar wohl überein. Eben ſo vereinigt ſich die ſtrenge Gerechtigkeit gar wohl mit der ſchönen Tugend der Großmuth. Großmüthig ſeyn auf Koſten des Rechts eines Andern, iſt Ungerechtigkeit. Aber nicht auf ſeinem eigenen Rechte beſtehen, iſt in unzähligen Fällen Pflicht (vergl. §. 31.); und eben deßwegen ſollen wir in unzähligen Fällen, aus Liebe zum Guten überhaupt, dem nachgeben und verzeihen, der gegen uns gefehlt hat. Freilich iſt auch in dieſen Fällen nicht mit Sicherheit zu erkennen, wo die Großmuth aufhört, eine Tugend zu ſeyn, wenn ſie die übrigen Tugenden, mit denen ſie übereinſtimmen ſoll, zu weit zurück zu drängen anfängt (vergl. §. 12.).

Moraliſche Bedeutung des alten Spruches: Summum jus, summa injuria.

33. Aber die Pflicht, in gewiſſen Fällen ſein eigenes Recht geltend zu machen, und für ſein eigenes Recht, wie für ein moraliſches Gut, zu kämpfen, ſoll auch übereinſtimmen mit der ſchwereren Pflicht, in andern Fällen Unrecht zu dulden. Hier tritt nun nicht ſelten eine der empiriſchen Pflichtcolliſionen (§. 12.) ein, vor denen die Moral verſtummen muß, wenn ſie mehr verlangt, als, daß man in ſolchen Fällen nach ſeinem moraliſch gebildeten Gefühle und nach einer freien Ueberſicht der Umſtände handle. Denn wer in dieſer Welt, wie ſie nun einmal iſt, gar kein Unrecht dulden wollte, müßte alle moraliſchen Verhältniſſe zerrütten. Wer aber alles Unrecht dulden, z. B. nicht in vielen Fällen lieber ſein Leben aufopfern, als ſich fremder Willkür Preis geben wollte (vergl. §. 30.), müßte ſich ſelbſt wegwerfen. In die empörendſte Sclaverei ſich ergeben, um, wie ein Epiktet, auch in Ketten ſeine ſittliche Würde zu behaupten, kann das dem zugemuthet werden, der überzeugt iſt, daß dauernde Sclaverei gewöhnlich alles ſittliche Gefühl abſtumpft? Das kann doch niemals Pflicht ſeyn, ſich von einem Andern ganz als Thier behandeln zu laſſen. Aber wer beſtimmt die Grenzen des Unterſchieds zwiſchen einer brutalen Behandlung, bei welcher die ſittliche Würde

des Mißhandelten in ſeinem Bewußtſeyn beſtehen, oder nicht beſtehen kann? Eine laute Stimme des Herzens erklärt ſich für die Tapfern, die lieber ſterben, als eine äußere Freiheit, deren ſie nicht unwürdig ſind, mit einer erträglichen Sclaverei vertauſchen. Nur die Hoffnung, daß der Tag der Erlöſung nicht ausbleiben werde, kann eine Hingebung rechtfertigen, die ſich in dem Mantel der Klugheit dem Sclavenſinne nähert. Aber wo die wehrloſe Tugend lieber das ſchreiendſte Unrecht duldet, als durch Mißhandlung ſich bewegen läßt, zu thun, was der wahren Pflicht widerſtreitet, da glänzt ſie auf einer herrlichen Höhe.

Sonderbare Streitfrage in der Moral der Alten, ob es beſſer ſey, Unrecht zu leiden, oder Unrecht zu thun.

34. Nächſt der Gerechtigkeit kommt in der Reihe der geſelligen Tugenden zuerſt die Wahrhaftigkeit in Betracht: denn wo ſie fehlt, da verſchwindet Treue und Glaube; da kann kein feſtes Band geknüpft werden unter ſittlichen Weſen. Die Wahrhaftigkeit, d. h. die Uebereinſtimmung der Zeichen und Worte, die eine Abſicht und Meinung ausdrücken, mit unſerer wirklichen Abſicht und Meinung, gründet ſich zum Theil

ſchon auf die Wahrheitsliebe, die, auch abgeſehen von allen geſelligen Verhältniſſen, an ſich eine Tugend iſt (§. 19.). Wer die Wahrheit ſchon um ihrer ſelbſt willen liebt, der haßt die Lüge, den Betrug, und die Heuchelei, ſchon um ihrer ſelbſt willen, und bewährt dadurch den Adel ſeiner Seele. Aber in den geſelligen Verhältniſſen geht die Wahrheitsliebe in Wahrhaftigkeit über, damit Treue und Glaube eine Grundfeſte aller ſittlichen Verbindungen werde. Daher die von allen rechtlichen Menſchen anerkannten Pflichten, nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht zu heucheln, es ſey durch Worte, oder durch andere Zeichen. Die Heuchelei im engern Sinne, das abſichtliche Vortragen der Maske der Tugend, um mit Hülfe dieſer Maske egoiſtiſche und niedrige Zwecke zu erreichen, iſt noch verächtlicher, als gemeiner Lug und Trug; denn der Heuchler, der das Ehrwürdige ſelbſt, und in ihm den höchſten Zweck des menſchlichen Daſeyns, zum Mittel egoiſtiſcher Zwecke herabwürdigt, ſchändet unmittelbar in ſeinem Herzen das Heiligthum des Guten. Aufrichtigkeit, die nichts verbirgt, was im Herzen vorgeht, gebührt nur dem Freunde, und mehr oder weniger jedem, den man zu trauen Urſache hat. Zurückhaltung iſt um ſo mehr Pflicht, je ſchlechter die Geſellſchaft iſt, mit der man etwas zu verhandeln hat, damit nicht, was wir denken und wollen, zu ſchlechten Zwecken gemißbraucht werden. *Verſtellung*, d. i. Aufſtellung einer *andern*, nicht *ſchlechtern* Abſicht und Meinung, als unſerer wirklichen, iſt gegen den *Feind* oft nothwendig, um ihn, im gerechten Streite, mit den Waffen der Kunſt zu ſchlagen. Aber ſchändlich iſt die *Intrigue* oder das künſtliche Verwickeln der Abſichten und Meinungen Anderer durch Lug und Trug, damit ſie, ohne es ſelbſt zu wiſſen, unſern egoiſtiſchen Zwecken dienen. Daß man endlich, um einen *guten* Zweck zu erreichen, Kinder, Kranke, vor Leidenſchaft halb verrückte Menſchen, und vollends Böſewichter, nicht zuweilen auf eine Art täuſchen dürfe, wofür ſie, wenn ſie dahin kommen, der Vernunft und der wahren Sittlichkeit Gehör zu geben, uns ſelbſt danken müſſen, kann nur eine *eccentriſche* Moral dem geraden Menſchenverſtande, der immer anderer Meinung geweſen iſt, zum Troß behaupten. Denn wer der Vernunft, der die Wahrheit angehört, nicht Gehör geben will, für den iſt, bis er zur nöthigen Beſinnung kommt, die Wahrheit nicht vorhanden. Er muß ſich gefallen laſſen, daß er von dem Vernünftigeren durch Täuſchung beſtimmt werde, den guten Zweck zu erreichen, den die Vernunft nicht aufgiebt. Und vollends

lends der Böſewicht, der das Wahre nur wiſſen will, um es als Mittel zur Erreichung eines ſchlechten Zwecks zu gebrauchen, iſt der Wahrheit in dieſem Verhältniſſe durchaus unwürdig. Wer ihn um eines guten Zwecks willen täuſcht, thut nur, was er übrigens ſeiner ſelbſt würdig findet, um das Böſe zu hindern.

Ueber die verſchiedenen Anſichten der Tugend der Wahrhaftigkeit nach den verſchiedenen Moralſyſtemen. — Ueber die pädagogiſche Anwendung dieſer Grundſätze. — Ueber das widerſinnige Ausſchreien der Wahrheit zur unrechten Zeit und am unrechten Orte. — Ueber die Weisheit der alten Religionsſtifter und Geſetzgeber, die das Volk nicht ohne Täuſchung bilden und regieren zu können glaubten.

55. Eine nothwendige Folge der Wahrhaftigkeit iſt die Redlichkeit. Wer ſein Verſprechen nicht hält, lügt durch die That, ſofern überhaupt die eigentliche Lüge Statt findet, wo man von der buchſtäblichen Wahrheit abweicht. Aber das Verſprechen bindet zugleich den Willen; und der freie Wille darf und ſoll ſich ſelbſt nicht anders binden, als, übereinſtimmend mit der Einheit aller guten Zwecke. Das Verſprechen, als ſolches, hat alſo gar keine moraliſche Gültigkeit,

weil ſonſt auch das ſchändliche, der Einheit aller guten Zwecke geradezu widerſtreitende und den Menſchen vor ſich ſelbſt entehrende Verſprechen Gültigkeit haben, alſo die Sittlichkeit durch ein bloßes Wort nach Belieben ſich ſelbſt müßte aufheben können. Ein ſchändliches Verſprechen iſt geradezu null. Aber welche Arten von Verſprechungen gültig, entweder mit Einſchränkungen, oder ohne Einſchränkung, gültig ſind, dieß genau zu beſtimmen, iſt keine der leichteſten Aufgaben der philoſophiſchen Moral. Im Allgemeinen bleibt es unabänderlich bei der uralten Regel der Redlichkeit, die das Sprüchwort ausdrückt: Ein Wort, ein Wort; ein Mann, ein Mann; d. h. jedes mit ernſtlicher Abſicht gethane und nicht von ſelbſt nichtige Verſprechen muß ohne Rückſicht auf den Privatvortheil des Verſprechenden gehalten werden, weil ohne Treue und Glauben kein feſtes Band unter ſittlichen Weſen geknüpft werden kann (§. 34.). Aber die ernſtliche Abſicht, ohne welche der freie Wille ſich ſelbſt nicht binden kann, ſetzt ein beſtimmtes Bewußtſeyn deſſen voraus, was man will, und warum man es will. Wenn nun das Verſprechen eines Menſchen, der nicht bei Sinnen iſt, z. B. eines delirirenden Kranken, oder eines Betrunkenen, keine moraliſche Gültigkeit hat; wer kann bei Verſprechunſprechungen, deren Motiv eine Leidenſchaft iſt, genau beſtimmen, welchen Grad die Leidenſchaft erreicht haben muß, um für eine Art von völliger Berauſchung, oder von Wahnſinn, zu gelten? Noch verwickelter wird dieſe Frage in Beziehung auf die unerlaßliche Harmonie aller Tugenden und Pflichten. Soll ein Verſprechen, das im Allgemeinen unverwerflich iſt, unbedingt auch dann gehalten werden, wann die Folge davon ſeyn würde, daß eine andere dringende Pflicht gänzlich zurückgeſetzt werden müßte? Soll man z. B. auch nicht, um einem Dritten das Leben zu retten, das nur in einem entſcheidenden Augenblicke gerettet werden konnte, ein gültiges Verſprechen ſpäter, als in Abrede war, oder anders, als der Abrede gemäß, erfüllen? Soll auf die moraliſch verderblichen Folgen, die die Erfüllung eines Verſprechens nach veränderten Umſtänden haben kann, nie und unter keiner Bedingung Rückſicht genommen werden? Auch hier ſieht ſich die wiſſenſchaftliche Moral, die nicht in Caſuiſtik ausarten will (§. 3. 12.), wie in ſo vielen Fällen, genöthigt, das gebildete Gefühl und die Reflexion des Augenblicks entſcheiden zu laſſen.

Ueber den nachtheiligen Einfluß der juridiſchen Anſicht der Verträge auf die moraliſche Theorie der Verſprechungen, und über die Verhandlung dieſer ganzen Lehre in dem gewöhnlich ſo genannten Naturrechte.

36. Ob und wie weit ein erzwungenes Verſprechen moraliſche Gültigkeit hat, iſt nie nach dem Verhältniſſe allein zu beurtheilen, das zwiſchen dem Verſprechenden und dem Andern Statt findet, der durch Mißhandlung, oder Drohung, das bindende Wort erzwang. Nur der unwiderſtehlichen widerrechtlichen Gewalt, und nur derjenigen widerrechtlichen Drohung, die unbezweifelbar in unwiderſtehliche Gewalt übergehen würde, wenn man ihr nicht nachgäbe, darf der freie Wille ſo weit ſich unterwerfen, daß eine moraliſche Ordnung beſtehe, die durch fruchtloſe Widerſetzung zerrüttet werden würde. Wer ohne dringende Noth und aus anderen, als moraliſchen, Gründen an die Folgen eines widerrechtlichen Zwanges durch ein Verſprechen ſich bindet, iſt der Feige (§. 17.), der die Form der Redlichkeit mißbraucht, um der Gewalt durch Betrug zu entrinnen. Dem Frechen ſelbſt, der uns durch unwiderſtehliche Gewalt, oder durch eine Drohung von gleicher Wirkſamkeit, ein Verſprechen widerrechtlich abnöthigt, iſt man durchaus nicht verpflichtet, Wort zu halten; denn eben dadurch, daß er auf eine ſolche Art uns zu dem Verſprechen

des

beſtimmte, hob er zwiſchen ſich ſelbſt und uns das moraliſche Verhältniß auf, um deſſen willen die Redlichkeit eine Tugend iſt. Anſtatt ein Band der Geſelligkeit zwiſchen uns und ihm, als gegenſeitig freien Weſen, anzuknüpfen, verletzte er das Recht (§. 30.), das die erſte äußere Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Beiſammenſeyns iſt. Er hat alſo in dieſer Hinſicht den ſittlichen Verkehr zwiſchen uns und ihm, mithin auch deſſen Folgen, völlig vernichtet. Aber dieſelben moraliſchen Gründe, die uns in der Welt, wie ſie iſt, nicht ſelten beſtimmen müſſen, Unrecht zu dulden (§. 33.), damit eine moraliſche Ordnung der Dinge beſtehe, können uns auch nöthigen, ein widerrechtlich erzwungenes Verſprechen zu halten, nicht weil wir es dem Gewaltthäter, ſondern, weil wir es der allgemeinen Idee des Guten und folglich der Harmonie aller Tugenden und Pflichten ſchuldig ſind. Nur um dieſer moraliſchen Gründe willen war es erlaubt, ein ſolches Verſprechen zu thun. Eben deßwegen kann in ſolchen Fällen der Gewaltthäter ſich nicht für betrogen halten, wenn wir gleich durch das Verſprechen uns gegen ihn ſelbſt keinesweges verpflichtet finden. Aber wie weit dieſe Verpflichtung, ein erzwungenes Verſprechen zu halten, ſich erſtreckt, wenn nach veränderter Lage der Dinge auch der moraliſche Fall, in welchem wir uns befanden, ſich geändert hat, wird die allgemeine Moral ſchwerlich jemals mit zureichender Beſtimmtheit entſcheiden können.

Darf ein Hausvater, die Stütze einer Familie, einem Straßenräuber, der ihm nur unter dieſer Bedingung das Leben ſchenkt, verſprechen, ihn der Obrigkeit nicht zu verrathen? Oder ſoll er ſich, wenn er ſeinen Zweck erreicht hat, durch das Verſprechen nicht gebunden finden?

37. Die Verpflichtung, ein Verſprechen zu halten, bleibt, *als ſolche*, im Allgemeinen da, wo ſie Statt findet, immer ſich gleich. Aber ſie erhält noch einen höheren moraliſchen Charakter in den *engeren* Verbindungen, denen ein *gemeinſchaftlicher* guter Zweck auf Treue und Glauben zum Grunde liegt. Zu ſolchen engeren Verbindungen, folglich zur *Freundſchaft*, zur *ehelichen* und *häuslichen* Liebe und Treue, zur *Vaterlandsliebe*, iſt der Menſch durch die natürliche Richtung des moraliſchen Intereſſe beſtimmt. Nur in ſolchen Verbindungen entwickelt und übt ſich menſchliche Tugend am natürlichſten, und gewöhnlich am ſchönſten. Da fühlt ſich die menſchliche Perſönlichkeit vervielfacht in einem ſittlichen Ganzen. Daß keine allgemeine Menſchentu-

gend durch ſolche Verbindungen aufgehoben, keine allgemeine Pflicht ihnen aufgeopfert werden darf, verſteht ſich von ſelbſt. Aber der Bundbrüchige, von welcher Art der erlaubte Bund auch ſey, iſt verächtlicher, als, wer einem Fremden ſein Wort nicht hält. Auf der unterſten Stufe der Verworfenheit, gebrandmarkt in den Augen jedes rechtlichen Menſchen, ſteht der Verräther, der das Intereſſe des Bundes, Treue und Glauben ſchändend, dem Feinde Preis giebt. Wäre es nur ſo leicht, da, wo das im Allgemeinen unverwerfliche Intereſſe der Freundſchaft, der Familie, des Vaterlandes, mit den Pflichten gegen die Menſchheit überhaupt zu collidiren anfängt (§. 17.), genau zu beſtimmen, wie die Grenzen der Tugenden laufen!

Vergleichung des ſtrengen Patriotiſmus der Alten mit der koſmopolitiſchen Menſchenfreundlichkeit der neueren Zeiten. — Ueber die Ordensverbindungen im Staate. — Ueber die Verrätherei in unerlaubten Verbindungen.

58. Die engſte aller natürlichen Verbindungen unter ſittlichen Weſen iſt diejenige, die ſich auf die Verſchiedenheit der Geſchlechter gründet, durch welche die Natur möglich macht, daß aus der Befriedigung eines durchaus animal-

iſchen Triebes ein neues Geſchöpf, das der Sitt-
ckeit fähig iſt, in das irdiſche Daſeyn eintritt.
So natürlich dieſe Verbindung von der einen Seite
rſcheint, ſo **wunderbar** und in Beziehung auf
te moraliſchen Ideen ausgezeichnet merkwürdig
t ſie ſich auf dem **höheren** Standpunkte der
Betrachtung. Denn alle menſchliche Sittlichkeit
ündet ſich, wie die allgemeine praktiſche Philoſo-
e lehrt, auf das Bewußtſeyn des **Ueberthie-**
iſchen in uns. Daß nun die Erhaltung der
heren Weltordnung, an die wir moraliſch glau-
n (§. 15. 16. 21.), in dieſem irdiſchen Da-
n mit der Befriedigung eines durchaus animali-
en Triebes zuſammenfällt; daß auch die ſittenlo-
ſe Befriedigung dieſes Triebes ein vernünftiges
Weſen hervorrufen kann, deſſen Glück und ſittliche
Bildung, oder Mißbildung, großen Theils von
n Verhältniſſen abhängt, unter denen es geboren
urde; dieſes **moraliſch unbegreifliche** Phä-
men müßte, ſo oft es wiederkehrt, wenn die
ewohnheit den Menſchen nicht gegen das Merk-
ürdigſte gleichgültig machte, unſer ganzes morali-
es Intereſſe aufregen und empören. Dadurch
währt ſich auffallend die Würde der menſchlichen
atur, daß ſelbſt dieſe allgemein bekannte Entſte-
g des menſchlichen Daſeyns den Menſchen, der
d ſonſt ſo feſt am Empiriſchen hängt, in dem

Glau-

Glauben an ſeine höhere Beſtimmung nicht irre macht. Daher in dieſer Beziehung das zarte Gefühl der Schamhaftigkeit, das man vergebens aus empiriſcher Ueberlegung, oder gar aus conventioneller Angewöhnung zu erklären ſucht. Von Natur iſt kein moraliſches Verhältniß zarter, als eben dieſes, in welchem ſich das Wunderbare mit dem Natürlichen myſtiſch vereinigt. Schon in dieſer Hinſicht iſt die Ehe einer der wichtigſten Gegenſtände der moraliſchen Reflexion.

Seltſame Vermiſchung des Sittlichen mit dem Unſittlichen in dieſer Hinſicht nach dem Naturmyſticismus mehrerer alten Religionen. — Merkwürdige moraliſche Folgen der Schamloſigkeit in Beziehung auf den Geſchlechtstrieb.

30. Nur diejenige auf die Verſchiedenheit der Geſchlechter gegründete Verbindung, in welcher der höhere Zweck des menſchlichen Daſeins mit der Befriedigung des ſtärkſten der animaliſchen Triebe am vollkommenſten und natürlichſten ſich vereinigt, iſt Ehe im philoſophiſchen Sinne des Worts. Ob nun aber immer und überall dieſe Verbindung monogamiſch iſt, oder, ob ſie unter gewiſſen Umſtänden auch polygamiſch ſeyn kann; ob ſie unter allen Verhältniſſen dauernd, oder unter gewiſſen Bedingungen auflöslich ge-

ſchloſſen werden ſoll; und ob es nicht Abſtufungen giebt von der eigentlichen Ehe bis herab zu der brutalen Befriedigung des Geſchlechtstriebes, wo der Menſch ſich ſelbſt wegwirft; wer mag, wenn er nicht angenommenen Meinungen durch Sophiſmen helfen will, darüber apodiktiſch entſcheiden? Die Beweisgründe, die bei der Beantwortung dieſer Fragen in Betracht kommen, ſind doch am Ende, wenn ſie nicht in Sophiſmen ausarten, ſämmtlich von der *empiriſchen Pſychologie* und *Phyſiologie* entlehnt, können alſo ſchon deßwegen in moraliſcher Hinſicht nicht apodiktiſch ſeyn. Die menſchliche Natur überhaupt vereinigt in ſich eine ſolche Menge von moraliſchen *Varietäten*, daß gewiß nicht Jeden in jeder Lage daſſelbe phyſiſche Verhältniß in ſeiner ſittlichen Würde und Wirkſamkeit auf gleiche Art ſtört, oder ungeſtört läßt. Was iſt die Ehe ohne *perſönliche Liebe*? Und dieſe iſt doch ſo *unwillkürlich*, daß keine Pflicht ſie weder erſchaffen, noch wiederherſtellen kann, wenn ſie nach geſchloſſener Ehe unglücklicherweiſe verſchwindet. Soll nun in dieſem Falle die Ehe, die auf Liebe gegründet war, keinen Beſtand mehr haben, auch nicht wenn die Gatten einander *achten*? Soll nicht die Ehe auch durch Achtung ohne perſönliche Liebe moraliſch begründet werden können? Und wie ſoll man vom philoſophiſch über die Nähe der Verwandtſchaft als ein Hinderniß der Ehe urtheilen? Iſt der Begriff eines Inceſts nicht auch ohne Rückſicht auf bürgerliche Verhältniſſe in der Natur gegründet? Erſtreckt er ſich dann aber auch auf Geſchwiſter? Erhalten nicht alle dieſe phyſiſch-moraliſchen Verhältniſſe eine feſte Beſtimmung erſt durch den Staat? und ſoll nicht der Geſetzgeber auch bei dem bürgerlichen Eherechte Rückſicht nehmen dürfen auf die beſonderen Umſtände, unter denen ein Staat entſteht und ſich erhalten kann? Alle dieſe Probleme löſe für's Erſte Jeder, ſo gut er kann, nach ſeinem Ermeſſen. Und ſelbſt die unnatürlichen Ausſchweifungen des Geſchlechtstriebes ſind doch nur wegen ihrer Unnatürlichkeit verwerflich (vergl. §. 13. der allg. prakt. Phil.). Sie beleidigen das ſittliche Gefühl, indem ſie ſich von einem Naturgeſetze entfernen, das ſich auf das Zuſammentreffen unſrer phyſiſchen Entſtehung mit dem höheren Zwecke unſers Daſeyns beziehe.

Ueber die mönchiſche Anſicht der Eheloſigkeit. — Ueber Kant's Lehre von einem perſönlich-dinglichen Eherechte. — Ueber die Entſtellung dieſes Theils der Moral durch ein Naturrecht, das ſich nach bürgerlichen Begriffen gemodelt hat.

40. Außerhalb der Ehe, oder einer ihr ähnlichen Verbindung, wird auch den Eltern die Erfüllung der Pflicht, ihre Kinder zu erziehen, oder wenigſtens für die Erziehung derſelben zu ſorgen, durch die bürgerlichen Verhältniſſe faſt unmöglich gemacht. Dieſe dem gemeinſten Menſchenverſtande einleuchtende Pflicht iſt aber gar nicht auf ehelich erzeugte Kinder beſchränkt. Denn da jeder nach ſeinen Kräften mitwirken ſoll, daß das Reich des Guten überhaupt erweitert werde, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß in dieſer Hinſicht die unſchuldigen Geſchöpfe, deren phyſiſches Daſeyn gewiſſermaßen eine Emanation des unſrigen iſt, der nächſte Gegenſtand unſrer vernünftigen Sorge ſind. Nicht leicht aber iſt es, die Pflicht, ſeine Kinder ſelbſt zu erziehen, auch in der ehelichen Häuslichkeit mit der Erfüllung aller übrigen, beſonders der bürgerlichen, Pflichten in genaue Uebereinſtimmung zu bringen. Eine vernünftige Erziehung, ſo einfach auch die wahren Grundſätze der Pädagogik ſeyn mögen, kann nur der den Kindern geben, der nicht nur ſelbſt vernünftig denkt und lebt, ſondern auch das Talent hat, ſich hinabzuſtimmen zu den Kleinen, um ſie eben dadurch zu ſich heraufzuziehen. Die gewöhnliche Erziehung iſt meiſtens nur Verkrüppelung, oder Entſtellung unverdorbener Naturen. Wie weit das Recht,

die Unmündigen durch Gewalt zu ihrem Beſten zu nöthigen, ſich erſtreckt, unterſucht das Naturrecht (vergl. §. 30.). Vieles leiſtet indeſſen auch ſchon eine übrigens mangelhafte und ſelbſt fehlerhafte Erziehung, wenn die Kinder nur von der erſten Periode der moraliſchen Empfänglichkeit an gewöhnt werden, etwas zu lieben und zu achten, und ihren launiſchen Willen ohne Widerſpruch Geſetzen zu unterwerfen, aus denen ſelbſt ihren beſchränkten Verſtand etwas anſpricht, das ſie in der Folge immer vernünftiger finden müſſen, je beſſer ſie es begreifen. Wird dieſe moraliſche Grundregel der Erziehung vernachläſſigt, oder gar übertreten, ſo ſind alle Erziehungskünſte in moraliſcher Hinſicht von wenigem, oder keinem Erfolge.

Ueber den Zuſammenhang der moraliſchen Grundregeln der Erziehung mit den anthropologiſchen.

41. In der häuslichen Geſellſchaft ſowohl, als in den meiſten übrigen engeren Verbindungen, durch die ein gemeinſchaftlicher Zweck erreicht werden ſoll, muß ein gewiſſes Syſtem der Unterwürfigkeit Statt finden. Denn wollte in einer ſolchen Geſellſchaft jedes Mitglied immer nur nach

ſeiner eigenen Einſicht handeln, ſo entſtände unvermeidlich eine Verwirrung der Mittel, die dem gemeinſchaftlichen Zwecke dienen ſollen. Wollte Jeder ſeine Meinung geltend machen gegen jeden Andern, ehe etwas gethan werden ſoll, ſo würde gewöhnlich gar nichts gethan werden. Damit alſo der gemeinſchaftliche Zweck der Geſellſchaft erreicht werde, fügt ſich jeder im Ganzen vernünftige Wille mehr, oder weniger, in den Willen der Uebrigen; und damit eine Entſcheidung getroffen werden könne, und auch dafür geſorgt werde, daß Keiner aus dem Gleiſe weiche, unterwirft man ſich individuellen Autoritäten, deren Entſcheidung Befehl wird. Eine ſolche Autorität iſt, nach der natürlichſten Ordnung der Dinge, in der häuslichen Geſellſchaft der Mann, als Hausherr, Hausvater, Oberhaupt der Familie. Jede andere Geſellſchaft, die einen gemeinſchaftlichen Zweck erreichen will, bedarf eines ähnlichen, mehr oder weniger beſchränkten Directoriums. Nun entſtehen Pflichten gegen Untergebene, Pflichten gegen Vorgeſetzte. Da wird der Gehorſam zur Tugend. Wo kein eigentlicher Gehorſam Statt findet, ſoll wenigſtens vernünftige Nachgiebigkeit ſeine Stelle vertreten. Aber der Befehlende ſoll auch nie vergeſſen, daß abwechſelnde Strenge und

Milde nöthig ſind, den vernünftigen Zweck zu erreichen, und daß ſeine ganze Autorität aufhört, wo ſeine Befehle geradezu unvernünftig ſind.

Anwendung dieſer Grundſätze auf den Staat.

42. Die übrigen geſelligen Tugenden laſſen ſich beſſer im Einzelnen durch Beiſpiele, als durch eine Specification im Allgemeinen, erläutern. Manche Tugend dieſer Art giebt es, die ſich nicht einmal genau mit einem beſtimmten Nahmen bezeichnen läßt. In allen Verhältniſſen des geſelligen Lebens iſt es Pflicht, wohlthätig zu ſeyn, und zu helfen, ſo viel man kann, und ſo weit man nach der Uebereinſtimmung aller Pflichten und Tugenden darf. Denn das Geſetz des Guten will, daß es kein unverſchuldetes Leiden gebe; daß ſelbſt das verſchuldete Leiden großmüthig gemildert werde; und daß jedes fühlende Weſen in den Schranken der ſittlichen Ordnung ſich ſeines Daſeyns freue (vergl. §. 28. 32. und in der allg. prakt. Phil. §. 48.). Aber gerade hier zeigen ſich am deutlichſten die Schranken der moraliſchen Einſicht (§. 12.). Die wahre Wohlthätigkeit und die wahre Hülfe haben auch immer die Erweiterung des Reichs des Guten zum

Zwecke. Wer alſo den Andern von einem Schmerze befreiet, oder ihm ein Vergnügen macht, auf Koſten der ſittlichen Würde deſſen, dem der Dienſt erwieſen werden ſoll, erweiſet ihm einen ſchlechten Dienſt. Dienſtfertigkeit in Kleinigkeiten, die gewöhnlich ſo genannte Gefälligkeit, iſt zuweilen ein Beweis von zarter ſittlicher Aufmerkſamkeit, zuweilen aber auch nur eine geiſt- und charakterloſe Nachgiebigkeit gegen kindiſche Wünſche Anderer. Mancher iſt nur darum im Kleinen ſo gefällig, weil er zu träge, oder zu leichtſinnig iſt, im Großen etwas Nützliches zu thun. Jede wahre Wohlthat verdient Dank. Der Undankbare zeigt ſich gefühllos gegen das Geſetz der moraliſchen Vergeltung (§. 28.) in dem unmittelbaren engen Verhältniſſe zwiſchen ſich und demjenigen, der ſich um ihn verdient machte. Er wird alſo noch weniger gegen Andere gerecht und wohlthätig ſeyn, die ſich kein Verdienſt um ihn erwarben. Von ihm darf man das Schlechteſte erwarten. Daher ſteht es ſchon ſchlimm um die Geſinnung deſſen, der ſich dankbar beträgt aus Pflicht, ohne unwillkürliche Dankbarkeit in ſeinem Herzen zu fühlen (vergl. §. 28. der allg prakt. Phil.).

Kritik des Kantiſchen formalen Pflichtſyſtems in Beziehung auf die Tugend der Dankbarkeit.

tigkeit. — Warum jedes allgemeine Moralſyſtem Verzicht darauf thun muß, für das wirkliche Leben befriedigend zu lehren, wie man helfen und wohlthätig ſeyn ſoll.

43. In die Reihe der geſelligen Tugenden gehört auch ein vernünftiger Mitgenuß untadelhafter geſelliger Freuden. Die Freude des Gutgeſinnten iſt von Natur geſellig. Sie ſucht ſich mitzutheilen ohne Nebenabſicht. Wer an den Freuden Anderer keinen Theil nehmen mag, iſt auch ſelten empfänglich für ihre Leiden. Einige pſychologiſch leicht zu erklärende Ausnahmen abgerechnet, äußert ſich das Mitgefühl, ohne welches ſich keine geſellige Tugend entwickelt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.), faſt immer in gleichen Verhältniſſen als Mitfreude und als Mitleid. Daher heißt auch in der Sprache des gemeinen Lebens die Schadenfreude oder das Wohlgefallen an dem Leiden Anderer Bosheit in ausgezeichnetem Sinne. Beſonders verächtlich und mit Recht verhaßt iſt die hinterliſtige oder tückiſche Bosheit. Gewöhnlich iſt ſie verbunden mit der Rachſucht. Aber es giebt auch eine offne und ehrliche Rache; ein unverſtelltes Streben, dem wehe zu thun, wer uns wehe gethan hat. Die Neigung zu dieſer Rache iſt um ſo ſchwerer zu be-

bekämpfen, weil ſie in dem animaliſchen Theile der menſchlichen Natur überhaupt gegründet iſt, und mit dem natürlichen Triebe der Selbſtvertheidigung ſonderbar zuſammenhängt. Deſſen ungeachtet kann und ſoll ſie durch den edleren Theil der menſchlichen Natur bekämpft werden. Noch ſchwerer iſt es, ſich auch da nicht egoiſtiſch zu rächen, wo die Rache, die man an einem Feinde ausübt, mit der Regel der moraliſchen Vergeltung zuſammentrifft. Eigentliche Rachſucht, ein eingewurzelte Neigung, ſich immer und bei jeder Gelegenheit zu rächen, wo man ſich auf irgend eine Art beleidigt glaubt, ſtreitet gegen allen moraliſchen Adel der Seele. Aber eine unwillkürliche Neigung, ſich zu rächen, iſt auch eine natürliche Wirkung des Zorns, dieſes Gefühls der Feindſeligkeit gegen jeden Gegenſtand, der uns in einem Zuſtande, in welchem wir uns wohl befinden, auf eine empfindliche Art ſtört, oder uns als Hinderniß, wo wir ein Ziel erreichen wollen, in den Weg tritt. Die Bekämpfung des Zorns iſt in allen Verhältniſſen des geſelligen Lebens um ſo viel dringender nöthig, da uns dieſes feindſelige Gefühl, ſo lange es dauert, zugleich des natürlichen Wohlwollens und der moraliſchen Beſonnenheit beraubt. Der ſchleichende Zorn oder Groll hat immer einen Zug von Bosheit. Nur der edle Zorn, die moraliſche Entrüſtung, die aus einem tiefen Gefühle des Unwürdigen entſpringt, iſt kaum zu trennen von dem innigen Intereſſe, das der Menſch am Guten nehmen ſoll.

44. Auf eine beſondere Art äußern ſich noch die ſittlichen und unſittlichen Beſtrebungen im geſelligen Leben, wo die Würde des Einen gegen die Würde oder Unwürdigkeit des Andern in Betracht kommt, und wo der Eine den Andern, ohne ihm wehe zu thun, als Mittel zu egoiſtiſchen Zwecken gebrauchen will. Alle Tugend ſchließt einen edeln Stolz, ein Gefühl unſerer eigenen ſittlichen Würde, in ſich. Dieſer Stolz ſinkt zur tiefen Demuth herab, wenn auch ein wahrhaft edler Menſch ſich ſelbſt aufrichtig ſagt, wie viel ihm noch fehlt, um ganz zu ſeyn, was er ſeyn ſollte. Aber ſich zu demüthigen vor einem andern Sterblichen, iſt niemand verpflichtet, wer Urſache hat, im Ganzen mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſeyn. Hochmuth, ein Selbſtgefühl, das Andere drückt, iſt immer von unedler Abkunft. Ehrſucht, ein leidenſchaftliches Streben, in der Meinung Anderer für etwas Großes zu gelten, erniedrigt den Menſchen leicht eben ſo ſehr, als die Eitelkeit oder das Streben, vor den Augen Anderer durch Kleinigkeiten zu glänzen. Der edle Stolz

iſt, ſo lange er nicht in unedeln übergeht, mit der liebenswürdigſten Beſcheidenheit vereinbar. Beſcheiden im moraliſchen Sinne iſt nicht der Schüchterne, der mit ſeinem Verdienſte nicht hervortreten mag, weil er in Verlegenheit geräth vor den Anſprüchen Anderer, oder weil er ſich ſelbſt nicht genug vertrauet. Der wahrhaft Beſcheidene iſt der Anſpruchloſe, wie man ihn auch wohl nennt, d. h. nicht derjenige, der überhaupt keine Anſprüche macht — denn die macht jedes ſittliche Weſen (§. 27.), — ſondern, wer im Verhältniß zu dem, was er wirklich leiſtet, oder leiſten kann, wenig Anſprüche macht, weil er ſich immer des Abſtandes bewußt iſt zwiſchen ſeinem wirklichen Verdienſte und dem höheren, nach dem er ſtrebt. Wie tief dieſe wahre Beſcheidenheit im Gefühle der Beſtimmung des Menſchen gegründet iſt, bedarf keiner Auseinanderſetzung. Daher hat auch dieſe Beſcheidenheit nicht einen Zug gemein mit der kriechenden Unterthänigkeit, hinter der ſich oft der niedrigſte Dünkel verbirgt. Alle Kriecherei erniedrigt den Menſchen in ſich ſelbſt. Auch die Schmeichelei, die durch einen Kitzel des Stolzes, oder der Eitelkeit des Andern einen egoiſtiſchen Vortheil erſchleichen will, iſt mit dem edeln Stolze und überhaupt mit der Würde der menſchlichen Natur, auf welcher unſre ganze Sittlichkeit ruhet, unvereinbar.

Anhang.

Von den religiöſen Tugenden.

45. Nur in einem Anhange darf die allgemeine philoſophiſche Moral, die, als ſolche, keine *Religion* im *beſtimmteren Sinne* vorausſetzt (§. 17. der allg. prakt. Phil.), von den religiöſen Tugenden reden (§. 4.). Denn *jede* Tugend nimmt da einen religiöſen Charakter an, wo der *moraliſche* Glaube an eine überirdiſche Weltordnung, deren Geſetz mit der reinen Idee des Guten zuſammenfällt (§. 16. der allg. prakt. Phil.), in den eigentlich religiöſen Glauben übergeht. Der eigentlich religiöſe Glaube fängt aber erſt da an, wo der denkende Geiſt nicht bezweifelt, daß das unbeſchränkte *Urweſen* als *abſolut vollkommener Geiſt* die Ordnung der Dinge nach den Geſetzen regiert, die ſich uns duech die Idee des Guten und durch das von dieſer Idee nicht zu trennende ſittliche Gefühl

fühl offenbaren (vergl. die Religionsphil. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs). Wer ſich *dieſes* Glaubens erfreuet, deſſen ganze Tugend iſt religiös. In jedem Geſetze der Sittlichkeit verehrt er einen Ausſpruch des göttlichen Weſens. Beſonders zeichnet ſich die Tugend, die durch den religiöſen Glauben unerſchütterlich wird, dadurch aus, daß ſie den *natürlichen Unwillen* niederſchlägt, den der Lauf der Dinge, wie er nun einmal iſt, in der Bruſt des edel fühlenden Menſchen faſt unvermeidlich erregt. Wie ſchwer iſt es ohne religiöſen Glauben, nicht gegen eine Weltordnung zu *murren*, die ſo vieles unüberſehbare Elend in ſich ſchließt, und in den Schranken der Erfahrung ſo wenig mit dem moraliſch-nothwendigen Verhältniſſe des Verdienſtes und der Unſchuld zum Glücke, und der Schuld zur Strafe (§. 48. der allg. prakt. Phil.) übereinſtimmt! Aber auch wer ſich keines eigentlich religiöſen Glaubens erfreuet, kann nicht umhin, wenn anders nicht ſein Verſtand bethört, oder ſein Gefühl verdorben iſt, dieſen religiöſen Glauben, in welcher Geſtalt er ſich auch zeige, wenn es nur keine ſich ſelbſt zerſtörende Mißgeſtalt iſt, zu *ehren*. Er wird keiner Religion *ſpotten*, deren Geiſt wahrhaft moraliſch iſt. Er wird nie einen *irreligiöſen Leichtſinn* begünſtigen, der über das

Göttliche, weil es unerforſchlich iſt, gleichgültig hinweg ſieht. Denn ſein höchſter Wunſch kann ja kein anderer, als dieſer, ſeyn, daß es doch wahr ſeyn möchte, was dem religiöſen Glauben gewiß iſt.

III.

Naturrecht.

Naturrecht.

Einleitung.

Begriff, Umfang, und Grenzen der Wiſſenſchaft des Naturrechts.

1. Wenn man ſich an die mancherlei Bedeutungen, die das Wort *Recht* und die ihm entſprechenden Wörter in alten und neuern Sprachen erhalten haben, und zugleich an die Beziehungen des Rechtsbegriffs auf die mit ihm verwandten Begriffe erinnert, ſo erklärt ſich leicht, wie die Wiſſenſchaft, die ſich *Naturrecht* nennt, von ihrer Entſtehung an im Streite mit ſich ſelbſt, ſo mancherlei Geſtalten annehmen konnte, daß ſie zuletzt gar ſich ſelbſt aufzulöſen ſcheint. Die *ſubjective* Bedeutung, nach welcher das Recht als ein begründeter *Anſpruch* gedacht wird, ſtimmt nicht in jeder Beziehung auf dieſelbe Art überein mit der *objectiven*, oder dem Rechte als einem Inbegriffe von Verhältniſſen, denen der gerechte Anſpruch gemäß ſeyn ſoll. Alle dieſe Verhält-

niſſe aber beziehen ſich auf die Gerechtigke
die wieder nach der Verſchiedenheit der Moral
ſteme und ihrer Anwendung auf das bürgerli
Leben auf verſchiedene Art erklärt und dedu
wird. Wo auf der einen Seite ein Recht
ſubjectiven Sinne ſich zeigt, da entſpricht ihm
der andern Seite eine Pflicht, das Recht n
zu verletzen. Wer das Recht überall gelt
macht, ſcheint aber nicht ſelten gegen das Ge
der Billigkeit zu fehlen, die doch auch e
Tugend iſt. Was gegen die Billigkeit ſtrei
kann im moraliſchen Sinne nicht für erlaubt
ten; und doch kann man ſich nicht wohl ein V
fahren als rechtmäßig denken, das nicht üb
haupt der Vernunft gemäß und in dieſem Si
gut, und folglich nicht moraliſch unerlaubt
Man ſieht ferner beim erſten Anblicke nicht e
wie das Recht im objectiven Sinne etwas ande
ſeyn könne, als das Rechte (rectum), das üb
haupt der Vernunft gemäß iſt. Das Recht
Beziehung auf ein Geſetz iſt das Geſetzmäßi
In der Sprache der Jurisprudenz heißt das R
auch ein Inbegriff bürgerlicher Geſetze. Die b
gerlichen Geſetze ſtimmen aber gar nicht im
mit der Vernunft überein; und doch iſt es n
ſelten Pflicht, den bürgerlichen Geſetzen zu ge
chen, auch wo man ſie nicht für vernünftig a

ken

kennen kann. Was der Staat für Recht erkennt, macht er durch Gewalt geltend. Soll man aber leugnen, daß der Menſch als moraliſches Weſen auch außerhalb der bürgerlichen Verhältniſſe in gewiſſen Fällen berechtigt ſeyn könne, Andere zur äußern Uebereinſtimmung ihrer Handlungen mit der Idee des Rechten oder Vernunftmäßigen zu zwingen? Iſt nun alles Recht ein Zwangsrecht? oder was begründet vor der Vernunft die Unterſcheidung des Zwangsrechts von den übrigen Rechten? Und woher endlich im Staate das Herrſcherrecht, ohne welches kein bürgerlicher Zwang Statt findet? Der unbefangene Verſtand, der alle dieſe Begriffe und ihre gegenſeitigen Beziehungen verfolgt, geräth anfangs in ein Labyrinth, aus dem er nicht leicht den Ausweg findet.

2. Der objective Gehalt des Rechtsbegriffs verdunkelt den ſubjectiven um ſo leichter, da die Anſprüche, die der Menſch macht, im wirklichen Leben weit öfter gegen die Regel der Gerechtigkeit ſtreiten, als mit ihr übereinſtimmen. Eine beſondere Aufklärung des Unterſchieds zwiſchen begründeten und unbegründeten Anſprüchen ſcheint um ſo überflüſſiger, da Jeder, wer die Tugend der Gerechtigkeit übt, eben dadurch die moraliſch begründeten Anſprüche Anderer reſpectirt.

Sehr natürlich verlor ſich alſo bei den erſten Aufklärungen des Rechtsbegriffs der ſubjective Gehalt deſſelben in der Analyſe der Tugend der Gerechtigkeit und ihrer Geſetze. Und da die bürgerlichen Einrichtungen mit ſich bringen, daß durch poſitive Geſetze beſtimmt werden muß, was in Beziehung auf das bürgerliche Leben für Recht erkannt werden ſoll, ſo ging die allgemeine Theorie des Rechts bei ihrer Entſtehung, wieder von ſelbſt, in die Politik und die zu ihr gehörende Wiſſenſchaft der bürgerlichen Geſetzgebung über. Sobald aber der ſubjective Gehalt des Rechtsbegriffs deutlicher hervortrat, mußte der Verſtand ihn wenigſtens zu Hülfe nehmen, um den wahren Sinn des poſitiven Rechts begreiflicher zu machen.

Uralte mythiſche Δίκη. — Rechtslehre der griechiſchen **Sophiſten** vor Plato. — **Plato's** merkwürdige Theorie der Gerechtigkeit als Grundlage ſeiner Politik. — **Ariſtoteliſche** δικαιοσύνη διανεμητική, συναλλακτική und ἐπανορθωτική. — Das φύσει δίκαιον der **Stoiker**. — Erſte beſtimmtere Erſcheinung des ſubjectiven Gehalts des Rechtsbegriffs in der römiſchen **Jurisprudenz**.

7. Ein Naturrecht als eine durchaus ſelbſtſtändige, der philoſophiſchen Moral und

der geſunden Politik in gewiſſen Verhältniſſen ſogar widerſtreitende Wiſſenſchaft konnte keinem denkenden Kopfe in den Sinn kommen, ſo lange niemand auf den unphiloſophiſchen Gedanken gerieth, das Recht überhaupt von der Tugend der Gerechtigkeit zu trennen, oder, die Gerechtigkeit ſelbſt in gewiſſer Hinſicht aus der Reihe der wahren Tugenden zu verſtoßen. Aber neue Anſichten des Rechts überhaupt mußten entſtehen, als man ſich beſtimmter die Frage vorlegte, ob und in wie fern das Recht eine moraliſche Erlaubniß, oder gar eine Pflicht in ſich ſchließe, Andere zur äußern Uebereinſtimmung ihrer Handlungen mit der Tugend der Gerechtigkeit zu zwingen. Gerade in dieſen Unterſuchungen konnte man den Schlüſſel zur poſitiven Jurisprudenz gefunden zu haben glauben, weil keine bürgerliche Ordnung ohne eine herrſchende Gewalt ihren Zweck erreicht, und das bürgerliche Recht durch dieſe Gewalt ſich geltend macht. In den Bedürfniſſen der menſchlichen Geſelligkeit konnte man leicht glauben, empiriſch die Regel gefunden zu haben, nach welcher ein geſetzmäßiger Zwang für moraliſch erlaubt, oder gar für pflichtmäßig erkannt werden ſolle. So konnte ein Naturrecht entſtehen als eine moraliſche Theorie des Erzwingbaren in der menſchlichen Geſellſchaft.

Aber daß die Vernunft ſelbſt, abgeſehen von allen poſitiven Verfügungen, gleichſam mit der einen Hand gebe, was ſie mit der andern nimmt; daß ſie den Menſchen berechtige, zu thun, was ſie ihm als moraliſche Geſetzgeberin verbietet; dieß zu glauben, konnte man nur durch eine verfehlte Anſicht des Begriffes der Pflicht verleitet werden, indem man eine höhere Sittlichkeit auf den Pflichtbegriff, und eine untergeordnete, die doch in ihrer Art auch vollſtändig ſeyn ſollte, auf den iſolirten Rechtsbegriff gründen zu können ſich einbildete.

Entſtehung des Naturrechtes als einer beſondern Wiſſenſchaft. — Vorarbeiten der Juriſten Oldendorp und Winkler, und des Theologen Hemming. — Verdienſtvolle Rechtsmoral des Hugo Grotius. — Socialitätsſyſtem Pufendorf's. — Neue Theorien des politiſchen Herrſcherrechtes, veranlaßt durch die bürgerlichen Unruhen in England. — Sehr merkwürdiges Syſtem des Hobbes. — Fataliſtiſche Rechtslehre des Spinoza. — Naturrecht des Thomaſius als erſtes, wenigſtens zum Theil, contradictoriſches Gegenſtück zur Moral. — Neuere Zwangstheorien. — Rouſſeau's Contrat ſocial. — Kantiſches Naturrecht im Verhältniſſe zur Kantiſchen Tugendlehre. — Fichtiſches Naturrecht als vollendetes Gegenſtück zur Moral.

4. Alle dieſe Mißverſtändniſſe verſchwinden, und das Wahre, das den Zwangstheorien zum Grunde liegt, erſcheint in der genaueſten Uebereinſtimmung mit der eigentlichen Moral, wenn wir von dem allgemeinen Begriffe des Rechts ausgehen, den die allgemeine praktiſche Philoſophie nach dem Syſteme dieſes Lehrbuchs (§. 30. und 31. der allg. pr. Phil.) aufſtellt, und wenn wir die Ausführung dieſes Begriffs in allen Beziehungen deſſelben auf die Tugend der Gerechtigkeit (§. 27 — 31. der phil. Moral) verfolgen. Diejenige Wiſſenſchaft, die unter dem Nahmen Naturrecht einer beſondern Bearbeitung würdig iſt, umfaßt nur einen Theil deſſen, was der moraliſche Cardinalbegriff des Rechts in ſich ſchließt; aber ſie vereinigt den urſprünglich ſubjectiven Gehalt des Rechtsbegriffs mit dem objectiven auf eine ſolche Art, daß ſie, als ein zweckmäßig abgeſondertes Capitel der Moral, das Recht als einen in der Vernunft unmittelbar gegründeten Anſpruch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns von allen nicht moraliſch begründeten Anſprüchen abſondert, aber auch das Recht im objectiven Sinne für nichts anders erklärt, als eben dasjenige, was jenem Anſpruche gemäß iſt. Ein Recht haben, heißt alſo, nach

dieſer Erklärung, keinesweges, von der Vernunft unbedingt autoriſirt oder bevollmächtigt ſeyn, etwas zu thun, oder Andere zu gewiſſen Handlungen zu zwingen; denn, was man jemals thun, oder unterlaſſen darf, muß einzig und allein nach den richtigen Begriffen von Tugend und Pflicht beurtheilt werden. Aber eben dieſen Begriffen gemäß gehört zur Tugend der Gerechtigkeit, daß man ſich gegen Andere keine Handlung erlaube, die den äußern Bedingungen der Möglichkeit ihres ſittlichen Daſeyns widerſtreitet. Rechtsprincipien im philoſophiſchen Sinne ſind alſo nur ein Theil, aber ein beſonders wichtiger Theil der Moralprincipien. Darin beſteht der hohe moraliſche Werth der Wiſſenſchaft des Naturrechts, daß ſie die Tugend der Gerechtigkeit in einer ihrer wichtigſten Beziehungen aufklärt, und dieſe Tugend dem Menſchen näher an das Herz legt, indem ſie folgerecht den Begriff des Rechts entwickelt. Daß man aber, ſofern man ſelbſt Rechte hat, weil man dieſe Rechte hat, nun auch thun dürfe, was dieſen Rechten gemäß iſt, liegt ganz und gar nicht im philoſophiſchen Begriffe des Rechts. Nur nach der bürgerlichen Bedeutung des Worts Recht kann freilich die poſitive, vom Staate ertheilte Erlaubniß vieles in ſich ſchließen, was die Moral verbietet.

Der philoſophiſche Grund, das Naturrecht als beſondere Wiſſenſchaft zu behandeln, iſt einzig dieſer, daß dieſes Capitel der Moral wegen ſeiner engeren *Verbindung mit der bürgerlichen Geſetzgebung* eine *ausführlichere* Bearbeitung verdient. Denn der *nächſte* Zweck der bürgerlichen Geſetzgebung iſt, dem Menſchen die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns zu *ſichern*.

Verhältniß der Wiſſenſchaft des Naturrechts nach dieſer Erklärung zur *juriſtiſchen Anthropologie*, die ſich auch *Philoſophie des Civilrechts* nennt, und zu der *Anwendung der Moral in ihrem ganzen Umfange auf das Civil- und Criminalrecht*.

5. Gleichwohl würde dieſes Capitel der Moral, das ſich zur Unterſcheidung von dem bürgerlichen Rechte Naturrecht nennt, außer dem Zuſammenhange mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie und mit dem Ganzen der philoſophiſchen Moral nicht einmal *verſtändlich*, noch weniger *philoſophiſch*, bearbeitet werden können, wenn die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns nicht von einem Jeden anerkannt werden müßten, wer nur *überhaupt* den wahren *Begriff des Sittlichen* ſo weit anerkennt,

kennt, um nicht zu leugnen, daß der Menſch als ſittliches, ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen unabhängig iſt von fremder Willkür (vergl. §. 40. der phil. Moral); daß er überhaupt, um nach irgend einem Moralprincip, es ſey, welches es wolle, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen, gewiſſer äußern Bedingungen ſeines Daſeyns bedarf. Nichts weiter, als ganz im Allgemeinen dieß anzuerkennen, fordert die Wiſſenſchaft des Naturrechts Diejenigen auf, die ſich mit ihr beſchäftigen wollen, ohne in die ſubtileren Lehren der allgemeinen praktiſchen Philoſophie einzudringen, und ohne ſich für das Verhältniß der Tugend der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden weiter zu intereſſiren. Wer das Recht eines Anderen verletzt, dem geſchieht für ſeine Perſon kein Unrecht, wenn derjenige, der ſein wahres Recht gegen ihn vertheidigt, auch nicht ganz ſo handelt, wie er ſollte. Aber wer nur gerecht ſeyn will; wer gar nur in Beziehung auf die äußern Verhältniſſe des ſittlichen Lebens gerecht ſeyn will; für den iſt das Recht ſelbſt nur eine legale Formalität. Das wahre Naturrecht iſt keine Wiſſenſchaft der bloßen Legalität, wie man es nennt, oder einer bloß äußern Uebereinſtimmung unſrer Handlungen mit dem Begriffe des Rechts; es iſt die Wiſſenſchaft der wahren Moralität unſrer

Handlungen und Geſinnungen in Beziehung auf die Rechte Anderer. Wo nun die Frage entſteht, ob und wie weit wir ſelbſt unſre Rechte gegen Andere geltend machen dürfen, da verweiſet das Naturrecht auf die übrigen Capitel der Moral, beſonders auf die Lehre von der Pflicht, unter gewiſſen Verhältniſſen auch Unrecht zu dulden (§. 33. der phil. Mor.). Aber wo keine Pflicht dem natürlichen Verlangen, ſeine Rechte geltend zu machen, widerſtreitet, da tritt das Recht in Kraft. Da erſt iſt es ein vollkommenes Recht zu nennen. Aus eben dieſen Gründen macht das wahre Naturrecht die übrigen Theile der Theorie der Geſetzgebung nicht nur nicht entbehrlich; es macht vielmehr das Bedürfniß fühlbar, dieſen Theil der Theorie der Geſetzgebung mit den übrigen Grundſätzen der philoſophiſchen Moral in Beziehung auf die bürgerlichen Einrichtungen zu verbinden. Aber auch für ſich allein iſt das wahre Naturrecht, als eines der Capitel der Moral, die der Theorie der Geſetzgebung unmittelbar zum Grunde liegen ſollen, von unerſchöpflicher Bedeutung.

6. Die Materialien, welche dieſes abgeſonderte Capitel der philoſophiſchen Moral in ſich aufnimmt, laſſen ſich auf mehr als Eine Art ſy-

ſtematiſch ordnen. Am natürlichſten zerfallen ſie in die beiden Hauptabtheilungen: Allgemeines Privatrecht und allgemeines Staatsrecht. Das allgemeine Privatrecht ſoll nicht etwa den Menſchen als ein Weſen darſtellen, wie es in einem erdichteten Naturſtande, oder gar im Stande der Wildheit, erſcheint; es ſoll nur zeigen, welche Rechte dem Menſchen als vernünftigem Weſen überhaupt, als Menſchen, und als Mitgliede einer menſchlichen Geſellſchaft nicht abzuſprechen ſind, auch wenn wir an die bürgerliche Abhängigkeit gar nicht denken. Das allgemeine Privatrecht geht vom Begriffe des angebornen Naturrechts aus. Es erörtert alſo auch genauer die Frage, ob und wie weit das Naturrecht überhaupt, abgeſehen von den bürgerlichen Verbindungen, eine moraliſche Erlaubniß in ſich ſchließt, Gewalt durch Gewalt zu vertreiben, oder Andere gar zu poſitiven Leiſtungen zu zwingen. Es macht vorläufig aufmerkſam auf die Beſchränkungen, die das angeborne Recht der Individuen ſich gefallen laſſen muß, wenn der Menſch, ſeiner Beſtimmung gemäß, als Mitglied eines Staats zur Erhaltung einer rechtlichen Ordnung und überhaupt zur Erreichung des allgemeinen Zwecks der Staaten mitwirken will. Das allgemeine Staatsrecht geht vom Begriffe eines

Staats aus. Es erläutert den Urſprung und die nothwendigen Folgen des **Herrſcherrechts**, und bezeichnet deſſen moraliſche Grenzen. Das ſo genannte **Völkerrecht**, ſo weit es die praktiſche Philoſophie angeht, kann füglich als ein Reſultat des allgemeinen Staatsrechts erörtert werden.

Kritik der Disputationen über den ſo genannten **Naturſtand**. — Ueber die Unterſcheidung eines ſogenannten **abſoluten** Naturrechts von einem **hypothetiſchen**. — Ueber das **Kantiſche Weltbürgerrecht**.

Erſte Abtheilung der Wiſſenſchaft des Naturrechts.

Allgemeines Privatrecht.

I.

Reines Vernunftrecht.

7. Die **Vernunft** iſt die Wurzel aller Rechte. In der menſchlichen Natur iſt die Vernunft gebunden an die allgemeinen Geſetze dieſer Natur; und nach dieſen Geſetzen richten ſich alle Verhältniſſe des Menſchen zur Außenwelt, folglich auch alle ſeine moraliſch gegründeten Anſprüche auf

die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns auf dieſer Erde. Aber moraliſch gegründete Anſprüche auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns überhaupt müſſen jedem vernünftigen Weſen zuerkannt werden, deſſen Daſeyn als ein relatives (vergl. die Metaphyſik) abhängig iſt von irgend einer Natur, ſey dieſe Natur von der menſchlichen noch ſo verſchieden. Dasjenige Recht nun, das dem Menſchen ohne weitere Rückſicht auf die Einrichtungen der menſchlichen Natur unmittelbar deßwegen zuerkannt werden muß, weil der Menſch in die Reihe der vernünftigen Weſen überhaupt gehört, wird nicht unſchicklich reines Vernunftrecht genannt, ob es gleich in ſeiner Anwendung ſich auf alle Bedingungen der Möglichkeit eines menſchlichen Daſeyns beziehe. Innere Freiheit wird als erſte Bedingung de Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns überhaupt vorausgeſetzt. Dieſe innere Freiheit iſt unzertrennlic von der Vernunft (S. die allgem. prakt. Ph los.). Sich ſelbſt ſoll der Menſch als vernünft ges Weſen zum Handeln beſtimmen; und nach ſe ner Einſicht ſoll er als freies Weſen in d Außenwelt wirken. Der Menſch als vernünf ges Weſen iſt alſo nicht nur eine Perſon, d Gegentheil einer Sache, unabhängig von fre

d

der Willkür, die an keine Vernunft ſich bindet (vergl. beſonders §. 40. der allg. prakt. Philoſ.); er bedarf auch einer gewiſſen Sphäre der äußern Freiheit, um, ſeiner ſittlichen Beſtimmung gemäß, nach ſeiner Einſicht in der Außenwelt zu handeln. Er macht alſo unmittelbar als vernünftiges Weſen einen moraliſch gegründeten Anſpruch darauf, daß kein Anderer ihm die äußere Sphäre ſeiner natürlichen Freiheit willkürlich beſchränke. Nur diejenigen Beſchränkungen, die von der Vernunft für nothwendig erkannt werden, damit in der Außenwelt eine ſittliche Ordnung beſtehe, iſt der Menſch als vernünftiges Weſen verpflichtet, ſich gefallen zu laſſen.

Ueber Kant's Gründung des Naturrechts auf die Idee einer allgemeinen und gegenſeitigen Freiheit.

8. Welche Beſchränkungen der äußern Freiheit der Individuen nothwendig ſind, damit eine ſittliche Ordnung in der Außenwelt beſtehe, darüber kann disputirt werden. Wo eine friedliche Verſtändigung möglich iſt, da iſt ein Recht, Gewalt zu gebrauchen, vor der Vernunft ein Unding. Daß die Disputanten über dieſen Punkt jemals ſich ganz vereinigen, iſt um

ſe weniger zu erwarten, da die empiriſchen Reflexionen, die hier zu Hülfe genommen werden müſſen, nach den Umſtänden ſich richten. Vernünftige Nachgiebigkeit von jeder Seite iſt hier die erſte Pflicht. Wo es nicht an Bereitwilligkeit fehlt, der Vernunft überhaupt Gehör zu geben, da wird die Disputation nicht leicht in einen thätlichen Streit übergehen. Aber wo ein Individuum geradezu durch phyſiſche Gewalt ſeine Willkür gegen Andere geltend zu machen verſucht, da iſt phyſiſche Vertheidigung der natürlichen Freiheit rechtmäßig, d. h. mit dem allgemeinen Begriffe des Rechts übereinſtimmend. Das in dieſem Sinne Rechtmäßige iſt darum noch nicht in allen Fällen das Erlaubte (vergl. §. 51. der phil. Moral), noch weniger immer das beſtimmte Pflichtmäßige, alſo überhaupt nicht, was gethan werden darf, oder ſoll. Dem Individuum, deſſen willkürliche Gewalt durch rechtmäßige Gegengewalt zurückgeſchlagen wird, geſchieht kein Unrecht; aber um der ſittlichen Ordnung überhaupt willen iſt es in mehreren Fällen Pflicht, einer unwiderſtehlichen Gewalt nachzugeben, wenn dieſe Gewalt nicht den Beeinträchtigten oder in ſeinen Rechten Gekränkten, gegen den ſie gerichtet iſt, auf eine ſolche Art antaſtet, daß er ſich ſelbſt zum Thiere herabwürdigen müßte, wenn er ſich die Mißhandlung gefallen ließe. Wie weit es übrigens Pflicht iſt, ſich den Mißbrauch der Gewalt gefallen zu laſſen, darüber entſcheidet keine zureichende Regel (vergl. §. 33. der phil. Moral). Aber wo tapfere Vertheidigung das Mittel wird, eine ſittliche Ordnung in der Außenwelt zu begründen, oder wiederherzuſtellen, da tritt das gekränkte Recht in Kraft (§. 5.), d. h. das Recht, das an ſich nur ein moraliſch gegründeter Anſpruch iſt, und, als ſolcher, gar keine moraliſche Befugniß, etwas zu thun, in ſich ſchließt, trifft dann mit der Pflicht zuſammen. Da nun über die Fälle, wo das Recht mit der Pflicht zuſammentrifft, doch wieder die Meinungen getheilt ſeyn können; und da überhaupt kein vernünftiges Weſen dem andern zumuthen darf, anders, als nach ſeiner Einſicht, zu handeln; ſo iſt **Krieg** das natürliche Loos der Menſchheit. Aber daß ſo viel, als irgend möglich, der Krieg vermieden werde, damit die Vernunft, nicht die Gewalt, entſcheide, welche äußere Ordnung in der menſchlichen Geſellſchaft beſtehen ſoll, dazu iſt der erſte und nothwendigſte Schritt, daß Jeder die Rechte des Andern, ſo weit er ſie nicht bezweifeln kann, aufrichtig und thätig reſpectire.

Ueber die Kantiſche Idee eines ewigen Friedens.

9. Dieſe Rechte, durch deren Aufklärung die Wiſſenſchaft des Naturrechts zur Wiſſenſchaft des Friedens wird, laſſen ſich denken als Recht gegen Andere, auf etwas, und an etwas. Aber erſt da findet ein Recht gegen Andere Statt, wo das Recht auf etwas als das urſprüngliche vorausgeſetzt wird; denn es giebt ja nur inſofern ein Recht gegen Andere, als wir verlangen dürfen, daß niemand gegen unſre moraliſch gegründeten Anſprüche handle. Wie ſich das urſprüngliche Recht auf etwas in ein Recht an etwas verwandelt, lehrt die philoſophiſche Theorie des Eigenthums. Was man mit Recht als das Seinige anſieht, vertheidigt man natürlich, wenn nicht andere moraliſche Rückſichten es verbieten, gegen Jeden, der es uns abſtreiten will. Eben ſo natürlich ſichert man ſeine Rechte von Rechts wegen durch Anſtalten gegen feindliche Angriffe, und in gewiſſen Fällen ſelbſt auf Koſten des Feindes der rechtlichen Ordnung. Aber ein Nothrecht, zu Folge deſſen man um ſeiner Selbſterhaltung willen gegen Andere auf eine Art ſoll verfahren dürfen, wie man außerdem nicht verfahren darf, iſt ein moraliſches Unding, wenn nicht etwa mit jenem Worte im bürgerlichen Sinne die Art von Selbſthülfe bezeichnet werden ſoll, die der Staat den Indivi-

duen überläßt. Mit derſelben moraliſchen Befugniß, wie man da, wo das Recht in Kraft tritt (§. 8.), ſein eignes Recht vertheidigt, nimmt man ſich auch der gekränkten Rechte Anderer thätig an. Egoiſtiſch und unrechtlich iſt die Maxime, dem gekränkten Anderen ſelbſt zu überlaſſen, wie er mit ſeinem Gegner fertig werden will, wenn wir fähig ſind, ihm zu helfen, und wenn wir, nach dem Geſetze der Uebereinſtimmung dieſer Pflicht mit den übrigen Pflichten, es dürfen (§. 12. der phil. Moral).

Ueber das Kantiſche Ius aequivocum.

10. Nicht ungegründet iſt die bekannte Unterſcheidung angeborner Rechte von erworbenen, und veräußerlicher Rechte von unveräußerlichen, wenn man dieſe Worte nicht mißdeutet. Denkt man ſich aber in dieſer Beziehung, nach dem Sprachgebrauche der poſitiven Jurisprudenz, das Recht als ein Object, mit dem man verfahren kann wie mit einer Sache, ſo entſteht eine unendliche Verwirrung der Begriffe, und ein Paralogismus folgt dann auf den andern. Ein Recht im philoſophiſchen Sinne iſt durchaus keine Sache, kein Ding, das man eigenthümlich erwerben und beſitzen, und als das Seinige anſehen

kann, um es zu behalten, oder zu veräußern; denn der einzige philoſophiſche Rechtsgrund iſt die äußere Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns (§. 4.); und dieſe Bedingung ſteht eben ſo wenig in unſrer Willkür, als wir ſie ſelbſt erfunden haben. Aber aus den angebornen, d. i. in dem natürlichen Verhältniſſe des ſittlichen Daſeyns zur Außenwelt unmittelbar gegründeten Rechten gehen mittelbare Rechte hervor, die nach Zeit und Umſtänden ſich ändern, und nicht ſelten eine ſo weite Sphäre haben, daß wir innerhalb dieſer Sphäre willkürlich verfahren dürfen, ſo weit es dem moraliſchen Begriffe des Erlaubten (§. 31. der allg. prakt. Phil.) gemäß iſt. So iſt z. B. das Eigenthumsrecht, abgeſehen von den bürgerlichen Verfügungen, nur inſofern ein wahres Recht, als es eine Folge der gegründeten Anſprüche iſt, die wir auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns machen. Der Gegenſtände aber, die wir als die unſrigen anſehen dürfen, oder auch ſolcher, auf die wir nur den Anſpruch machen, daß ſie unſer werden ſollen, ohne gegen die gegründeten Anſprüche Anderer zu fehlen, können ſo viele ſeyn, daß wir in den Schranken der ſittlichen Ordnung füglich etwas auch nicht mehr als das Unſrige anſehen, und in dieſer Hinſicht auf unſer

Recht Verzicht thun, oder es an einen Andern abtreten dürfen. Eben ſo verhält es ſich mit den Rechten des Gebrauchs und des Beſitzes. Gänzlich Verzicht thun dürfen wir aber auf kein angebornes Recht im Allgemeinen. Auch die moraliſch nothwendige Beſchränkung der angebornen Rechte durch den Staat darf in keiner Hinſicht als eine gänzliche Verzichtleiſtung auf dieſe Rechte angeſehen werden. Aber die bürgerliche Geſetzgebung kann füglich erlauben, die poſitiven Rechte, die der Staat erſt ertheilt, unter gewiſſen Umſtänden als Sachen (res incorporales) zu verſchenken, vererben, verkaufen, und auf andere Art zu veräußern.

Vorläufige Anzeige des Mißbrauchs, der in der philoſophiſch ſeyn ſollenden Theorie der Verträge mit dem Rechte als einer res incorporalis getrieben werden.

11. Das erſte der Rechte, die unmittelbar in der Vernunft gegründet ſind, und folglich jedem Menſchen als einem vernünftigen Weſen, abgeſehen von allem Uebrigen, was zur menſchlichen Natur gehört, zuerkannt werden müſſen, iſt das Recht der urſprünglichen Gleichheit. Jedes vernünftige Weſen verlangt mit Recht von jedem andern vernünftigen Weſen, mit welchem

es in Verbindung tritt, als ſeines Gleichen behandelt zu werden. Dieß iſt die erſte äußere Bedingung der Möglichkeit einer wahrhaft ſittlichen Verbindung unter Menſchen. Wer dieſes Recht verletzt, indem er irgend ein vernünftiges Weſen als ein Geſchöpf von niederer Abkunft, etwa wie mancher europäiſche Pflanzer in Weſtindien ſeine ſchwarzen Sclaven, behandelt, macht ſich ſelbſt der Vorzüge unwürdig, die ein Menſch vor dem andern zum Theil von Natur hat, zum Theil durch Bildung erwerben kann, und die beſonders durch die bürgerlichen Verfaſſungen begründet werden. Durch die nothwendige Anerkennung dieſer Vorzüge, aus denen dann wieder beſondere Rechte entſpringen können, wird das Recht der urſprünglichen Gleichheit nicht aufgehoben. Aber das urſprüngliche Verhältniß der Vernunft im Menſchen zu den übrigen Einrichtungen der menſchlichen Natur iſt ſo verſchieden, daß ſchon deßwegen die Idee einer allgemeinen rechtlichen Gleichheit unter den Menſchen, als Menſchen, ſich ſelbſt aufhebt. Wer Vorzüge vor Andern hat, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, macht mit Recht dieſe Vorzüge auch gegen Andere geltend, vorausgeſetzt, daß er ſich nicht in den Sinn kommen läßt, den Andern deßwegen als ein Geſchöpf von niederer Abkunft, oder gar als eine Sache, zu behandeln, und ſich der Pflicht zu entziehen, mit ihm in eine Verbindung zu treten, die des moraliſchen Verhältniſſes eines vernünftigen Weſens zu dem andern würdig iſt. Schwankend und problematiſch wird nur dieſes Verhältniß leider! da, wo die Vernunft ſelbſt ſich noch nicht ganz in der menſchlichen Natur entwickelt hat, oder wo gar ihr Licht erloſchen zu ſeyn, oder wo es nicht leuchten zu können ſcheint, während das Individuum in *Menſchengeſtalt* doch lebt.

Widerſinniger Anfang der Declaration der Menſchenrechte nach der *franzöſiſchen Conſtitution* vom J. 1789. — Erſter Beweis der radicalen Unrechtmäßigkeit der *perſönlichen Sclaverei*, was auch immer das *Staatsintereſſe* und eine gewiſſe Moral, die nur *Glückſeligkeitsmaximen* kennt, dazu ſagen mögen. — Abhängigkeit der Erſcheinung der Vernunft von den Abſtufungen des menſchlichen *Lebensalters*. — Abhängigkeit der *Energie* der Vernunft von der Verſchiedenheit der *Geſchlechter*. — Problematiſcher Zuſtand der *Blödſinnigen* und der *Verrückten*.

12. Ein anderes, unmittelbar in der Vernunft, als ſolcher, gegründetes Recht iſt das *Recht der freien Vervollkommnung*. Perfectibilität gehört nicht nur zum Urcharakter der

menſchlichen Natur; es iſt unbedingte Pflicht jedes vernünftigen Weſens, den Keim der Vollkommenheit, der in ſeiner Natur liegt, zu entwickeln (§. 7. der phil. Moral), indem es ſich ſelbſt nach ſeiner eigenen Einſicht zum Handeln beſtimmt. Wer alſo dieſem Streben nach Vervollkommnung willkürliche Schranken von außen ſetzt, indem er die Gewalt, oder die Autorität, die er über Andere hat, dazu gebraucht, dieſe Anderen unter eine Vormundſchaft zu ſetzen, der ſie nicht entwachſen ſollen, der handelt gegen eine der erſten äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns, und macht ſich ſelbſt ſeiner Autorität und Gewalt unwürdig. Aber nicht leicht iſt zu beſtimmen, wie weit ein vernünftiges Weſen das andere, nicht willkürlich, ſondern um der Wahrheit und der wahren Vervollkommnung ſelbſt willen beſchränken darf. Denn irrige Begriffe von Vervollkommnung werfen den Menſchen auf dem Wege ſeiner Beſtimmung zurück, während er fortzuſchreiten ſich einbildet. Sollte Jedem unbedingt frei ſtehen, nach ſeiner Einſicht zu handeln, ſo würde am Ende wohl gar die Weisheit ſelbſt ſich pflichtmäßig beſchränken laſſen müſſen von der Narrheit. Mit wahrer Vervollkommnung des Menſchen iſt das Streben nach Aufklärung unzertrennlich verbunden; aber auch ein Wahnſinniger kann ſich für aufgeklärt halten, und auf ſeine Meinung pochen. Ja, eine Wahrheit ſelbſt iſt nur für den ein Gut, der ſie verſteht. Gewiſſe Wahrheiten, zur Unzeit, am unrechten Orte, von Menſchen ausgeſprochen, die ſie mißdeuten, können verderblicher wirken, als ein nicht unſchuldiger Irrthum. Noch verderblicher wird dieſe Wirkung, wenn der Egoismus die öffentliche Meinung zu beherrſchen unternimmt, um ſie zu ſeinen Zwecken zu leiten. Eine Autorität, die in ſolchen Fällen ſich nicht erlauben wollte, der äußern Gedankenfreiheit Schranken zu ſetzen, müßte den wahren Zweck der rechtlichen Vervollkommnung verkennen. Daß Beförderung der wahren Aufklärung in allen Fällen hinreichend ſey, den Unſinn der Aufklärerei zu bekämpfen, möchte ſich ſchwerlich beweiſen laſſen. Aber jede vernünftige Autorität wird, um das Recht der freien Vervollkommnung zu reſpectiren, auch dem Irrthume und der Thorheit einen ſo weiten Spielraum laſſen, als die Regel der ſittlichen Ordnung es irgend geſtattet.

Anwendung dieſer Grundſätze auf die ſo genannte Preßfreiheit und ihre Beſchränkung durch eine vernünftige Cenſur im Staate. — Ueber die Weisheit einiger alten Geſetzgeber in der Beſchränkung der öffentlichen Meinung durch religiöſe Inſtitute.

17. Eine Folge des Rechtes der freyen Vervollkommnung iſt das Recht der äußern Gewiſſensfreyheit. Die Pflicht, dieſes Recht nicht zu verletzen, iſt die Toleranz. Die allgemeine praktiſche Philoſophie lehrt, wie das ſittliche Bewußtſeyn, das man vorzugsweiſe Gewiſſen nennt, mit dem religiöſen Glauben zuſammenhängt (§. 16. 17. der allg. prakt. Phil.). Wer ſich eines religiöſen Glaubens erfreuet, handelt gewiſſenlos, wenn er dieſem Glauben zuwider handelt. So wenig alſo ein denkendes Weſen dem andern zumuthen darf, gegen ſeine eigenen moraliſchen Grundſätze zu handeln, eben ſo wenig darf man verlangen, daß jemand in ſeinem Thun und Laſſen ſeinen religiöſen Glauben verleugne. Aber der religiöſe Glaube kann auch fanatiſch werden. Er kann die Intoleranz als eine Pflicht unter ſeine Principien aufnehmen. Eine Pflicht, gegen den Intoleranten tolerant zu ſeyn, hebt nach Rechtsbegriffen ſich ſelbſt auf. Wo der unglückliche Zuſtand eintritt, daß eine fanatiſche Religion allein herrſchen will, da können deſſen ungeachtet die unterdrückten Bekenner einer toleranten Religion aus andern moraliſchen Gründen verpflichtet ſeyn, ihr Recht gegen die Intoleranten nicht geltend zu machen, oder die Zeit abzuwarten, wo nach der Uebereinſtimmung der

moraliſchen Ideen dieſes Recht in Kraft tritt (§. 8.). Sobald es aber in Kraft tritt, ſoll der Krieg gegen die Intoleranz nicht geſcheuet, und jede fanatiſche Religion bis zu dem Punkte bekämpft werden, wo ſie wenigſtens in ſo weit Vernunft annimmt, daß ſie ſich die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines friedlichen Beyſammenſeyns verſchiedener Religionen gefallen läßt.

Ueber den Conflict zwiſchen dem Rechte der äußern Gewiſſensfreyheit und dem Staatsintereſſe.

14. Zu den reinen Vernunftrechten gehört ferner das Recht der Ehre, das in jedem gut geordneten Staate auch von den bürgerlichen Geſetzen in Schutz genommen wird. Mag die innere Ehre (§. 36. der allg. prakt. Phil.) noch ſo unabhängig von der öffentlichen Meinung ſeyn, ſo bedarf doch jedes ſittliche Weſen einer ihm günſtigen öffentlichen Meinung, um unter ſeines Gleichen das Reich des Guten zu erweitern. Ein moraliſch begründetes Vertrauen des Einen zum Andern iſt eine der erſten Bedingungen der Möglichkeit eines gemeinſchaftlichen Wirkens nach der Idee des Guten. Dieſes Vertrauen ſetzt aber die Achtung voraus, die von der Meinung abhängig iſt. Der Verläumder und je-

der andere Ehrenräuber, der durch Worte, oder durch Thaten, demjenigen, der ſich verdiente Achtung erworben hat, dieſe Achtung entzieht, oder dahin arbeitet, ſie ihm zu entziehen, greift alſo auch in die Sphäre der äußeren Rechte ein. Abgerechnet alſo die Fälle, wo der Ehrenräuber durch ſeine gegen uns gerichteten Angriffe nur ſich ſelbſt öffentlich entehrt, oder, wo man aus andern moraliſchen Gründen nöthig finden kann, eine gewiſſe Schmach, wie ein anderes Unrecht, zu dulden, oder, wo man eine Verläumdung öffentlich und hinreichend durch einen Gegenbeweis, oder durch die That entkräften kann, tritt allerdings auch das Recht, ſich des Ehrenräubers, wie eines Straßenräubers, durch Gewalt zu erwehren, in Kraft. Aber unmöglich läßt ſich im Allgemeinen beſtimmen, unter welchen Verhältniſſen man durch ein ſolches Verfahren die öffentliche Meinung wieder für ſich gewinnt; und wo dieſer Zweck nicht erreicht wird, da iſt das Uebel, das dann den Ehrenräuber trifft, nur eine Strafe, deren Zuläſſigkeit in der Analyſe des reinen Vernunftrechts nicht weiter verfolgt werden kann.

Nothwendigkeit einer poſitiven Erklärung über die Ehrenſachen durch die bürgerliche Geſetzgebung. — Kritik der bürgerlichen Einrichtungen, durch welche gewiſſe Stände, oder nützliche Beſchäftigungen.

gen, für ehrlos erklärt werden. — Kritik des römiſchen Begriffes einer Injurie. — Philoſophiſche Anſicht der Retorſion, Abbitte und Ehrenerklärung. — Ueber die Entſcheidung der Ehrenſachen durch den Zweikampf.

II.

Allgemeines Menſchenrecht.

15. Von der Vernunft, nicht von der Natur, geht alles Recht aus. Aber der Menſch, der nur als vernünftiges Weſen Rechte hat, kann nur als Menſch, dem ganzen Inbegriffe der menſchlichen Natur gemäß, auf dieſer Erde ſeine Beſtimmung erfüllen. Er macht alſo gegen jeden Andern einen in der Vernunft moraliſch gegründeten Anſpruch auf Alles, was zu den aus dem Verhältniſſe der Vernunft zur menſchlichen Natur entſpringenden äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns, alſo auch auf dasjenige, was zu den phyſiſchen Bedingungen der Möglichkeit eines menſchlichen Lebens gehört. Er verlangt alſo auch mit Recht, daß, ſo lange er ſelbſt keines Menſchen Rechte verletzt, auch kein Anderer ihn im Genuſſe der phyſiſchen Güter des menſchlichen Lebens ſtöre. Die Grund-

lage dieſer phyſiſchen Güter iſt das phyſiſche Leben ſelbſt. Der Mörder macht ſich ſchon nach Rechtsprincipien des gröbeſten Verbrechens ſchuldig, auch wenn wir von der Ruchloſigkeit ſeiner That nach den übrigen Moralprincipien abſtrahiren. Aber auch die ganze phyſiſche Perſon des Menſchen, der nicht die Rechte Anderer verletzt, darf nicht angetaſtet werden, wenn die Pflicht der Gerechtigkeit nicht übertreten werden ſoll. Wer einem Andern wider deſſen Willen auch nur ein Haar krümmt, verletzt das angeborne Recht des Andern. Nicht einmal den Lebensüberdrüſſigen, den man nicht für wahnſinnig zu halten Urſache hat, oder der ſich nicht in einem dem Wahnſinne ähnlichen Zuſtande befindet, gewaltſam zu hindern, daß er ſich ſelbſt das Leben nehme, kann für erlaubt erklärt werden, wenn die Moral ſich nicht mit dem Rechte, und folglich mit der Gerechtigkeit, entzweien will. Aber alle allgemeinen Menſchenrechte werden durch die Modificationen der menſchlichen Natur beſchränkt. So entſtehen Rechte gegen die phyſiſche Perſon eines Kindes, eines Wahnſinnigen, oder Blödſinnigen, und gegen die phyſiſche Perſon eines Jeden, mit dem man ſich über ſeine eignen moraliſch gegründeten Anſprüche wegen phyſiſcher Hinderniſſe nicht verſtändigen kann.

16. Alle die problematiſchen Zuſtände der menſchlichen Natur, die ſchon bei der Expoſition des reinen Vernunftrechts in Betracht kommen (§. 11.), erweitern und verengen die Sphäre des allgemeinen Menſchenrechts. Das Kind darf zum Theil als eine Sache behandelt und um ſeines eigenen Beſten willen auch phyſiſch gezüchtigt werden. Aber welche menſchliche Umſicht reichte hin, genau zu beſtimmen, wie weit in dieſer Hinſicht das Recht der Erwachſenen ſich erſtreckt? Wo iſt die wahre Grenze zwiſchen Mündigkeit und Unmündigkeit nach philoſophiſchen Begriffen? Harte Behandlung der phyſiſchen Perſon eines Wahnſinnigen iſt zuweilen das einzige Mittel, ihn zu heilen. Aber wo läuft die Grenze zwiſchen dem eigentlichen Wahnſinne und der ihm ähnlichen Narrheit? Der Blödſinnige hat nur die Rechte eines Kindes. Aber wo fängt die Dummheit an, in eigentlichen Blödſinn überzugehen? Hier ſteht die Moral, nach allen ihren Principien, von der menſchlichen Natur ſelbſt verlaſſen da. Die einzige allgemeine Regel der Gerechtigkeit lautet hier ſo: “Erlaube dir gegen die phyſiſche Perſon moraliſcher Weſen, denen du kein vollſtändiges reines Vernunftrecht zuerkennen kannſt, nur diejenigen Angriffe, die um ihres eignen phyſiſchen und moraliſchen Wohls wil-

ſen unumgänglich nothwendig ſcheinen." — Auch der Mangel eines menſchlichen Sinnes kann die Rechtsverhältniſſe ändern. Nur durch die Sinne macht ſich der Menſch dem Menſchen verſtändlich. Nun darf aber überall keine Gewalt gebraucht werden, wo friedliche Verſtändigung möglich iſt (§. 8.). Im Verhältniſſe zu einem Taubſtummen, der gegen uns ungerechte Anſprüche macht, kann alſo, wie im Verhältniſſe zu demjenigen, der keine uns verſtändliche Sprache redet, der Fall eintreten, wo man ſein Recht mit Gewalt unter Umſtänden geltend machen darf, die ſonſt noch eine friedliche Verſtändigung zulieſſen.

Wichtigkeit der bürgerlichen Sanction der Rechte der Kinder, der Wahnſinnigen, Blödſinnigen, Taubſtummen u. ſ. w. — Unvermeidliches poſitives Durchgreifen der bürgerlichen Geſetzgebung über dieſen Punkt nach dem moraliſchen Ermeſſen der Geſetzgeber.

17. Unter den allgemeinen Menſchenrechten (§. 15.) zeichnet ſich beſonders das Recht des phyſiſchen Eigenthums durch ſein Verhältniß zu den Grundſätzen der bürgerlichen Geſetzgebung aus. Der Begriff des Eigenthums überhaupt reicht weit über die Grenzen der Wiſſenſchaft des eigentlichen Naturrechts hinaus. Dieſer

ſer Begriff umfaßt Alles, was ein denkendes Weſen als das Seinige anſehen darf. Unſer, im weiteſten Sinne des Worts, iſt Dasjenige, was wir mit dem Bewußtſeyn unſrer moraliſchen Perſönlichkeit, deren Grundlage das ſich ſelbſt denkende Ich iſt, auf eine ſolche Art verknüpfen, daß wir es entweder als einen Theil unſrer ſelbſt anſehen, oder wenigſtens in gewiſſer Hinſicht ſo behandeln dürfen, als ob es ein Theil unſrer ſelbſt wäre. Wo dieſes Verhältniß nach Rechtsbegriffen eintritt, da haben wir ein Recht an etwas (vergl. §. 9.). Weiter den unmittelbaren Gehalt dieſes prägnanten Begriffs aufzuklären, iſt nur dadurch möglich, daß man ihn auf das unmittelbare Bewußtſeyn zurückführt. Alles Eigenthum iſt urſprünglich ein inneres, d. h. im Bewußtſeyn begründetes. Aber das innere Eigenthum, als ſolches, iſt der äußern Gewalt unzugänglich. Der intellectuelle ſowohl, als der moraliſche Theil des innern Eigenthums, unſre Gedanken und Empfindungen, unſre Neigungen und Verdienſte, bleiben uns unverſehrt, wie auch immer die äußern Verhältniſſe, in denen wir leben, ſich ändern mögen. Aber wo der Menſch etwas Aeußeres als das Seinige in Anſpruch nimmt, da entſteht nach Naturrechtsprincipien die Frage, ob und wie weit er dazu ein Recht habe.

Wie der Staat ein *bürgerliches* Eigenthum auch denen zuſpricht und ſichert, die *ſelbſt nicht wiſſen*, daß ihnen etwas gehören ſoll. — Vorläufige Anzeige des Unterſchieds zwiſchen dem Eigenthumsrechte und den Rechten des *Beſitzes* und des *Gebrauchs*, die ſich ebenfalls als Rechte *an* etwas denken laſſen.

18. Nicht nur *phyſiſche*, auch *moraliſche* Güter des Lebens laſſen ſich als äußeres Eigenthum denken. Unſre *Ehre* zum Beiſpiel, deren Verhältniß zur Idee des Naturrechts ſchon eben (§. 15.) erläutert iſt, gehört auch zu unſerm äußeren Eigenthume, ſofern ſie auf der öffentlichen Meinung beruhet. Das phyſiſche und das moraliſche äußere Eigenthum läßt ſich denken entweder als *angeboren*, oder als *erworben*. Der menſchliche *Erwerbungstrieb* iſt, als bloßer Trieb, kein Rechtsgrund; aber was man thun darf, dieſen Trieb in den Schranken der *Gerechtigkeit* zu befriedigen, unterſucht das Naturrecht. In die Expoſition des *reinen Vernunftrechts* (§. 7 — 13.) ſind dieſe Unterſuchungen, die das phyſiſche Eigenthum und den phyſiſchen Erwerb betreffen, nicht aufzunehmen, weil wir nicht wiſſen können, ob jedes vernünftige Weſen eben ſo gewiß, als es nach freier Vervollkommnung ſtrebt, und von jedem andern vernünf-

tigen Weſen als ſeines Gleichen behandelt zu werden verlangt, auch das Bedürfniß eines phyſiſchen Eigenthums fühlt. Das unerworbene Eigenthum bedarf in der Wiſſenſchaft des Naturrechts auch keiner beſondern Erläuterung, weil unter den äußern Gütern des menſchlichen Lebens nichts als unerworben anzuſehen iſt, außer was zur phyſiſchen Perſönlichkeit des Menſchen gehört, von welcher ſchon oben (§. 14.) die Rede war. Deſto beſtimmter kommen das Recht des erworbenen phyſiſchen Eigenthums und die Rechtmäßigkeit der Erwerbung in der Wiſſenſchaft des Naturrechts zur Frage.

19. Wenn kein Sterblicher dem Andern jemals denjenigen Gebrauch der phyſiſchen Güter ſtreitig machte, der zur Erhaltung des menſchlichen Lebens und zur Erfüllung mehrerer Pflichten nothwendig iſt, ſo hätte Jeder von phyſiſchen Gütern, was er moraliſch bedarf. Ein angebornes Recht auf phyſiſches Eigenthum überhaupt findet alſo nicht Statt. Aber, wer ſich ein phyſiſches Eigenthum zu erwerben durch den natürlichen Erwerbungstrieb, den amor habendi, beſtimmt fühlt, verletzt ebendeßwegen, wenn er dieſem Triebe folgt, keines Menſchen Recht, ſo lange er Keinem den nöthigen Gebrauch der phyſiſchen Güter des Le-

bens entzieht, vorausgeſetzt, daß Erwerbung eines phyſiſchen Eigenthums an ſich möglich, und daß die Sache, die man erwerben möchte, nicht ſchon das Eigenthum eines Andern iſt. Alſo hat auch niemand, dem der nöthige Gebrauch deſſen, was er zur Erhaltung ſeines phyſiſchen Daſeyns und zur Erfüllung anderer Pflichten bedarf, unverkümmert bleibt, ein Recht, den Andern in der Befriedigung des natürlichen Erwerbungstriebes zu ſtören. Wer nun irgend etwas als das Seinige (§. 18.) erworben hat, der darf es ebendeßwegen auch als einen Theil ſeiner ſelbſt unter denſelben Bedingungen vertheidigen, unter denen er es ſich erwerben durfte. Aber das urſprüngliche Eigenthumsrecht in dieſem Sinne iſt darum doch nur ein *negatives* Recht; d. h. weil erwerbliches phyſiſches Eigenthum überhaupt nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns im menſchlichen Leben gehört, alſo niemand ein Recht *auf* ein ſolches Eigenthum überhaupt hat, ſo iſt auch das Recht *an* einem erworbenen phyſiſchen Eigenthume nur inſofern in der Vernunft gegründet, als wir *gegen* jeden Andern, unter den obigen Bedingungen, den gerechten Anſpruch machen, daß er uns in der Erwerbung und dem Beſitze des *rechtmäßigen*, d. h. *der Gerechtigkeit nicht widerſtreitenden* Erwerbs *nicht ſtöre.*

ſtöre. Nur in dieſem negativen Sinne iſt die Lehre vom Eigenthume ein Capitel des allgemeinen Menſchenrechts.

Ueber die Lehre des Hobbes, daß Jeder von Natur ein Recht habe auf Alles, was er zu vernünftigen Zwecken gebrauchen kann. — Kritik des Begriffs einer urſprünglich allgemeinen Gütergemeinſchaft.

20. Der natürliche Erwerbungstrieb würde in Beziehung auf phyſiſche Güter geradezu als thöricht abzuweiſen ſeyn, wenn er nicht tief in der menſchlichen Natur gegründet und an ſich unſchuldig wäre, und wenn der Menſch nicht durch die erlaubte Befriedigung dieſes Triebes beſtimmt würde, ſich auch für den moraliſchen Gebrauch deſſen, was er ſich als das Seinige denkt, mehr zu intereſſiren. Erlaubt iſt aber die Befriedigung dieſes Triebes nur in den Grenzen der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden. Die Gerechtigkeit beſchränkt ſchon die Gegenſtände der phyſiſchen Erwerbung. Den Körper eines andern ſittlichen Weſens eigenthümlich erwerben wollen, heißt, die phyſiſche Perſönlichkeit (§. 16.) von der moraliſchen trennen, alſo nicht nur das Phyſiſch-Unmögliche wollen, ſondern auch das Naturrecht verleugnen, kraft deſſen

jeder Menſch ſeinen Körper als ſein angebornes Eigenthum (§. 19.) anſehen darf und muß. Leibeigenſchaft im buchſtäblichen Sinne iſt nicht nur nach Rechtsbegriffen ein Unding, weil der Körper die erſte phyſiſche Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns iſt; auch nach allen übrigen moraliſchen Begriffen hebt eine ſolche Leibeigenſchaft, gleichviel ob erzwungen, oder freiwillig von dem Leibeigenen zugeſtanden, ſich ſelbſt auf, weil derjenige, wer ſich zum bloßen Werkzeuge eines fremden Willens herabwürdigt, ſein eignes ſittliches Daſeyn aufhebt. Aber wo ein ſittliches Weſen im Stande der Dienſtbarkeit einen Theil ſeiner Kräfte dem Gebrauche eines Andern überläßt, da iſt ſchwer zu beſtimmen, wie weit eine ſolche Beſchränkung der Individualität verantwortet werden kann, damit ſie nicht in Veräußerung der phyſiſchen Perſönlichkeit übergehe.

Unterſcheidung mancher ſo genannten Leibeigenſchaft von der eigentlichen, d. i. der perſönlichen Sclaverei. — Fortgeſetzte Kritik (S. die Anmerk. zu §. 11.) der angeblichen Beweiſe einer moraliſchen Zuläſſigkeit der perſönlichen Sclaverei. — Ueber das Herrenrecht nach griechiſchen und römiſchen Begriffen. — Treffliche Worte Tribonians: Servitus est institutio juris gentium (des poſitiven Rechts), qua quis domino alieno *contra naturam* subjicitur. §. 1. *Inst. de jure person.*

21. Wo ein phyſiſcher Gegenſtand als erwerblich angeſehen werden ſoll, da muß die unmittelbare Erwerbungsart möglich ſeyn, die man Beſitzergreifung oder Occupation nennt. Man occupirt, was man mit der Abſicht, es ſich zuzueignen, in ſeine phyſiſche Gewalt bringt. Dadurch, daß man mit einer ſolchen Abſicht etwas in ſeine phyſiſche Gewalt bringt, verknüpft man die Sache mit ſeiner eignen phyſiſchen und moraliſchen Perſönlichkeit auf die einzige Art, wie eine ſolche Verknüpfung möglich iſt. Dieſes Verfahren iſt rechtmäßig in demſelben negativen Sinne, wie das Eigenthumsrecht in Beziehung auf phyſiſche Güter überhaupt nur negativ iſt (§. 20.). Kein Anderer hat im Allgemeinen ein Recht, uns in der Occupation eines herrenloſen phyſiſchen Gutes zu ſtören. Von dem Augenblicke an, da das phyſiſche Eigenthum erworben iſt, bleibt es das unſrige, ſo lange wir wollen, auch wenn wir den phyſiſchen Beſitz nicht fortſetzen. Es bleibt das unſrige kraft deſſelben Willensactes, durch den es erworben wurde; denn alles Eigenthum iſt urſprünglich ein inneres, d. h. im Bewußtſeyn begründetes (§. 18.). Wer ſich alſo des unbewachten, oder des verlornen Eigenthums eines Andern bemächtigt, verletzt das Eigenthumsrecht des Andern nicht minder,

der, als, wer ihn gewaltſam aus dem Beſitze ſetzt.

Ueber die angebliche Erwerbung durch Bezeichnung, oder durch den Uebergang unſrer Kräfte in eine Sache. — Ueber die phyſiſche Möglichkeit einer Occupation des Meers.

22. Aber ſo leicht es iſt, die negativ-rechtmäßige Möglichkeit der Erwerbung eines phyſiſchen Eigenthums im Allgemeinen zu deduciren, ſo wenig iſt mit dieſer Deduction für das wirkliche Leben gewonnen, wenn keine bürgerliche Sanction hinzukommt. Denn erſtens kann niemand apodiktiſch wiſſen, ob die Sache, die ihm herrenlos zu ſeyn ſcheint, wirklich herrenlos iſt, da das Eigenthumsrecht mit dem Beſitze nicht verloren geht (§. 22.). Zweitens hat niemand ein Recht, von Andern zu fordern, daß ſie ſeine Verſicherung, er habe ſich der Sache rechtlich bemächtigt, für einen rechtskräftigen Beweis annehmen. Abgeſehen von der bürgerlichen Sanction, iſt alſo alles erworbene phyſiſche Eigenthum nur hypothetiſch. Erſt durch die Einführung eines bürgerlichen Eigenthums erhält der natürliche Erwerbungstrieb eine öffentliche Garantie. Der Staat giebt dem ehrlichen Beſitze die bürgerliche Kraft des Eigenthumsrechts.

Daher richtet ſich auch das bürgerliche Eigenthum ganz und gar nach den poſitiven Geſetzen des Staats, mit welchem es ſteht und fällt.

Ueber das proviſoriſche Eigenthumsrecht nach Kant. — Anſicht der verſchiedenen Grundſätze, nach denen die Geſetzgeber über das Eigenthum verfügen.

23. Nach den Grundſätzen des allgemeinen Menſchenrechts iſt aber auch im Staate alles phyſiſche Privateigenthum beſchränkt durch das angeborne Recht, das Jeder auf den Gebrauch phyſiſcher Güter hat, deren er zur Erhaltung ſeines Lebens und zur Erfüllung aller ſeiner Pflichten bedarf (§. 20.). Dieſes natürliche Recht macht zuweilen der Staat geltend, z. B. wenn er zur Zeit einer öffentlichen Hungersnoth die Kornböden erbricht. Und ſo darf Jeder, wer des phyſiſchen Eigenthums eines Andern bedarf, um ſich ſelbſt, oder einem Dritten, das Leben zu retten, ohne Bedenken zu dieſem Zwecke auch gegen den Willen des Eigenthümers von jedem phyſiſchen Objecte den moraliſch-unentbehrlichen Gebrauch machen. Von einer andern Seite wird das phyſiſche Eigenthum in gewiſſer Hinſicht auf eine problematiſche Art erweitert, z. B. durch den Zuwachs und die Früchte. Aber auch hier kann nur durch bür-

gerliche Verfügungen die problematiſche Erwerbung gegen alle fremden Anſprüche begründet, und dem Streite, der durch unauflösliche empiriſche Verwickelungen entſteht, ein Ende gemacht werden.

Kritik der *römiſchen* Lehre von der *Acceſſion.*

24. **Der Beſitz überhaupt,** ohne welchen kein phyſiſches Eigenthum erworben werden kann, weil die Erwerbung wenigſtens eine augenblickliche Beſitzergreifung in ſich ſchließt (§. 22.), iſt *an ſich* in keiner Hinſicht zu den Rechten zu zählen. Ein *Recht, zu beſitzen,* ſetzt immer andere Rechte voraus. Daß der Beſitz, als Factum, im Staate gewiſſe Rechte giebt, iſt eine bürgerliche Verfügung. Aber der *ehrliche* Beſitz desjenigen, was *unſers Wiſſens* keinem Andern gehört, oder worauf unſers Wiſſens kein Anderer Rechte hat, die gegen unſern *Beſitz der Sache* ſtreiten, iſt, auch abgeſehen von den bürgerlichen Verfügungen, in ſo fern *rechtmäßig,* als kein Anderer ein Recht hat, uns in dem ehrlichen Beſitze einer Sache zu ſtören, von der er nicht *beweiſen* kann, daß wir ſie unrechtmäßig beſitzen. Daher vertritt der ehrliche Beſitz auch ohne bürgerliche Verfügungen in gewiſſer Hinſicht die Stelle des wahren Eigenthums. Daß Jeder gegenſeitig

den ehrlichen Beſitz reſpective, iſt eine der erſten Bedingungen der Möglichkeit eines rechtlichen Friedens unter den Menſchen. Da nun aber doch auch rechtliche Menſchen über die Rechtmäßigkeit des Beſitzes verſchiedener Meinung ſeyn können, und da auch niemand ein Recht hat, von dem Andern zu verlangen, unſerer Verſicherung, daß wir wahrhaft ehrlich beſitzen, zu trauen, ſo iſt ohne poſitive Entſcheidung durch bürgerliche Geſetze das natürliche Recht des Beſitzes, gerade ſo, wie das natürliche Eigenthumsrecht (§. 22. 23.), doch nur Veranlaſſung zu einem Streit ohne Ende.

Kritik der Kantiſchen Lehren von einem intelligibeln Beſitze und einem urſprünglichen Geſammtbeſitze.

25. Das Recht des Gebrauchs, das ohne Eigenthum Statt finden, alſo auch ohne Abtretung des Eigenthums an einen Andern übertragen werden kann, ſo weit ſich überhaupt Rechte übertragen laſſen, ſchließt da, wo es als Recht an einer Sache (vergl. §. 9.) von dem Eigenthume ausgeht, auch einen negativ rechtmäßigen, d. i. den Rechtsbegriffen nicht widerſtreitenden, wenn gleich in anderer Hinſicht verwerflichen Mißbrauch

in ſich, ſo lange dieſer Mißbrauch nicht in das Recht eines Andern eingreift. Auch dieſes Recht ſchützt der Staat, indem er den Mißbrauch in gewiſſen Schranken zuläßt. Aber ohne poſitive Verfügungen iſt in verwickelten Verhältniſſen ſchwer zu beſtimmen, wo der Mißbrauch anfängt, in die Rechte Anderer einzugreifen. Dieß zeigt ſich beſonders bei der in neueren Zeiten oft beſprochenen Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, wo außer der Colliſion zwiſchen den Rechten des Gebrauchs und des Eigenthums überhaupt noch eine beſondere Colliſion zwiſchen dem geiſtigen und dem phyſiſchen Gebrauche und zwiſchen dem geiſtigen und phyſiſchen Eigenthume eintritt. Denn wenn ſich gleich die Verwerflichkeit des Büchernachdrucks im Allgemeinen ſehr leicht beweiſen läßt, ſo bleibt doch die Frage, ob der Nachdrucker nach Rechtsbegriffen nicht behaupten kann, daß er von dem gekauften Inhalte des Buchs einen ähnlichen Gebrauch mache, wie derjenige, der, was er geleſen, für Geld einem Andern erzählt.

Ueber den juriſtiſchen Begriff des Mißbrauchs. — Nothwendigkeit poſitiver Geſetze gegen den Büchernachdruck.

26. Daß durch langen Gebrauch in gewiſſen Fällen ein Eigenthum erworben werde, oder, daß durch langen Nichtgebrauch ein Eigenthum verloren gehe, widerſpricht nach Naturrechtsbegriffen ſich ſelbſt; denn eben ſo wenig wie aus dem Factum des Gebrauchens ein Eigenthum erwächſt, kann die Zeit Rechte geben oder nehmen. Aber der Gebrauch iſt das untrüglichſte Zeichen des Beſitzes. Wenn nun gleich die Länge des Gebrauchs im Allgemeinen auch nichts über die Ehrlichkeit des Beſitzes entſcheidet, ſo nähert ſich doch ein ungeſtörter ehrlicher Beſitz um ſo mehr dem Eigenthume (vergl. §. 24.), je länger er dauert, weil der ehrliche Beſitzer um ſo natürlicher beſtimmt wird, zu glauben, daß niemand außer ihm ein Recht an der Sache habe, je längere Zeit vergangen iſt, binnen welcher niemand Anſpruch auf die Sache gemacht hat. Daher ſtimmen die bürgerlichen Rechte der Erſitzung und der Verjährung mit denſelben Grundſätzen, nach welchen der Staat den ehrlichen Beſitz in ein Eigenthum verwandelt (§. 22.), ſehr gut zuſammen.

Bürgerliche Erweiterung der Uſucapion und Präſcription nach römiſchen Begriffen in der Anwendung dieſer Begriffe auf die Ausübung aller bürgerlichen Rechte.

27. Das Eigenthumsrecht ſelbſt ſowohl, als die ihm inhärirenden Rechte, *erlöſchen* von ſelbſt, wenn *das Rechtsobject nicht mehr vorhanden* iſt; denn an nichts kann man kein Recht haben. Gleichwohl macht, wer in dieſem Falle durch die *Schuld* eines Andern ſein Eigenthum eingebüßt, eben ſo, wie Jeder, wer auf eine andere Art durch die Schuld des Andern Schaden gelitten hat, einen moraliſch begründeten Anſpruch auf *Schadloshaltung* gegen den Schuldigen. Aber dieſer moraliſch begründete Anſpruch liegt außer der Sphäre des eigentlichen Naturrechts, wenn wir durch die Schuld des Andern nichts von dem eingebüßt haben, was zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit unſers ſittlichen Daſeyns gehört (§. 4.). Ueberdieß richtet ſich die Möglichkeit eines wahren Erſatzes nach dem *ganzen Werthe*, den das eingebüßte Rechtsobject für uns hatte. Je natürlicher nun das Beſtreben iſt, ſich auf Koſten deſſen, der uns einen widerrechtlichen Schaden zugefügt hat, ſo weit es möglich iſt, zu entſchädigen; und je ſchwerer es iſt, über den Werth, den eine Sache für uns hatte, ein ſicheres Urtheil zu fällen; deſto nothwendiger ſind die *bürgerlichen* Verfügungen, durch welche auch den Streitigkeiten über die Schadloshaltung ein po-

ſitives Ende gemacht wird, damit nur Friede entſtehe.

Ueber den ſogenannten Affectionswerth und deſſen Taxation nach bürgerlichen Rechten.

28. Erloſchen iſt das Eigenthum mit allen ihm inhärirenden Rechten ohne Frage auch dann, wenn die Perſon, der etwas gehörte, nicht mehr vorhanden iſt. Aber ob dieſer Fall wirklich eintritt, läßt ſich nach Grundſätzen der praktiſchen Philoſophie nicht entſcheiden, weil keine praktiſche Philoſophie lehren kann, ob der Phyſiſch-Todte auch moraliſch geſtorben iſt, und ob er nicht vielleicht in einem andern Leben noch an irdiſchen Dingen Theil nimmt. Ob man durch einen Erbvertrag den Nachlaß des Verſtorbenen erwerben kann, muß nach den Grundſätzen der Lehre von den Verträgen beurtheilt werden. Ein Teſtament, nach welchem ein Erbe den irdiſchen Nachlaß des Verſtorbenen, deſſen unbezweifelbarem Willen gemäß, von dem Augenblicke an als ſein anſehen ſoll, da der Teſtator von dem irdiſchen Leben Abſchied genommen hat, giebt allerdings, auch abgeſehen von den bürgerlichen Verfügungen, dem ernannten Erben einen moraliſch begründeten Anſpruch, der alle übrigen Perſonen in ſo fern

ausſchließt, als niemand außer dem Erben eine ähnliche Anweiſung für ſich hat; denn die rechtliche, d. i. keines Menſchen Recht verletzende Willenserklärung des Verſtorbenen in Betreff deſſen, was unbezweifelbar das Seinige war, wirkt auch nach deſſen Tode als ein moraliſcher Grund, der nur dem ernannten Erben zu Statten kommt, in der Gedankenwelt fort, wo alles Eigenthum, wenn gleich nur negativ gegen Andere (§. 19.), doch in dieſer Hinſicht als rechtmäßig, durch den Willen des Erwerbers begründet iſt (§. 21.). Aber mit dieſer natürlichen Gültigkeit der Teſtamente iſt in der Außenwelt wenig geholfen. Denn da niemand ſelbſt apodiktiſch wiſſen kann, ob die Sache, in deren Beſitz er ſich ſetzte, herrenlos war; und da man noch weniger Andern ſein natürliches Eigenthumsrecht bündig beweiſen kann (§. 22.); ſo beruft ſich auch der teſtamentariſche Erbe vergebens auf den Willen des Erblaſſers, wenn er mehr verlangt, als eine Fortſetzung des ehrlichen Beſitzes, der dem Erblaſſer zuerkannt werden mußte (§. 24.). Aus denſelben Gründen, warum der Staat den ehrlichen Beſitz in Schutz nehmen muß, damit unter den Menſchen ein rechtlicher Friede beſtehe (§. 24.), erhält alſo auch die teſtamentariſche Erbfolge in der bürgerlichen Geſetzgebung eine ausgezeichnete Wichtigkeit.

Aeltere Diſputationen über die Gültigkeit der Teſtamente nach dem Naturrechte. — Von welchen Grundſätzen ſollen die bürgerlichen Verfügungen über die teſtamentariſche Erbfolge ausgehen?

29. Zu den allgemeinen Menſchenrechten, die weder Verträge, noch eine andere genauere Verbindung unter den Menſchen vorausſetzen, gehört auch das Sicherungsrecht. Anſtalten zu treffen, daß das Recht unter den Menſchen keiner Gefahr ausgeſetzt ſey, fordert uns die Vernunft unbezweifelbar auf, indem ſie uns durch die Idee der Gerechtigkeit zur Pflicht macht, zur Erhaltung eines rechtlichen Zuſtandes überhaupt das Unſrige beizutragen. Daraus aber folgt keinesweges, daß es nach Rechtsbegriffen erlaubt ſey, denjenigen, der unſer Recht noch nicht verletzt hat, deßwegen, weil er es doch verletzen könnte, zu zwingen, daß er ſich von unſerer Seite jede Anſtalt gefallen laſſen, die uns nöthig ſcheint, uns auf jeden möglichen Fall gegen ihn zu ſichern. Denn ein rechtlicher Zuſtand iſt wirklich vorhanden, wo das Recht nicht verletzt wird, mag die Gefahr, daß es verletzt werden könnte, noch ſo groß ſeyn. Demjenigen, der unſer Recht in der That, wenn auch nur äußerlich, reſpectirt, eine Gewalt anthun, damit wir nichts von ihm zu beſorgen haben,

hieße, das Recht des Andern verletzen um unſres Rechts willen, alſo nach Rechtsbegriffen ſich ſelbſt widerſprechen. Eine *vollkommene* Sicherheit der Rechte iſt überdieß unter den Menſchen unerreichbar. Aber wenn jemand unſer Recht *wirklich* verletzt, dann tritt zwiſchen ihm und uns ein neues Verhältniß ein. Dann hat er ſelbſt ſein Recht in derſelben Hinſicht *verwirkt*, d. i. durch ſein Unrecht eingebüßt, als er das unſrige verletzte. Dann dürfen wir, ohne gegen ihn ungerecht zu ſeyn, zur Sicherung unſrer Rechte *auf ſeine Koſten* gegen ihn jede Anſtalt treffen, die überhaupt nach moraliſchen Begriffen zuläſſig iſt.

Vorläufige Anwendung dieſer Grundſätze auf das *Kantiſche Staatsrecht.*

30. *Welche* Anſtalten auf Koſten deſſen, der das Recht verletzte, gegen ihn zu unſrer oder Anderer Sicherheit zu treffen ſind, kann nicht ohne *empiriſche Reflexion* auf die Umſtände, alſo nie untrüglich, erkannt werden. Das *Uebel*, das in dieſem Falle denjenigen trifft, der ſein Recht verwirkt hat (§. 29.), iſt für ihn eine verdiente *Strafe* (vergl. §. 48. der allgem. prakt. Phil. und §. 28. der philoſ. Moral). Dieſe Strafe, die man, zur genaueren Unterſcheidung von

der bürgerlichen, am ſchicklichſten Privatſtrafe nennt, ſetzt gar kein beſtimmtes Strafgeſetz voraus, das dem, den das Uebel von Rechts wegen treffen ſoll, dieſes Uebel vorher angedrohet hätte. Die Privatſtrafe ſetzt zu ihrer Rechtmäßigkeit nichts weiter voraus, als, auf der einen Seite ein verletztes Recht, und auf der andern das Unrecht. Sie unterſcheidet ſich alſo auch von der eigentlichen Vergeltung (§. 28. der philoſoph. Moral), die eine genaue, dem Menſchen unmögliche Kenntniß des Grades der innern Schuld des Andern vorausſetzt, obgleich jede gerechte Strafe mit der Vergeltung im Allgemeinen zuſammentrifft. Wer durch eine rechtmäßige Privatſtrafe ſein eignes oder auch Anderer Recht ſichert, überläßt die eigentliche Vergeltung dem unſichtbaren Richter, dem kein Sterblicher darf vorgreifen wollen; aber er übt das Geſetz der Vergeltung, ohne der göttlichen Gerechtigkeit vorzugreifen, in ſo fern aus, als er das Seinige thut, damit das Unrecht nicht den Sieg über das Recht davon trage. Er ſtraft alſo nur da, wo der Andere ohne Zweifel wiſſentlich Unrecht that. Er ſtraft nur ſo weit, als ihm dieſe Privatſtrafe ein ſicheres Mittel ſcheint zur Wiederherſtellung der rechtlichen Ordnung. Den Grad der Schuld des Strafwürdigen zu ermeſſen, überläßt er dem ewigen Richter. Wo nicht zu beſorgen iſt, daß der Strafwürdige, wenn er nicht geſtraft würde, auch die Rechte Anderer, nicht bloß die unſrigen, verletze, da darf das Recht der Privatſtrafe nur ſo weit geltend gemacht werden, als es mit der Tugend der Großmuth (§. 32. der phil. Moral) beſtehen kann. Da aber dieſe Grenzen des natürlichen Strafrechts ſchwer zu beſtimmen ſind, und da überdieß dem Beleidigten kaum möglich iſt, ſein natürliches Strafrecht ohne eine Leidenſchaft geltend zu machen, die über die Grenzen des Rechts ausſchweift, ſo fällt in's Auge, wie nothwendig ſchon in dieſer Hinſicht eine bürgerliche Criminaljuſtiz iſt, die Zuläſſigkeit der Privatſtrafe zu beſchränken.

Unterſcheidung der Privatſtrafe von der Züchtigung, deren Zweck iſt, den Strafwürdigen zu beſſern. — Kritik der Lehre von einem unendlichen oder unbeſchränkten Strafrechte. — Ausartung des Rechts der Privatſtrafe, die gegen Mörder ausgeübt wird, in die Blutrache bei einigen orientaliſchen Nationen. — Kritik der Kantiſchen Einſchränkung alles Strafrechts auf die bürgerliche Criminaljuſtiz.

III.

Allgemeines Geſellſchaftsrecht.

31. Durch die engeren Verbindungen, die man Geſellſchaft im moraliſchen Sinne nennt, wird das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht auf mannigfaltige Art modificirt. Jede Geſellſchaft im moraliſchen Sinne ſetzt einen beſondern gemeinſchaftlichen Zweck voraus, der aber in ſo fern rechtlich heißen kann, als er mit dem angebornen Vernunft- und Menſchenrechte im Allgemeinen übereinſtimmt. Der rechtliche Zweck iſt ein Rechtszweck, wenn er die Erhaltung und Sicherung der Rechte ſelbſt zum Gegenſtande hat. Aber auch da, wo andere gemeinſchaftliche Zwecke durch geſellige Verbindungen erreicht werden ſollen, kommt das Recht in Betracht, ſofern es durch ſolche Verbindungen verletzt, oder gefährdet werden kann. Die bürgerliche Geſellſchaft oder der Staat giebt auch dem geſellſchaftlichen **Privatrechte** einen neuen Charakter. Die Expoſition des allgemeinen Staatsrechts ſetzt aber die Principien des allgemeinen Geſellſchaftsrechts voraus. Jene Expoſition könnte füglich in den Umfang dieſer Lehre mit aufgenommen werden,

wenn die Unterwerfung der natürlichen Freiheit unter eine bürgerliche Autorität nicht von einem ſo viel umfaſſenden Einfluſſe auf alle menſchlichen Rechtsverhältniſſe wäre, daß es der Wiſſenſchaft des Naturrechts angemeſſener bleibt, das allgemeine Staatsrecht als den zweiten Haupttheil dieſer Wiſſenſchaft zu behandeln (vergl. §. 6.), und unter dem Titel Allgemeines Geſellſchaftsrecht nur die geſellſchaftlichen Privatverhältniſſe nach Rechtsprincipien zu erörtern.

Genauere Bezeichnung des Unterſchieds zwiſchen natürlichen Geſellſchaften, moraliſchen Geſellſchaften überhaupt, und juridiſchen Geſellſchaften.

32. Alle Privatgeſellſchaften laſſen ſich in Beziehung auf ihre Rechtmäßigkeit in natürliche und geſtiftete eintheilen. Eine natürliche Geſellſchaft entſteht durch die Zuſammenwirkung der natürlichen Triebe von ſelbſt; eine geſtiftete Geſellſchaft ſetzt einen Vertrag voraus, der entweder ausdrücklich abgeſchloſſen iſt, oder nach den Geſetzen einer moraliſchen Zuläſſigkeit natürlicher Verbindungen ſich von ſelbſt verſteht. Die natürliche Geſellſchaft kann alſo auch zugleich eine geſtiftete ſeyn, wenn ſie zum Theil durch die Zuſammenwirkung der natürlichen Triebe von ſelbſt

entſtanden, zum Theil vertragsmäßig begründet iſt. Durch jeden Vertrag wird eine moraliſche Verbindung geſtiftet; denn wenn die Paciscenten auch nur für den Augenblick, da der Vertrag abgeſchloſſen wurde, in eine engere moraliſche Verbindung treten, ſo ſind ſie doch für den Augenblick als eine Geſellſchaft anzuſehen, indem ſie durch ihre gegenſeitige Willensäußerung gegenſeitige Anſprüche auf eine Art begründen, die in dem Verhältniſſe des Menſchen zum Menſchen, oder eines vernünftigen Weſens zu einem andern, nicht von ſelbſt begriffen iſt. Die Theorie der Verträge nach Rechtsprincipien iſt alſo auch ein Theil des allgemeinen Geſellſchaftsrechts.

33. Unter den natürlichen Geſellſchaften (§. 32.) iſt keine, die nicht zum Theil auch vertragsmäßig begründet wäre, außer der Familiengeſellſchaft im Verhältniſſe der Eltern zu ihren Kindern. Dieſe Verhältniſſe ſetzen aber eine zum Theil natürliche, zum Theil vertragsmäßige Geſchlechtsverbindung voraus. Das allgemeine Familienrecht muß alſo von der Anſicht der Ehe nach Rechtsprincipien ausgehen. Aber wer die moraliſch-natürliche Verbindung, die wir Ehe nennen, nur nach Rechtsprincipien beurtheilt, hebt eben dadurch einen Theil der wich-

tigſten moraliſchen Verhältniſſe auf, die der Begriff der Ehe in ſich ſchließt (vergl. §. 39. der philoſ. Moral). Denn daß ein Ehegatte die *Rechte* des Andern nicht verletze, oder *gerecht* gegen ihn ſey, iſt das Wenigſte in einer ehelichen Verbindung wie ſie ſeyn ſoll. Daß dieſe moraliſch-natürliche Verbindung überhaupt auf einem beſondern *Eigenthumsrechte* beruhe, das ein Ehegatte an der *Perſon* des Andern erwerbe, iſt eine Erdichtung, die dem wahren Begriffe der Perſönlichkeit widerſpricht (vergl. §. 7. und §. 20.). *Rechtmäßig* im Sinne des Naturrechts iſt jede Geſchlechtsverbindung, auch die übrigens unſittlichſte, wenn ſie nur keinen moraliſch begründeten Anſprüchen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns widerſtreitet. Aber eine bürgerliche Geſetzgebung, die eine jede in dieſem Sinne rechtmäßige Geſchlechtsverbindung öffentlich autoriſirte, würde vor der geſunden Moral ſich ſelbſt entehren. Von *verbotenen Graden der Ehe* weiß das eigentliche Naturrecht gar nichts. Eben ſo wenig begründet nach den Principien des eigentlichen Naturrechts die wahrhaft moraliſche Ehe eine *Gütergemeinſchaft* unter den Ehegatten, oder irgend ein anderes beſonderes Rechtsverhältniß. Den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns

ſeyns kann eine Geſchlechtsverbindung nicht wohl auf eine andere Art widerſtreiten, als, wenn ſie entweder durch eine brutale Mißhandlung einer Perſon des andern Geſchlechts erzwungen iſt, oder, wenn eine Perſon auch freiwillig, aus Eigennutz, oder um eine thieriſche Luſt zu befriedigen, ſich einer Behandlung Preis giebt, durch die ſie ſich ſelbſt zum Thiere herabwürdigt.

Kritik des Kantiſchen Eherechts. Edle Tendenz deſſelben. — Wie weit die bürgerliche Geſetzgebung über die Principien des Naturrechts hinausgehen muß, um die Würde der Ehe durch poſitive Verfügungen zu ſanctioniren und zu ſichern. Wird dieſer Zweck erreicht, wenn die bürgerliche Geſetzgebung die Ehe nur als einen Contract behandelt?

34. In einem ganz andern natürlichen Rechtsverhältniſſe, als Ehegatten zu einander, ſtehen Eltern zu ihren Kindern. Das natürliche Elternrecht gründet ſich auf die wunderbare Einrichtung der Natur, nach welcher der animaliſche Theil unſers Daſeyns durch die phyſiſche Zeugung auf eine ſolche Art Grundlage des moraliſchen wird, daß auch nach der Geburt das Moraliſche, ſofern es in die Menſchenwelt herübertritt, ſich nur langſam aus dem Animaliſchen entwickelt.

wickelt. Die Eltern machen alſo gegen ihre unmündigen Kinder nicht nur das allgemeine Recht der Mündigkeit geltend (vergl. §. 16.); ſie ſehen auch das neugeborne Kind, das noch keiner moraliſchen Selbſtbeſtimmung fähig iſt, mit Recht als eine phyſiſche Emanation ihrer eigenen Perſönlichkeit, und in dieſer Hinſicht als einen Theil ihres Eigenthums an. Aber dieſes elterliche Eigenthumsrecht iſt von Natur beſchränkt durch den moraliſchen Keim der eignen Perſönlichkeit in der Seele des Kindes. Es verliert ſich in denſelben Verhältniſſen, wie das Kind der moraliſchen Selbſtbeſtimmung fähiger wird. Dann collidirt im wirklichen Leben unvermeidlich mehr, oder weniger, das angeborne Recht des Kindes mit dem natürlichen Elternrechte. Aber dieſes Elternrecht iſt auch in ſich ſelbſt ſchwankend, weil es ein gemeinſchaftliches Recht beider Eltern iſt. Schon deßwegen bedarf es beſtimmter bürgerlicher Verfügungen, wenn nicht auch dieſes Recht eine Quelle endloſen Streits unter den Menſchen werden ſoll. Aber weil doch keine bürgerliche Geſetzgebung in irgend einer Hinſicht das Naturrecht völlig aufheben darf, ſo darf auch kein Staat den Eltern, die ihr Elternrecht unbezweifelbar zum Wohl des Kindes ausüben, das Kind entreißen, um ihm eine zweckmäßigere Erziehung zu geben. Allen Colliſionen, die hier eintreten können, vollkommen abzuhelfen, möchte aber auch wohl da, wo der Staat das Recht der Unmündigen gegen brutale Eltern in Schutz nimmt, kaum möglich ſeyn.

Ueber das brutale Ausſetzen und Wegwerfen neugeborner Kinder, und über die Begünſtigung dieſer Brutalität durch die bürgerlichen Geſetze mehrerer Völker. — Ueber das Recht der väterlichen, nicht mütterlichen, Gewalt nach römiſchen Begriffen. — Unſicherheit aller Principien zur Beſtimmung eines Termins für die wahre Emancipation. — Wie verhält ſich das natürliche Elternrecht genauer zu den moraliſchen Gegenanſprüchen der Kinder? — Ueber die bürgerlichen Familienrechte, beſonders die Inteſtat-Erbfolge.

35. Wo die Rechtmäßigkeit geſelliger Verbindungen nur nach der Natur der Verträge zu beurtheilen iſt (§. 32.), da hat die Wiſſenſchaft des wahren Naturrechts ſich beſondern zu hüthen vor der hinlänglich bekannten Verwirrung ihrer Lehren mit den viel weiter ſich erſtreckenden Principien der bürgerlichen Geſetzgebung. Denn daß keine bürgerliche Ordnung beſtehen kann, wenn derjenige, der einen bürgerlich ſanctionirten Vertrag eingegangen iſt, nicht gezwungen werden darf, ihn zu halten, iſt nicht zu bezweifeln. Aber

eine ganz andere Frage iſt: ob die Natur eines rechtmäßigen Vertrages ſchon an ſich, abgeſehen von den bürgerlichen Einrichtungen, eine Zwangsbefugniß in ſich ſchließe? Fände eine ſolche, durch die bloße Natur eines Vertrages begründete Zwangsbefugniß Statt, ſo könnte am Ende wohl gar die moraliſche Zuläſſigkeit des bürgerlichen Zwanges ſelbſt aus einem Vertrage abgeleitet werden. Aber je klarer der Begriff des wahren Naturrechts hervortritt (§. 4. 5.), deſto ſichtbarer verſchwinden aus den Grenzen dieſer Wiſſenſchaft alle ihr aufgedrungenen, der poſitiven Jurisprudenz entwandten Lehren von der Rechtskraft der Verträge. Nur durch Sophismen kann man ſich überreden, daß ein rechtmäßiger Vertrag, als ſolcher, auch in dieſem Sinne rechtskräftig ſey, daß er eine rechtlich begründete Befugniß in ſich ſchließe, die Erfüllung des Contracts zu erzwingen. Denn, wer in den moraliſchen Fällen, wo Verträge überhaupt gültig ſind (S. §. 35 — 37. der phil. Moral), ſein Wort nicht hält, iſt ein Betrüger. Die Verachtung, die ihm gebührt, gründet ſich aber nicht auf Naturrechtsprincipien. Der wortbrüchige Betrüger verletzt weder das reine Vernunftrecht, noch das allgemeine Menſchenrecht deſſen, den er betrügt (S. oben). Er ſtört die ſittliche Ordnung auf eine höchſt verwerfliche Art, weil er Treue und Glauben ſchändet; aber die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns läßt er unangetaſtet. Auch der ſchändlichſt Betrogene kann in unzähligen Fällen als vernünftiges Weſen überhaupt und als Menſch alle Rechte ſeiner innern und äußern Perſönlichkeit geltend machen. Da dieß klar am Tage liegt, ſo kann man die Zwangsbefugniß, die man aus der Natur der Verträge ableiten will, nur noch auf das natürliche Eigenthumsrecht zu gründen verſuchen, indem man behauptet, ein Paciscent übertrage ſein Recht, als ſein geiſtiges Eigenthum, und mit dieſem ein Zwangsrecht gegen ſich ſelbſt, an einen Andern. Aber ſchon die Behauptung, daß ein Recht, bloß als ſolches, eine Zwangsbefugniß in ſich ſchließe, iſt mit dem wahren Naturrechte nicht vereinbar, wie wir oben (§. 10.) geſehen haben. Wer ein veräußerliches Recht an eine andere Perſon überträgt (§. 10.), giebt ihr dadurch noch nicht gegen ſich ſelbſt eine Zwangsbefugniß. Daß man über Rechte wie über einen Theil ſeines Eigenthums (res incorporales) verfügen könne, iſt eine juriſtiſch brauchbare Metapher (vergl. §. 10.), aber kein philoſophiſch haltbarer Lehrſatz. Auch giebt es ja kein Recht, den Andern ſchlechthin zu zwingen, daß er nicht lüge; und wo man den Paciscenten nicht *beim Worte* halten darf, wo bleibt da die Zuverläſſigkeit der geiſtigen Uebertragung?

Pſychologiſche Entſchuldigung der Mißgriffe, die nicht ausbleiben konnten, als man, von der einen Seite durch die *juriſtiſche* Anſicht der Verträge getäuſcht, von der andern durch die moraliſche Uebereinſtimmung der *Rechtlichkeit* mit der *Redlichkeit* hingeriſſen, im Sinne der Zwangstheorien von einer natürlichen Rechtskraft der Verträge reden, und dadurch einen der wichtigſten Theile des bürgerlichen Rechts naturrechtsmäßig begründen zu müſſen glaubte.

36. Dem *Staate* allein verdanken die Verträge, und zwar wieder nur die bürgerlich ſanctionirten, die unbedingte Erzwingbarkeit ihrer Erfüllung. Abgeſehen von der bürgerlichen Geſetzgebung, ſchließt ein Vertrag nur da eine Zwangsbefugniß in ſich, wo eine ſolche Befugniß unbezweifelbar in einem *moraliſch erlaubten* Vertrage mit *einbedungen* iſt. Da geſchieht demjenigen, der ſich in dieſem Falle den Zwang gefallen zu laſſen verſprochen hat, allerdings *kein Unrecht*, wenn er gezwungen wird; und er iſt verpflichtet, ſich den Zwang gefallen zu laſſen, auch wenn ihn ſein Verſprechen gereuet. In dieſem Sinne wollen denn freilich die meiſten Verträge,

auch ohne ausdrückliche Erklärung über dieſen Punkt, verſtanden ſeyn. Aber auch hier iſt die Rechtmäßigkeit des Zwanges nach Naturrechtsprincipien nur negativ begründet; d. h. der Zwang iſt dann kein Eingriff in das angeborne Recht des Andern, oder ihm geſchieht für ſeine Perſon durch den Zwang kein Unrecht, auch wenn derjenige, der ihn zwingt, aus andern moraliſchen Gründen verpflichtet iſt, den Krieg, der auf dieſe Art entſteht, lieber zu vermeiden. Nur von dieſer negativen Seite angeſehen, ſind die Verträge überhaupt ein Gegenſtand der Wiſſenſchaft des Naturrechts. Jeder Vertrag, der gegen die philoſophiſche Idee des Rechts überhaupt ſtreitet, iſt nach Rechtsprincipien null, und ſchon deßwegen von keiner bürgerlichen Geſetzgebung zu dulden. Dahin gehören alle Verträge, durch die ein Menſch ſich ſelbſt zu einem rechtloſen Geſchöpfe herabwürdigt, alſo alle Verträge, durch deren Erfüllung man ſich zum Thiere, oder unter das Thier, erniedrigt. Von ſelbſt verſteht ſich, daß jeder Vertrag null iſt, der das Recht eines Dritten verletzt.

Unterſcheidung der widerrechtlichen Verträge von den ſchändlichen überhaupt. Soll die bürgerliche Geſetzgebung nicht auch gewiſſe ſchändliche Verträge caſſiren, die dem Naturrechte nicht widerſtreiten?

37. Erzwungene Verträge ſind nach Principien des Naturrechts null, der Zwang mag von einer phyſiſchen Mißhandlung, oder auch von einer auf kein beſonderes Recht gegründeten Drohung ausgehen, die von einer unwiderſtehlichen Gewalt begleitet iſt. Wer durch eine ſolche Drohung, oder gar durch phyſiſche Mißhandlung einen Vertrag erzwingt, handelt nicht nur überhaupt ruchlos; er greift unmittelbar in die Sphäre des äußern Rechts des Gezwungenen ein; denn die phyſiſche Perſon eines Jeden, der nicht die Rechte Anderer kränkt, iſt als angebornes Eigenthum unverletzbar (§. 15. 20.); und die, nicht durch ein beſonderes Recht begründete, Drohung, die von einer unwiderſtehlichen Gewalt begleitet iſt, hemmt die Möglichkeit, nach unſerm eigenen moraliſchen Ermeſſen in der Außenwelt zu handeln, und folglich die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns in dem Wirkungskreiſe des Vernünftigen, der keiner unwiderſtehlichen Gewalt widerſtehen wollen wird, eben ſo ſehr, als die phyſiſche Gewalt ſelbſt. Daraus aber folgt nicht, daß der widerrechtlich Gezwungene unter gewiſſen Umſtänden nicht aus andern moraliſchen Gründen verpflichtet ſeyn könne, den erzwungenen Vertrag zu halten (S. §. 36. der phil. Moral). Un wo ein beſonderes Recht, zu drohen, Statt ſin

de

det, z. B. in einem rechtlichen Staate, da iſt derjenige, der nur durch Drohung genöthigt werden konnte, ſich den Geſetzen zu unterwerfen, um ſo mehr zum Gehorſam gegen die Geſetze verpflichtet, wenn er dieſe Verpflichtung durch ein Verſprechen beſtätigt.

Ueber die Menge von Fehlſchlüſſen in Betreff der Gültigkeit erzwungener Verträge, ſeitdem man ſich verleiten laſſen, die ganze Lehre von den Verträgen auf Rechtsbegriffe zu beſchränken.

38. Verträge, die in der Sprache der Jurisprudenz betrügeriſch heißen, können nach Naturrechtsprincipien nicht für null erklärt werden, ſo ſchändlich ſie auch nach andern moraliſchen Begriffen ſeyn mögen. Aber wo der Betrug einen Mißverſtand über das Object, oder über den wahren Sinn des Vertrages veranlaßt hat, da iſt in der That gar kein Vertrag geſchloſſen; denn die moraliſche Möglichkeit eines Vertrages ſetzt gegenſeitige Verſtändigung im Zuſammentreffen eines gemeinſchaftlichen Wollens voraus. Eben ſo verhält es ſich mit Verträgen, denen von Seiten eines der Paciscenten ein Irrthum zum Grunde liegt, wenn dieſer Irrthum von der Art iſt, daß er das Weſen des Vertrages, wie man es nennt,

d. h. die Bedingungen ſeiner moraliſchen Möglichkeit betrifft.

Ueber die juriſtiſchen Unterſcheidungen zwiſchen dolus dans caussam contractui und dolus incidens; error dans caussam contractui und error incidens.

39. Die mancherlei Arten rechtmäßiger Verträge gehörig zu unterſcheiden, kann das Naturrecht gleichfalls nur eine negative Anleitung geben. Gegen Perſonalverträge, deren Gegenſtand nur eine perſönliche Leiſtung iſt, hat das Naturrecht überhaupt nichts zu erinnern, wenn ſie nicht null ſind (§. 36.). Die natürliche Rechtmäßigkeit der Realverträge, durch die das Eigenthumsrecht, oder das Recht des Gebrauchs, oder das Recht des Beſitzes, übertragen wird, richtet ſich ganz und gar nach den Principien, die in der Wiſſenſchaft des Naturrechts die Begriffe von Eigenthum, Gebrauch, und Beſitz begründen und beſchränken (§. 18 — 28.). Da nun nach dieſen Principien ein natürliches Privateigenthum an phyſiſch erwerblichen Dingen zwar in der Idee Statt findet, aber im wirklichen Leben nie vollkommen erweislich iſt (§. 22.), ſo tritt auch bei der vertragsmäßigen Uebertragung der phyſiſchen Güter das Recht des ehrlichen Beſitzes mit ſeinen

Folgen an die Stelle des erweislichen Eigenthumsrechts (§. 22. 24.). Auf das natürliche Verhältniß desjenigen ehrlichen Beſitzes, der an die Stelle des erweislichen Eigenthums tritt, zu dem Beſitze überhaupt, und zu dem Rechte des Gebrauchs (§. 25.), gründet ſich dann weiter die Rechtmäßigkeit aller, der Natur der Sache gemäßen Verabredungen in Beziehung auf Schenkungen, Kauf und Tauſch, Vermiethung und Verleihung, Darlehen und Gebrauchslehen, Pfandinhabung, Verwahrung, u. ſ. w. Aber was bei allen ſolchen rechtmäßigen Verabredungen der Natur der Sache und der davon abhängigen Gültigkeit der Verträge gemäß iſt, z. B. daß Kauf nicht Miethe bricht, u. dergl. läßt ſich bei weitem nicht hinlänglich aus den iſolirten Principien des Naturrechts erkennen.

Wie es gekommen, daß man bei der Lehre von den Verträgen ſo vieles in das Naturrecht gezogen, was zwar aus der Natur der Sache und aus dem Begriffe eines Vertrages folgt, aber ſich darum noch nicht auf iſolirte Naturrechtsprincipien gründet. — Kritik der römiſchen Eintheilungen der Verträge.

Zweite Abtheilung.

Allgemeines Staatsrecht.

40. Mit der Entſtehung der *bürgerlichen* Geſellſchaften, die wir *Staaten* nennen, fängt nach Naturrechtsprincipien eine neue Ordnung der Dinge an. Wir haben geſehen, wie oft ſchon das natürliche Privatrecht auf die Nothwendigkeit bürgerlicher Verfügungen verweiſet, damit den Streitigkeiten, die nach der Idee eines natürlichen Privatrechts im wirklichen Leben nicht geſchlichtet werden können, ein poſitives Ende gemacht werde. Denn die Vernunft dringt in allen Verhältniſſen auf *Frieden*. Das wahre Naturrecht iſt in ſeinem ganzen Umfange eine *Wiſſenſchaft des Friedens* (§. 8. 9.). Auch im *Kriege*, der das natürliche Loos der Menſchheit bleibt (§. 8.), wo friedliche Verſtändigung unmöglich iſt, muß, wenn der Krieg gerecht heißen ſoll, ein friedliches Verhältniß das nächſte Ziel der Streitenden ſeyn. Kann die Vernunft dem Kriege unter *Staaten* kein Ende machen, ſo duldet ſie wenigſtens keinen Zuſtand, der einen *Krieg Aller gegen Alle*

veranlaſſen kann, ſobald der thätliche Streit von irgend einer Seite ausbricht. Wo die Gewalt allein entſcheidet, da herrſcht kein Recht; und wenn gleich nie darauf zu rechnen iſt, daß unter den Menſchen, wie ſie nun einmal ſind, das Recht allein herrſche, ſo ſchließt doch die Tugend der Gerechtigkeit das Beſtreben in ſich, alles Mögliche zu verſuchen, damit wenigſtens im Ganzen, und ſo viel als möglich auch im Einzelnen, die willkürliche Gewalt dem Rechte weiche; daß alſo, wo durch vernünftige Nachgiebigkeit nichts auszurichten iſt, die Gewalt ſelbſt das Mittel werde, ein friedliches Verhältniß zu erzwingen. Wo nun bürgerlicher Zwang als das ſicherſte, oder gar als das einzige Mittel erſcheint, in einer Geſellſchaft von Menſchen, wie ſie ſind, ein friedliches Verhältniß zu ſtiften und zu erhalten, ohne welches auch alle ſittlichen Anlagen der menſchlichen Natur ſich nur kümmerlich entwickeln, da ſpricht die Vernunft unbezweifelbar das kategoriſche Gebot aus: Es ſoll eine bürgerliche Ordnung geſtiftet und erhalten werden. Da aber keine bürgerliche Ordnung Statt findet, wo nicht das natürliche Recht der Individuen, unbedingt nach ihrem eigenen Willen und ihrer eigenen Einſicht zu handeln, durch die Autorität einer Obrigkeit beſchränkt wird, ſo tritt das Naturrecht ſelbſt, ſo fern es nur Privatrecht iſt, unter die Pflicht des bürgerlichen Gehorſams zurück, nicht um zu verſchwinden, ſondern um die Beſchränkungen anzunehmen, die eine nothwendige Folge der bürgerlichen Ordnung ſind. Mit andern Worten: jeder individuelle Anſpruch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns iſt nur inſofern wahrhaft moraliſch begründet, alſo nur inſofern ein wahres Recht, als er übereinſtimmt mit der Idee einer bürgerlichen Ordnung, wo eine ſolche Ordnung als das ſicherſte, oder gar als das einzige Mittel erſcheint, unter den Mitgliedern einer Geſellſchaft ein friedliches Verhältniß zu ſtiften und zu erhalten (vergl. §. 7.).

In welchem Sinne wir mit dem Ariſtoteles den Menſchen ein ζῷον πολιτικὸν nennen dürfen. — Warum der Staat nicht nach Kantiſchen Grundſätzen ſchlechthin ein nothwendiges Vernunftobject genannt werden darf. Denkbarkeit eines friedlichen Beiſammenſeyns ohne bürgerliche Einrichtungen. Anſicht des geſelligen Lebens der Wilden und der Nomaden. — Ueber die Meinung, daß der Zweck des Staats ſey, das Naturrecht zu ſichern. — Wie verhält ſich der Staat zu dem Volke und zu der Nation?

41. Aber aus der Pflicht des bürgerlichen Gehorſams im Allgemeinen wird noch nicht erkannt,

welche Individuen in einem wirklichen Staate von Rechts wegen herrſchen. Auch ein Fremder iſt in mehreren Hinſichten ſchuldig, der Obrigkeit in dem Staate zu gehorchen, bei welchem er doch nur als Fremder einkehrt. Auch einer widerrechtlichen Obrigkeit, einem Tyrannen, einem Uſurpator, zu gehorchen, iſt man unter gewiſſen Bedingungen verpflichtet, nach denſelben Grundſätzen, die uns beſtimmen müſſen, in gewiſſen Verhältniſſen auch Unrecht zu dulden (vergl. §. 33. der phil. Moral und §. 7. des Nat. R.). In jedem Falle herrſcht keine Obrigkeit von Rechtswegen, wenn ſie willkürlich, d. h. ohne den moraliſchen Zweck der bürgerlichen Ordnung zu achten, herrſcht. Auch das Herrſcherrecht im Staate iſt nur inſofern ein wahres Recht, als es von der Vernunft ausgeht und mit den Zwecken der bürgerlichen Ordnung (§. 40.) übereinſtimmt. Alſo auch freiwillige Unterwerfung, als ſolche, giebt noch lange kein wahres Herrſcherrecht. Durch freiwillige Unterwerfung kann auch ein Räuber das Haupt einer Bande werden, ohne darum vor der Vernunft ein Recht zur Herrſchaft zu haben. Zum Glücke und zum Unglücke der Menſchheit bringt die natürliche Geſchichte der Staaten in den meiſten Fällen mit ſich, daß, wenn der Streit über die Rechtmäßigkeit der Herrſchaft anfängt, ſchon eine wirkliche Herrſchaft da iſt, welcher jeder Vernünftige mehr, oder weniger, nachgeben muß, damit der bürgerliche Verein nur möglich werde, oder, wo er zum Theil ſchon geſtiftet iſt, ſich nicht wieder auflöſe. Herrſchſucht und Habſucht, und unzählige andere Laſter wirken nach dem gewöhnlichen Laufe der Welt mit dem moraliſchen Bedürfniſſe einer bürgerlichen Ordnung ſo zuſammen, daß die menſchliche Vernunft zwar von ſich rühmen kann, an der Gründung und Erhaltung der wirklichen Staaten einen weſentlichen Antheil zu haben, aber keinesweges, allein, oder auch nur vorzugsweiſe, Stifterin und Erhalterin der bürgerlichen Geſellſchaften zu ſeyn. Auf dieſe Art wird das eigentliche Recht, im Staate zu herrſchen, nicht ſelten ſo problematiſch, daß man es unter gewiſſen Umſtänden am beſten nicht einmal zur Sprache bringt, damit der Zweck der bürgerlichen Ordnung wenigſtens ſo weit erreicht werde, als es unter dieſen Umſtänden möglich iſt. Von dem eigentlichen Naturrechte unterſcheidet ſich das Herrſcherrecht hinlänglich in den Verhältniſſen, wo es zwar ein moraliſcher gegründeter Anſpruch, alſo ein Recht im weiteren Sinne des Worts (§. 30. der allg. prakt. Phil. und §. 27. und 29. der phil. Moral), aber kein ſolcher Anſpruch iſt, der aus den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns abgeleitet werden kann; denn dieſe Bedingungen bleiben unverändert, wo ein Gewaltiger den andern entthront, aber eben ſo gut, oder noch beſſer, als der Entthronte, dafür ſorgt, daß der Zweck der bürgerlichen Unterwerfung erreicht werde.

Wahrer Sinn des *bibliſchen Spruches*: “Seid unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat; denn das iſt *Gottes* Ordnung.”

42. Je *freiwilliger* die bürgerliche Unterwerfung iſt, deſto mehr nähert ſich der Staat dem Geiſte des Naturrechts; denn wer ſich freiwillig einer beſtimmten bürgerlichen Herrſchaft unterworfen hat, empfindet den bürgerlichen Zwang als eine Folge des Rechts der freien Selbſtbeſtimmung, alſo nach Principien des Naturrechts. Dieſe freiwillige Unterwerfung entſteht von ſelbſt, der Staat mag entſtanden ſeyn, wie er will, mit der *Zeit*, und mit der *moraliſchen Anhänglichkeit* des Volks an ſeine Obern. Je mehr dieſe Anhänglichkeit auf *ungeheuchelte Achtung* gegründet iſt, deſto mehr *Würde* hat der Staat. Dann erſt iſt er eine wahrhaft *moraliſche Perſon*, wenn Obrigkeit und Volk als Ein Herz und Eine Seele zum gemeinſchaftlichen

Zwecke ihrer Vereinigung zuſammen wirken. Nimmt die freiwillige Unterwerfung bei der Bildung oder Umbildung der Staaten die Form eines ausdrücklich abgeſchloſſenen Vertrags an, ſo iſt ſie um ſo weniger zu bezweifeln. Aber auch in dem beſten Staate werden Widerſpenſtige bleiben, die, auch wenn ſie ſich übrigens nichts gegen das Naturrecht zu Schulden kommen laſſen, zur Unterwerfung gezwungen werden müſſen, damit die bürgerliche Ordnung beſtehe. Vollkommen vertragsmäßig kann kein Staat gebildet werden, wenn nicht Alle, die in die bürgerliche Ordnung einzutreten verpflichtet ſind, über den ganzen Sinn des Vertrags und über alle Bedingungen, unter denen er abgeſchloſſen werden kann, ganz und gar einverſtanden ſind. Selbſt die Entſcheidung durch Mehrheit der Stimmen müßte da erſt durch völlige Einſtimmigkeit begründet werden. Da nun auf ein ſolches Ereigniß in menſchlichen Dingen nie zu rechnen iſt, ſo fällt die empiriſche Möglichkeit einer vollkommen vertragsmäßigen Bildung der Staaten von ſelbſt weg.

Ueber das Unding der ſogenannten Volksſouveränität. — In welchem Sinne läßt ſich ſagen, daß ein Volk das Recht, ſich ſelbſt zu regieren, an ſeine Obern übertrage?

43. Auf die empiriſchen Verhältniſſe, unter denen die Staaten ſich bilden, gründet ſich die Verſchiedenheit der Conſtitutionen, die man, durch eine falſche Theorie der Verträge irre geführt (§. 35.), aus Naturrechtsprincipien abzuleiten oft genug vergebens verſucht hat. Da auf die Gültigkeit der Verträge allein gar keine Staatsverfaſſung nach Naturrechtsprincipien zurückgeführt werden kann (§. 40 — 42.), ſo muß der Politik (vergl. §. 5.) überlaſſen bleiben, durch weiter ausgreifende Unterſuchungen zu lehren, von welcher Staatsverfaſſung ſich am ſicherſten erwarten läßt, daß ſie das Mittel ſeyn werde, den nächſten Zweck der bürgerlichen Ordnung in Verbindung mit den höheren Zwecken des menſchlichen Daſeyns zu erreichen. Das Naturrecht verwirft nur die Despotie, d. h. eine rechtloſe politiſche Ordnung, nach welcher die Willkür, die den Zweck der bürgerlichen Geſellſchaft nicht achtet, oder ihn zur Nebenſache herabwürdigt, durch Gewalt an die Stelle der Vernunft ſich drängt. Ob aber eine monarchiſche, oder eine republikaniſche Verfaſſung das ſicherſte Mittel iſt, ein Volk vor dem Despotiſmus zu ſichern, kann auch die Politik nur mit Hülfe der Geſchichte lehren. In Beziehung auf das Naturrecht unterſcheidet ſich die Despotie von den rechtlichen Verfaſſungen

auch dadurch, daß ihre Tendenz dahin geht, das natürliche Privatrecht zu vernichten, während es in rechtlichen Staaten durch den Zweck des Staats und durch die beſondern empiriſchen Verhältniſſe, unter denen ein Staat ſich bildete, nur beſchränkt wird (§. 40.).

Warum, wenn freiwillige Unterwerfung von Seiten der Unterthanen zur rechtlichen Begründung eines Staats hinreichte, in gewiſſen Fällen auch die ſchändlichſte Deſpotie, von Vorurtheilen und vom Aberglauben begünſtigt, eine rechtliche oder rechtmäßige Verfaſſung genannt werden müßte. — Kantiſcher Begriff des Republikanismus. — Wiefern eine republikaniſche Verfaſſung das Intereſſe für Recht überhaupt belebt.

44. Der erſte Act, durch den eine rechtlich herrſchende Gewalt ihr Daſeyn ankündigt, muß immer ein Act der Geſetzgebung ſeyn. Denn nach Geſetzen herrſcht die Vernunft, von welcher alle Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ordnung ausgeht (§. 40.), über die Willkür. Geſetzliche Herrſchaft macht den Herrſcher zum Regenten. Die Conſtitutionsgeſetze drücken zuweilen nur die Bedingungen aus, unter denen im Streite mächtiger Parteien durch gegenſeitige Nachgiebigkeit die bürgerliche Ordnung entſtand,

ſtand, oder, nach einer Störung, wiederhergeſtellt wurde. In andern Fällen proclamirt eine überwiegende Gewalt, die alle Einreden niederſchlägt, ſich ſelbſt ſogleich legislatoriſch durch Conſtitutionsgeſetze, die allen übrigen Theilen der bürgerlichen Geſetzgebung zum Grunde liegen ſollen. Alle dieſe Geſetze ſind um ſo verbindender, je mehr Vernunft in ihnen erſcheint. Aber die ſubjective menſchliche Vernunft liegt in ewigem Streite mit der Meinung, nach welcher der Eine für vernünftig hält, was der Andere aus Gründen, oder Scheingründen, beſtreitet. Der Zweck des Staats würde alſo auch in Beziehung auf das Naturrecht ſich ſelbſt aufheben, wenn Jeder nur denjenigen bürgerlichen Geſetzen gehorchen wollte, die ihm ſelbſt in jeder Hinſicht vernünftig und den Verhältniſſen, unter denen der Staat beſteht, nach der allgemeinen Idee eines Staats am angemeſſenſten ſcheinen. Alſo auch den bürgerlichen Geſetzen, die man mißbilligt, iſt man zu gehorchen verpflichtet, ſo lange ſie der Idee eines rechtlichen Staats überhaupt nicht widerſtreiten, alſo auch nicht das natürliche Privatrecht, das ſie nur beſchränken dürfen, völlig vernichten. Innerhalb dieſer Grenzen des bürgerlichen Gehorſams liegt das weite Feld der natürlichen Rechtmäßigkeit der Geſetzgebung in einem Staate. Wie weit noch da, wo die bürgerliche Geſetzgebung dieſe Grenzen überſchreitet, Gehorſam Pflicht iſt, muß nach den Grundſätzen beurtheilt werden, die uns beſtimmen müſſen, in gewiſſen Fällen auch **Unrecht** zu dulden (vergl. §. 7. 41. und §. 33. der phil. Moral).

Ueber die conſtitutionsmäßige Trennung der geſetzgebenden Gewalt von der executiven. — Wiefern iſt der Regent an ſeine eigenen Geſetze gebunden? — Verſchiedene Anſichten der Grenzen des bürgerlichen Gehorſams.

45. Die bürgerliche Geſetzgebung erſtreckt ſich auf alle Gegenſtände, die ein öffentliches, den Staat betreffendes Intereſſe haben. Ob es nicht dem wahren Intereſſe des Staats überhaupt gemäß iſt, daß die Regierung nur ſo weit, als es durchaus nöthig iſt, ſich in die Privatangelegenheiten der Bürger miſche, kann das allgemeine Staatsrecht nicht lehren. Wo aber der Regent ein Geſetz gegeben hat, da iſt er, der Idee des Staats gemäß, auch der oberſte Richter über die Anwendbarkeit des Geſetzes in gegebenen Fällen; denn wollte Jeder nach ſeiner Einſicht über die Anwendung der bürgerlichen Geſetze entſcheiden, ſo finge wieder der Streit von neuem an. Alſo nicht nach Naturrechtsprincipien, ſondern der Regentenwürde gemäß, überträgt der Regent, nach den

bekannten Einrichtungen, einen Theil ſeines Richteramts den rechtskundigen Männern, die verfaſſungsmäßig das Urtheil finden und ausſprechen ſollen im Nahmen des Regenten. Durch dieſe Einrichtung bewährt der Regent öffentlich, daß er die unbefangene und hinlänglich belehrte Vernunft, ſo weit es möglich iſt, entſcheiden laſſen, und nicht ſeine individuelle Meinung an ihre Stelle ſetzen will. Eine völlige Trennung der entſcheidenden Autorität dieſer ernannten Richter oder der Juſtiz von dem Ermeſſen der Regierung widerſpricht alſo, auch nach der Beziehung der Naturrechtsprincipien auf die Idee des Staats, ſich ſelbſt; und nur um den Zweck der Juſtiz auf das ſicherſte zu erreichen, läuft das Urtheil in beſtimmten Verhältniſſen durch Inſtanzen bis dahin, wo die Regierung ſich vorbehält, zu entſcheiden.

Stimmt nicht eine gut gemeinte Einrichtung, welche die Proceſſe bis zum Unendlichen in die Länge zieht, mit dem Zwecke der Juſtiz weniger überein, als eine raſchere, wenn gleich zuweilen übereilte Entſcheidung?

46. Ueber die vorzugsweiſe ſo genannte Civilgeſetzgebung, deren Gegenſtände vorzüglich das Eigenthum und die mit dem Eigenthume ver-

wandten Rechte ſind, in Beziehung auf das natürliche Privatrecht mußten ſchon oben (§. 17 — 39.) die Bemerkungen mitgenommen werden, welche die Nothwendigkeit poſitiver Verfügungen zur Entſcheidung des natürlichen Streits über Mein und Dein beweiſen. Von dieſem Theile der Geſetzgebung und der mit ihr verbundenen Rechtspflege (§. 45.) hängt die Exiſtenz der Staaten mehr, als von irgend einem andern, ab. Denn was den Menſchen meiſtens beſtimmt, den unvermeidlichen Druck der bürgerlichen Einrichtungen ſich gefallen zu laſſen, iſt der natürliche Trieb, etwas, das ſich erwerben läßt, als das Seinige in Frieden zu beſitzen. Das neue Elend, das eine Folge des bürgerlichen Eigenthums iſt; die bitteren Leiden der Armuth, von denen der Wilde nichts weiß; und die nicht ſelten empörenden Vorzüge, die der Reiche vor dem Armen im Staate genießt; werden vergeſſen, damit Jedem das, was ihm der Staat als das Seinige zugeſteht, wenigſtens *geſichert* erſcheine, ob es gleich ſelbſt durch die Rechtspflege, wo der Schikane ein Hinterhalt bleibt, von neuem gefährdet wird. Von der *Sicherung* des *ehrlichen Beſitzes* geht, wie wir geſehen haben (§. 22 — 24.), die rechtliche Stiftung eines bürgerlichen Eigenthums aus. Aber durch den Zweck des Staats wird ſchon bei der Entſtehung der

Staaten das natürliche Recht des ehrlichen Beſitzes beſchränkt. Jeder muß von dem Seinigen ſo viel für das Ganze aufopfern, daß das Ganze beſtehen kann. Wie viel, oder wenig nun aber dieß iſt, wer kann darüber jemals ein ſicheres Urtheil fällen? Und wenn bei der Entſtehung eines Staats die herrſchende Gewalt ſich auch die ſchreiendſten Eingriffe in das natürliche Privatrecht der ehrlichen Beſitzer erlaubte, um eine beſtimmte Vertheilung des neu geſtifteten Eigenthums zu begründen; was bleibt dem Unterdrückten in den meiſten Fällen übrig, als, ſich auch in dieſe Einrichtungen zu fügen? Nach einem Menſchenalter kann doch, weil es kein natürliches Erbrecht giebt, das nicht in der Anwendung beſtritten werden könnte (§. 28.), niemand auch nach Naturrechtsprincipien auf mehr, als ſo viel, einen Anſpruch machen, als, ihm der Staat bei der beſtehenden Einrichtung vergönnt.

Andeutung der legislatoriſchen Grundſätze, nach denen das Privateigenthum mit ſeinen Folgen im Staate auf mannigfaltige Art beſchränkt werden darf. — Orientaliſches Eigenthumsrecht, nach welchem Alles im Staate urſprünglich dem Herrſcher gehören ſoll. — Leges agrariae.

47. Anders verhält ſich die bürgerliche Criminalgeſetzgebung zu dem natürlichen Strafrechte. Daß es allerdings ein natürliches Recht der Privatſtrafe giebt, haben wir oben (§. 29. 30.) geſehen. Aber dieſes natürliche Strafrecht muß im Staate nicht nur beſchränkt werden, weil die freie Ausübung deſſelben mit der Erhaltung des äußern Friedens nicht vereinbar iſt; die Regierung im Staate ſelbſt übernimmt das öffentliche Strafamt, und übt es zum Theil nach Grundſätzen aus, die das natürliche Strafrecht nicht kennt. Nach poſitiven Declarationen, die gewiſſe Handlungen als Verbrechen verbieten, erkennt die bürgerliche Criminaljuſtiz dem Verbrecher die beſtimmte Strafe zu, mit der das poſitive Geſetz den Uebertreter dieſes Geſetzes bedrohet. Aber aus der Drohung, deren wohlthätiger Zweck iſt, von dem Verbrechen abzuſchrecken, läßt ſich durchaus keine moraliſche Befugniß zur Beſtrafung ableiten. Denn dadurch, daß man ſich durch eine Drohung nicht ſchrecken läßt, wird man kein Verbrecher. Wenn alſo auch die bürgerlich verbotene Handlung ein wirkliches Verbrechen iſt, ſo kann doch die moraliſche Befugniß der Regierung, dieſe Handlung zu beſtrafen, nicht in der pſychologiſchen Dispoſition des Verbrechers liegen, ſich durch die Drohung nicht ſchrecken zu

laſſen. Die Begriffe von Verbrechen und Strafen bleiben auch in bürgerlichen Verhältniſſen *ſtrenge moraliſch*. Nach der Regel der ewigen Gerechtigkeit (§. 48. der allg. prakt. Phil., und §. 28. der phil. Mor.), die der Staat nicht aufheben kann, iſt niemand ein Verbrecher aus einem andern Grunde, als, weil er wiſſentlich die moraliſche Ordnung geſtört hat. Nur dann trifft alſo auch im Staate den Verbrecher eine *gerechte* Strafe, wenn er wiſſentlich die bürgerliche Ordnung geſtört hat, die eine beſtimmte Erſcheinung der moraliſchen iſt. Daß der Verbrecher, *weil* er das Verbrechen wiſſentlich *beging*, nicht, weil er ſich durch eine Drohung nicht abſchrecken laſſen, es zu begehen, Strafe verdient, iſt und bleibt der letzte Grund der Zuläſſigkeit aller und jeder Strafe. Daraus aber folgt nicht, daß die bürgerliche Regierung das *ewige Vergeltungsrecht* gleichſam im *Nahmen Gottes* ausüben und irgend ein Verbrechen nach dem, jedem menſchlichen Verſtande unerforſchlichen *Grade der innern Strafwürdigkeit* vollſtändig vergelten, oder gar, nach dem ſogenannten Jus talionis, den Verbrecher durch ein *gleiches* Uebel ſtrafen müſſe, wie dasjenige war, das er Andern zufügte, obgleich dem Verbrecher ſelbſt zuverläſſig kein Unrecht geſchieht, wenn ihm genau daſſelbe Gut des

Lebens entzogen wird, auf welches er eben dadurch ſeinen gerechten Anſpruch verwirkt hat, daß er widerrechtlich es einem Andern raubte (§. 29.).

Genauere Kritik der criminaliſtiſchen Drohungs- und Abſchreckungstheorie. — Kritik des Kantiſchen Jus talionis.

48. Wenn dieſelben moraliſchen Verhältniſſe, die den bürgerlichen Zwang begründen (§. 40.), öffentliche Sicherheitsanſtalten nothwendig machen, ohne die der Zweck des Staats nicht erreicht werden kann, ſo ſichert ſich der Staat in ſeinem Innern rechtmäßig auch auf Koſten deſſen, der durch ein widerrechtliches Verfahren die Unverletzbarkeit ſeiner Perſon ſowohl, als den Genuß anderer Rechte, in dieſer Hinſicht verwirkt hat. Dieſes bürgerliche Sicherungsrecht, das zum Theil mit dem Privat-Sicherungs-Rechte übereinſtimmt (§. 29.), begründet von dieſer Seite die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Strafen, aber immer nur mittelbar, nehmlich nur unter der Vorausſetzung einer innern, nach rein moraliſchen Begriffen zu beurtheilenden, nicht in der geſetzlichen Drohung, ſondern in der verbrecheriſchen Handlung ſelbſt gegründeten Strafwürdigkeit des Verbrechers. Iſt

dieſe innere Strafwürdigkeit, ſo weit ſie ſich überhaupt empiriſch erkennen läßt, als erſter Grund der Möglichkeit einer rechtmäßigen Strafe nicht zu bezweifeln, dann ſtraft die Regierung, nicht um nach der Idee der göttlichen Gerechtigkeit dem Verbrecher ſein Unrecht zu vergelten (§. 47.), ſondern zunächſt nur in der Abſicht, um den rechtlichen Frieden, den nächſten Zweck des Staats, zu ſichern. Mit dieſem erſten bürgerlichen Zwecke der geſetzlichen Strafen kann aber die Regierung füglich, ohne ungerecht zu ſeyn, mehrere wohlthätige Zwecke verbinden, z. B. Andere von Verbrechen abzuſchrecken, oder, wo es thunlich iſt, den Verbrecher ſelbſt zu beſſern; vorausgeſetzt, daß um dieſer Zwecke willen die Strafe nicht geſchärft wird. Die Art und der Grad der bürgerlichen Strafe ſind zunächſt immer nach ihrem bürgerlichen Zwecke zu beſtimmen. Der wahrſcheinliche Grad der inneren Strafwürdigkeit des Verbrechers kommt dabei nur ſo weit in Betracht, als er von unbezweifelbarer Bedeutung iſt in Beziehung auf die künftige äußere Handlungsart des Verbrechers, gegen den der Staat ſich ſichern will, das Verbrechen mag entweder als Staatsverbrechen unmittelbar gegen den Staat, als ſolchen, oder unmittelbar nur gegen die Rechte einzelner Bürger gerichtet geweſen ſeyn. Im bürgerlichen Sinne iſt alſo eine Strafe auch nur ſo weit gerecht, als ſie zur Erreichung ihres bürgerlichen Zweckes nothwendig iſt.

Verlangt die Gerechtigkeit, daß der Verbrecher das Strafgeſetz, nach welchem er gerichtet wird, gekannt habe? — Straft der Staat gerecht, wenn er das Verbrechen verhüthen konnte? — Darf ein Staat, deſſen Criminal-Geſetzgebung noch unvollſtändig iſt, keine Handlung, die ihrer Natur nach ein Verbrechen iſt, auch ohne vorher gegangene geſetzliche Drohung beſtrafen? — Warum beſtraft der Staat nicht jede Handlung, die ein Eingriff in die Rechte Anderer, und folglich im Sinne des Naturrechts ein Verbrechen iſt? — Ueber die ſicherſte Erkenntniß der innern Strafwürdigkeit. Gericht der Geſchwornen. — Ueber die Nothwendigkeit einer Veränderung der Strafgeſetze, wenn die öffentliche Denkart und die Sitten des Volks ſich ändern. — Iſt das Geſtändniß des Verbrechers zur Gerechtigkeit der Strafe nothwendig?

49. Ueber die Verſchiedenheit der bürgerlichen Strafen im Allgemeinen läßt ſich nach Naturrechtsprincipien keine legislatoriſch befriedigende Auskunft geben; denn die bürgerliche Zuläſſigkeit einer Strafe richtet ſich nach ihrer Nothwendigkeit (§. 48.); und dieſe richtet ſich wieder nach der Denkart und den Sitten des

Volks. Aber mehrere hierher gehörende Grundſätze des Naturrechts ſind bei keiner Criminalgeſetzgebung zu überſehen. Dem Verbrecher geſchieht kein Unrecht, wenn die Strafe, die ihn trifft, nicht über die Grenzen ihres rechtmäßigen Zwecks ausſchweift, und nicht durch eine Brutalität, die den Menſchen zum Thiere herabſtößt, in der Perſon des Verbrechers die Menſchheit entehrt; ſey das Uebel, das der Verbrecher von der Hand der Obrigkeit als Strafe empfängt, übrigens von welcher Art es wolle. Selbſt die bürgerliche Todesſtrafe kann nach Naturrechtsprincipien auf jedes Verbrechen geſetzt werden, das nur von einem ſolchen Verbrecher begangen werden konnte, deſſen Exiſtenz in der Menſchenwelt mit der öffentlichen Sicherheit nicht länger beſtehen kann. Aber nur dem Mörder geſchieht zuverläſſig kein Unrecht, wenn er mit dem Tode beſtraft wird; denn er hat dadurch, daß er einen andern Menſchen widerrechtlich tödtete, ſein eignes Recht, zu leben, moraliſch verwirkt (§. 47.). In welchen Verhältniſſen außerdem die bürgerliche Todesſtrafe gerecht genannt werden darf, iſt ſchwer zu ſagen. Denn wo wäre das ſichere Kriterium, nach welchem beſtimmt werden ſoll, ob ein Verbrechen von der Art iſt, daß die Exiſtenz deſſen, der es beging, in der Menſchenwelt mit der öffentlichen Sicherheit

cherheit unvereinbar iſt? Was aus dieſer problematiſchen Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Todesſtrafe für die Philoſophie der Geſetzgebung folgt, liegt am Tage. Da nun überdieß jede bürgerliche Beſtrafung eines Verbrechens aufhört, gerecht zu ſeyn, wenn ſie nicht, um den Zweck des Staats zu erreichen, nothwendig iſt (§. 48.); und da auch dieſe traurige Nothwendigkeit in beſtimmten Fällen nicht ſelten ſehr problematiſch wird; ſo kann eine bürgerliche Regierung nicht leicht dem gegründeten Vorwurfe der Ungerechtigkeit entgehen, wenn ſie nicht nach dem Princip der Milde, ſo weit es irgend mit dem Zwecke des Staats vereinbar iſt, alle Strafen anordnet, die auf beſtimmte Verbrechen folgen ſollen.

Kurze Geſchichte der Meinungen über die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafen, beſonders von Beccaria bis auf Kant. — Ueber cannibaliſche und ſchaamloſe Strafen. — Unterſcheidung aller eigentlichen Strafe von der Tortur als einem Mittel, in Criminalfällen die Wahrheit an das Licht zu ziehen. Iſt dieſes Mittel nach Naturrechtsprincipien zu vertheidigen?

50. Nicht nach Naturrechtsprincipien allein, aber zum Theil doch auch nach dieſen, iſt das Verhältniß der bürgerlichen Strafen zur Verſchie-

ſchiedenheit der Verbrechen zu beurtheilen. Wenn gleich keine menſchliche Obrigkeit das Vergeltungsrecht im Rahmen der ewigen Gerechtigkeit ſich anmaßen darf (§. 47. 48.), ſo läuft ſie doch um ſo weniger Gefahr, den Verbrecher über die Gebühr zu beſtrafen, je ähnlicher die Strafe, die ihn trifft, dem Uebel iſt, das er ſelbſt Andern zugefügt hat (vergl. §. 47.). Aber nicht immer wird der bürgerliche Zweck der Strafen (§. 48.) auf dieſe Art hinlänglich erreicht; und in gewiſſen Fällen müßte die Criminaljuſtiz durch eine offenbare Brutalität ſich ſelbſt entehren, wenn ſie dem Verbrecher daſſelbe Uebel zufügen wollte, das er einem Andern zugefügt hat; in andern Fällen würde bei einem ſolchen Verfahren gar das Recht eines Dritten verletzt werden müſſen. Ferner iſt bei jeder Criminalgeſetzgebung wohl zu erwägen, ob der Staat Handlungen beſtraft, die ſchon nach Naturrechtsprincipien Verbrechen ſind, oder ob er um *der bürgerlichen Ordnung willen* auch *andere* unſittliche Handlungen zu beſtrafen ſich erlaubt, durch die nach Naturrechtsprincipien keines Menſchen Recht gekränkt wird. Im erſten Falle ſind wieder die *natürlichen* Verbrechen, wie man ſie nennen kann, d. h. diejenigen, die ſchon nach Principien des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts Verbrechen ſind, z. B. der Mord, wohl zu unterſcheiden von den politiſchen Verbrechen, die der Staat um ſeiner eigenen Sicherheit willen beſtraft, z. B. der Hochverrath. Die Strenge, mit welcher politiſche Verbrechen rechtmäßig beſtraft werden können, richtet ſich nach Naturrechtsprincipien in ſo fern, als die beſtimmte Exiſtenz eines Staats da, wo ihre Rechtmäßigkeit nicht bezweifelt werden kann (§. 40 — 42.), für eben ſo unverletzbar gelten muß, als die individuelle Perſönlichkeit. Um ſo niederſchlagender für die Vernunft iſt ſtrenge Beſtrafung politiſcher Verbrechen, wo das Herrſcherrecht problematiſch iſt (§. 41.). Aber auch unter den natürlichen Verbrechen giebt es ſolche, die nach Naturrechtsprincipien mehr, oder weniger, problematiſch ſind, z. B. die Ermordung ungeborner, oder noch keiner moraliſchen Reflexion fähiger Kinder (vergl. §. 7 und 16.). Wenn der Staat den Kindermord beſtraft, erweitert er die Grenzen des Naturrechts, indem er ſich erlaubt, das werdende menſchliche Leben auf dieſelbe Art, wie das gewordene, in Schutz zu nehmen. Da ſind Rückſichten nöthig, deren es bei der Beſtrafung des ſtrenge erweislichen Mordes nicht bedarf. Den Diebſtahl, der nach Principien des natürlichen Privatrechts ebenfalls nur ein problematiſches Verbrechen iſt (§. 22.), ſtrenger, als manches andere,

dere, in keiner Hinſicht problematiſche Verbrechen, zu ahnden, kann der Staat um ſo leichter durch die Umſtände genöthigt werden, da die Stiftung und Sicherung des bürgerlichen Eigenthums, der Regel nach, eine der Grundbedingungen jeder bürgerlichen Verfaſſung iſt (vergl. §. 46.). Aber wo der Staat ſich erlaubt, nicht um der öffentlichen Sicherheit, ſondern unmittelbar um der öffentlichen Sittlichkeit willen auch Handlungen zu beſtrafen, die, wenn auch offenbar unſittlich, doch nach Naturrechtsprincipien in keiner Hinſicht den eigentlichen Verbrechen beizuzählen ſind, da fängt das weite Gebiet der Disciplinarſtrafen an, deren Zuläſſigkeit durchaus ſchwankend wird, wo die Nothwendigkeit einer beſtimmten Disciplin, damit der Zweck des Staats erreicht werde, nicht aus der Natur der Sache unmittelbar einleuchtet.

Genauere Anſicht der Rechtmäßigkeit einer ſtrengen Beſtrafung des Kindermordes. — Genauere Anſicht der bürgerlichen Disciplinarſtrafen, ihrer Gründe und ihres Umfangs. — Gehören nicht die meiſten der ſogenannten fleiſchlichen Verbrechen in die Reihe der unſittlichen Handlungen, die der Staat nur disciplinariſch, und nicht als eigentliche Verbrechen, beſtrafen darf? — Niederſchlagendes Geſtändniß, zu welchem die Natur der Dinge den Philoſophen nöthigt, daß auch bei der edelſten, mit dem größten Fleiße auf die Principien der wahren Weiſheit und Gerechtigkeit gerichteten Criminalgeſetzgebung im Staate ein ſo weiter Raum für die *unmaßgebliche, ſchwankende Meinung* der Geſetzgeber und der Richter offen bleibt, wo doch menſchliches Glück und Leben auf dem Spiele ſtehen.

51. Gleichen Urſprungs mit dem bürgerlichen Strafrechte iſt das der höchſten Gewalt inhärirende *Begnadigungsrecht*. Beim erſten Anblicke ſcheint dieſes Recht den erſten Gründen der Criminalgeſetzgebung zu widerſprechen, weil dieſelben Gründe, die in beſtimmten Fällen eine bürgerliche Beſtrafung der Verbrechen nothwendig machen, durchaus zu verbieten ſcheinen, daß einem Verbrecher, den das Geſetz verdammt, gegen das Geſetz die Strafe erlaſſen werde. Wirklich iſt auch ein Recht, kraft deſſen ein Regent *willkürlich*, oder nur den zufälligen *Gefühlen ſeines Herzens* folgend, Gnade für Recht ergehen laſſen ſoll, vor der Vernunft ein Unding. Aber durch keine Criminalgeſetzgebung kann weder die moraliſche *Imputabilität* eines Verbrechers hinlänglich ausgemeſſen, noch genau beſtimmt werden, ob in den Verhältniſſen, wo das Geſetz eine Handlung im Allgemeinen für ſtraffällig erklärt, der Staat auch in jedem *einzelnen Falle* von einem Verbrecher noch etwas zu beſorgen hat, wenn

er ihn unbeſtraft läßt. Anſtatt alſo die Auslegung des Geſetzes in Beziehung auf außerordentliche Fälle ganz und gar dem Ermeſſen des beſtellten Richters zu überlaſſen, oder ein zuſammenberufenes Gericht von Geſchwornen nach den natürlichen Ausſprüchen des ſittlichen Gefühls und des ſchlichten Menſchenverſtandes über die Schuld oder Unſchuld eines Angeklagten unwiderruflich entſcheiden zu laſſen, behält ſich dieſelbe höchſte Autorität, von der das Geſetz ausgeht, für außerordentliche Fälle eine entſcheidende Auslegung des Geſetzes nach ſeinem Zwecke vor; und wo dieſe Auslegung, nicht nach Gunſt, ſondern den Umſtänden angemeſſen, zum Vortheile deſſen ausfällt, der nach dem buchſtäblichen Sinne des Geſetzes zu beſtrafen wäre, da iſt der Verbrecher von Rechtswegen entweder ganz begnadigt, oder die geſetzliche Strafe wird gemildert.

Warum auch die öffentliche Meinung dem Begnadigungsrechte in Criminalſachen das Wort ſpricht, da doch in Civilſachen jede Einmiſchung der höchſten Autorität in die Entſcheidung der beſtellten Richter allgemein gemißbilligt wird. — Genaue Unterſcheidung der Ausübung des Begnadigungsrechts von den Ausſprüchen der Geſchwornen, die auf eine ähnliche Art über die Anwendung eines Criminalgeſetzes entſcheiden. Würdigung dieſes aus England ſtammenden Inſtituts in Beziehung auf die Regel der Gerechtigkeit nach philoſophiſchen Begriffen.

52. Die übrigen Hoheitsrechte, die der höchſten Autorität im Staate inhäriren, mögen hier nur ſummariſch berührt werden, da ſie doch ihre nähere Beſtimmung in der Wirklichkeit erſt durch die Conſtitutionen erhalten, ohne deren beſchränkende Kraft (§. 43.) einige dieſer Hoheitsrechte gewöhnlich in Maßregeln des Despotismus (§. 43.) ausarten. Dahin gehören das Recht der Oberaufſicht über alle öffentlichen Handlungen der Unterthanen, und die mit dieſem Rechte verbundene hohe Polizei, die beſonders dadurch gehäſſig wird, daß ſie faſt unvermeidlich das öffentliche Vertrauen untergräbt, indem ſie durch geheime Künſte ausſpürt, was die Regierung zu wiſſen verlangt. Ein anderes hierher gehörendes Recht, das Recht der Ernennung beſtimmter Individuen zur Verwaltung öffentlicher Aemter, kann beſonders nach dem in neueren Zeiten faſt allgemein angenommenen Beſoldungsſyſteme dem Despotismus zur Stütze dienen. Noch gefährlicher iſt eine durch keine Conſtitution beſchränkte Ausübung des Beſteuerungsrechtes, obgleich im Allgemeinen nicht bezweifelt werden kann, daß Jeder, wer dem Staate nicht nur die Erhaltung und Sicherheit ſeines Privateigenthums, ſondern großen Theils dieſes Privateigenthum ſelbſt verdankt (§. 22.), verpflichtet iſt, von dem Sei-

nigen ſo viel beizuſteuern, als nöthig iſt, damit der Zweck des Staats erreicht werde. Eben ſo wenig iſt im Allgemeinen zu bezweifeln, daß in jedem rechtmäßig beſtehenden Staate die Regierung, deren nächſte Sorge auf die Erhaltung des Staats gerichtet ſeyn ſoll, bürgerlich, d. i. durch die Idee des Staats, berechtigt iſt, alle moraliſch erlaubten Anſtalten zur Vertheidigung des Staats gegen auswärtige Gewalt zu treffen, und folglich auch im Allgemeinen von allen Angehörigen des Staats, die dienſtfähig gefunden werden, **Kriegsdienſte** zu fordern, um den Staat zu retten. Aber nicht immer ſteht, wo ein Krieg ausbricht, die Exiſtenz des Staats auf dem Spiele; und in den meiſten Fällen würde der Staat ſich ſelbſt zerſtören, wenn Alles, was die Waffen tragen kann, zum wirklichen Kriegsdienſte genöthigt würde. Hier müſſen alſo den Umſtänden angemeſſene Maßregeln ergriffen werden, deren moraliſche Zuläſſigkeit nach der Idee der bürgerlichen Gerechtigkeit allein nicht ermeſſen werden kann.

Genauere Erörterung des Begriffs der Polizei in der neueren Bedeutung dieſes Worts. — Ueber Polizeiſtrafen. — Anmerkungen zur Theorie der bürgerlichen Hoheitsrechte überhaupt, deren ſchwankende Natur in jeder Hinſicht auf Principien der höheren, nicht auf Rechtsbegriffe beſchränkten Humanität hindeutet, wenn die Regierung ihre Beſtimmung erfüllen will, damit das Volk und der Staat Ein Herz und Eine Seele werde.

53. Das Recht der höchſten Autorität im Staate, von den Unterthanen in beſtimmten Fällen Kriegsdienſte zu fordern, ſetzt die Rechtmäßigkeit des Kriegs in dieſen beſtimmten Fällen voraus. Dieſe Rechtmäßigkeit läßt ſich aber nur aus den Verhältniſſen eines Staats zu andern Staaten, mithin nur nach Principien des gewöhnlich ſo genannten Völkerrechts erkennen. Das allgemeine Staatsrecht macht alſo ſich ſelbſt abhängig von Unterſuchungen, die es aus ſeinem Umkreiſe verbannt, wenn es ſich auf die Rechtsverhältniſſe der Staaten zu Staaten nicht einläßt. Da nun aber Alles, was Staaten gegen oder für einander beſchließen und unternehmen, zuletzt doch Sache der Regierung iſt, deren Beſchlüſſe ſich der gehorchende Theil der Nation gefallen laſſen muß, ſo werden richtiger die Unterſuchungen über das gewöhnlich ſo genannte Völkerrecht oder über die Rechtsverhältniſſe der Staaten gegen einander in die Wiſſenſchaft des allgemeinen Staatsrechts aufgenommen. Abgerechnet die durch ein allgemeines Herkommen nach Grundſätzen der erweiterten Humanität und der Klugheit unter den Nationen entſtandenen Convenienzen, iſt alles Uebrige,

was man allgemeines Völkerrecht nennt, nichts anders, als eine natürliche Folge des Herrſcherrechts im Staate.

Vergl. §. 6. — Wie der gewöhnlich angenommene Unterſchied zwiſchen allgemeinem Staatsrechte und allgemeinem Völkerrechte aus der poſitiven Jurisprudenz entſtanden.

54. Das Recht, Krieg zu führen und Frieden zu ſchließen, gründet ſich, wie jede andere Folge des bürgerlichen Herrſcherrechts, auf die das natürliche Privatrecht und deſſen Folgen beſchränkende Idee des Staats (§. 40.). Nun ſteht aber jeder Staat als collective Perſon jedem andern Staate in Rechtsverhältniſſen eben ſo gegenüber, wie eine individuelle Perſon der andern. Vaſallenſtaaten ſtehen gegen den Staat, von dem ſie abhängig ſind, in einem Verhältniſſe der Dienſtbarkeit, die nicht unrechtmäßig iſt, wenn ſie dem Zwecke des Staats nicht widerſtreitet. Wo aber ein ſolches Verhältniß der Dienſtbarkeit nicht Statt findet, da iſt jeder Staat von Rechts wegen eben ſo unabhängig von andern Staaten, wie ein moraliſches Individuum unabhängig iſt von andern Individuen, denen es ſich nicht auf eine moraliſch zuläſſige Art unter-

werfen hat. So wie nun nach Principien des natürlichen Privatrechtes kein thätlicher Streit rechtmäßig iſt, ſo lange man nicht von beiden Seiten durch friedliche Darlegung der beſtrittenen Rechte um den Gegenſtand des Streits ſich zu vertragen verſucht hat (§. 8.), eben ſo findet auch unter Staaten ein rechtmäßiger Krieg nicht eher Statt, als, bis vergebens der Verſuch gemacht iſt, durch Expoſition der gegenſeitigen Rechte einen Zuſtand des rechtlichen Friedens unter den Staaten zu erhalten. Wo dann von der einen Seite offenbar eine ſchikanirende Herrſchſucht ſich des Wortes Recht nur als einer Formel bedient, um der Rechtloſigkeit ihrer Anſprüche einen beliebteren Titel zu geben, da iſt von der andern Seite das Recht zum Kriege leicht entſchieden; und dieſes Recht bleibt dem gekränkten Staate unverkümmert, auch wenn er ſich aus andern moraliſchen Gründen gefallen läßt, eine Zeit lang Unrecht zu dulden (vergl. §. 8.). Aber nur eine geſunde und den allgemeinen Grundſätzen der Moral getreue Politik kann entſcheiden, ob der Augenblick da iſt, wo Pflicht und Klugheit verlangen, daß der Krieg gewagt werde. Jeder Krieg, der keinen andern Zweck hat, als dem Staate, der ihn anfängt, einen Vortheil zu verſchaffen, den dieſer Staat, ſeiner rechtlichen

Exiſtenz unbeſchadet, auch wohl entbehren kann, iſt geradezu ungerecht. Aber wo die Anſprüche, die ein Staat gegen den andern macht, auf beſondere Verabredungen, Verträge, oder gar auf Urkunden ſich gründen, über deren Sinn und Gültigkeit geſtritten werden kann, da verläßt das Naturrecht die Politik. Da zeigt ſich, wie in ſo vielen andern politiſchen Verhältniſſen, das traurige Loos der Menſchheit, durch die bürgerliche Pflicht ſelbſt hingeriſſen zu werden in den Strudel des Unrechts, das die Regierungen wiſſentlich, oder unwiſſentlich begehen.

Philoſophiſche Anſicht der Succeſſionskriege.

55. Mit dem Kriegsrechte iſt das Eroberungsrecht verbunden, das die Menſchheit faſt noch tiefer, als die unvermeidlichen Folgen des Kriegsrechts, demüthigt. Denn ſo, wie nach Principien des natürlichen Privatrechts derjenige, der das Recht eines Andern verletzt, eben dadurch ſeine perſönliche Unabhängigkeit zum Theil verwirkt (§. 29.), darf der im gerechten Kriege ſiegende Staat auf Koſten des beſiegten die nöthigen Veranſtaltungen treffen, ſich gegen dieſen Staat zu ſichern, alſo auch, wenn keine andere Sicherung

rung hinlänglich ſcheint, ihn aus der Reihe der Staaten vertilgen. Aber dann büßen nicht ſelten die Völker durch ein hartes Schickſal, was die Regierungen geſündigt haben. Deßwegen iſt das Verhältniß der Siegenden zu den Beſiegten am Ende eines Krieges, wie während deſſelben, den Forderungen einer geſunden Moral gemäß mehr nach Principien der allgemeinen Humanität, als nach Rechtsprincipien beſonders, zu beſtimmen. Ein Eroberungsrecht, das ſich auf den bloßen Act der Eroberung gründen ſoll, iſt vor der Vernunft ein Unding.

Ueber die ſogenannten Repreſſalien im Kriege.

56. Die friedlichen Rechtsverhältniſſe der Staaten zu einander ſind ganz und gar nach Principien des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts und des allgemeinen Geſellſchaftsrechts (§. 7 — 39.) zu beurtheilen. Eben dieſe Principien ſind die erſten Prämiſſen zu allen Schlüſſen, durch welche die Rechtmäßigkeit eines Krieges bewieſen werden kann. Die Gültigkeit der Friedensſchlüſſe und der Bündniſſe unter Staaten iſt allerdings von den natürlichen Rechtsbegriffen in' ſo fern abhängig, als kein Friedensſchluß und kein politiſches Bündniß von der Vernunft

nunſt anerkannt wird, wenn durch die Vortheile, die irgend eine Verabredung oder politiſche Verbindung dem einen oder andern Staate bringt, das Recht eines dritten, oder überhaupt ein Recht, das jedem Staate, wie jedem Individuum, heilig ſeyn ſoll, verletzt wird. Aber eben ſo wenig, wie die Gültigkeit der Verträge überhaupt auf Rechtsbegriffen ausſchließlich beruhe (§. 35.), ſollte man jemals über die moraliſche Kraft der Friedensſchlüſſe und Bündniſſe unter Staaten nach iſolirten Rechtsbegriffen urtheilen. Hier verweiſet uns der Theil des allgemeinen Staatsrechts, der ſich Völkerrecht nennt, auf die allgemeineren Grundſätze der philoſophiſchen Moral (§. 35 — 37. der philoſ. Moral) zurück. Und ſo gehören auch die philoſophiſchen Unterſuchungen über das Geſandtſchaftsrecht weit mehr der philoſophiſchen Moral im Allgemeinen, als der abgeſonderten Rechtslehre, an. Staaten ſollen gegen Staaten, wie Individuen gegen Individuen, immer erſt gerecht ſeyn, ehe unter ihnen die Rede ſeyn darf von andern Verpflichtungen, oder vom Erwerb erlaubter Vortheile; denn die Gerechtigkeit iſt auch in politiſchen Verhältniſſen die erſte aller geſelligen Tugenden (§. 27. der philoſophiſchen Moral). Aber Maximen, nach denen ein Staat gegen den andern nichts weiter, als gerecht, ſeyn will, ſtreiten eben ſo ſehr, als im Privatleben eine Rechtlichkeit, zu der ſich keine höhere Tugend geſellt, gegen die Würde des Menſchen und ſeine wahre Beſtimmung.

Lehrbuch

der

philoſophiſchen Wiſſenſchaften

nach einem neuen Syſtem entworfen.

Erſter Theil.

Einleitung. Apodiktik. Metaphyſik. Religionsphiloſophie.

Von

Friedrich Bouterwek.

Zweite, vermehrte und verbeſſerte Auflage.

Göttingen,
bei Johann Friedrich Röwer.
1820.

Vorrede
zur erſten Auflage.

Es ſcheint mir ein dringendes Bedürfniß der Philoſophie des Zeitalters in Deutſchland zu ſeyn, daß ſie den verlornen Standpunkt des natürlichen Menſchenverſtandes wieder zu gewinnen ſuche, ohne ſich in der Flachheit des Empirismus zu verlieren. Im Paradoxen und Unerhörten hat ſie ſich genug hervorgethan.

Daß der natürliche Menſchenverſtand keineswegs dem Empirismus huldigt, wenn von überſinnlichen Dingen die Rede iſt, beweiſet die allgemeine Geſchichte der Religionen. Aber wenn die Rede iſt von dem, was in die Sinne fällt, dann trauet allerdings der Verſtand, der noch durch keine Schule auf andere Gedanken gebracht iſt, dem Zeugniſſe der geſunden fünf Sinne; und was man Idealismus nennt, iſt ihm Traum und Thorheit. Kann nun die wiſſenſchaftliche Philoſophie in dieſer Hinſicht nicht die Ausſprüche des natürlichen Menſchenverſtandes rechtfertigen durch eine Deduction, deren Wahrheit jedem, noch nicht von den Vorurtheilen einer Schule völlig eingenommenen guten Kopfe einleuchtet, ſo wird, der Natur der Sache gemäß, der wohlthätige Einfluß der wiſſenſchaftlichen Philoſophie auf das wirkliche Leben immer geringer werden. Dann wird auch die Ehre der wiſſenſchaftlichen Philoſophie in den Augen des gebildeten Publicums außerhalb der Schule immer tiefer ſinken; und es kann leicht dahin kommen, daß man in Deutſchland, wie längſt in einigen andern Ländern, nichts weiter für geſunde Philoſophie anerkennt, als, was man ſo eben wiſſen kann, ohne eigentlich zu philoſophiren.

Was die Philoſophie, als Wiſſenſchaft, von den Ausſprüchen des natürlichen Menſchenverſtandes unterſcheidet, vereinigt ſich in dem Streben des denkenden Geiſtes, die Wahrheit apodiktiſch von dem Irrthume zu ſcheiden, und, dieſer Scheidung gemäß, ſo weit es der

Vernunft gelingen kann, das Räthſel des Daſeyns der Dinge und der Beſtimmung des Menſchen entweder zu löſen, oder es als unauflöslich fallen zu laſſen, nachdem man deutlich eingeſehen, warum es nicht gelöſet werden könne. Das erſte Geſchäft der Philoſophie, die als Wiſſenſchaft auftreten will, iſt alſo, daß ſie ſich mit dem Skepticismus meſſe. Wer von dem Skepticismus geringe denkt, der kennt ihn nicht. Das iſt eben das Unglück der wiſſenſchaftlichen Philoſophie zu allen Zeiten geweſen, daß ſie gewöhnlich die ſkeptiſchen Einwendungen gegen allen und jeden Dogmatismus entweder gar keiner Aufmerkſamkeit würdigte, oder den Skepticismus gerade durch dieſelben Vorausſetzungen widerlegen wollte, deren beweiſende Kraft er leugnet. Hätten Männer wie Leibnitz und Kant, Denker vom erſten Range, den Skepticismus eben ſo klar durchſchauet, wie ſie ihre eigenen Syſteme und die Meinungen derer durchſchaueten, die dieſen Syſtemen dogmatiſch widerſprachen, ſo würde die Leibnitziſche Philoſophie nicht durch die Kantiſche geſtürzt ſeyn, und die Kantiſche nicht wieder andern Syſtemen haben weichen müſſen.

Ich glaube, ſo deutlich einzuſehen, als ob es das Reſultat einer mathematiſchen Demonſtration wäre, daß der geläuterte Skepticismus, ſo wie er ſich in den Schriften Hume's, Platner's, und beſonders meines verehrten Collegen und Freundes Schulze offenbart, bis jetzt noch durch kein einziges Syſtem dogmatiſcher Philoſophie hinreichend widerlegt iſt, und daß nahmentlich die Kantiſche Philoſophie durch conſequente Fortſetzung ihrer idealiſtiſchen Lehren ſich ſelbſt in echten Skepticismus auflöſet. Eben ſo deutlich glaube ich aber auch einzuſehen, daß der echte Skepticismus ſelbſt, wenn er nicht entweder auf halbem Wege ſtehen bleiben, oder Alles, was Wahrheit und Wiſſenſchaft unter den Menſchen heißt, in logiſchen Dunſt auflöſen will, am Ende gemeinſchaftliche Sache machen muß mit einem geläuterten Rationalismus, der außer den logiſchen Functionen der Denkkraft noch andere und höhere, das eigentliche Wiſſen unmittelbar begründende Functionen dieſer Kraft anerkennt, die im weiteſten Sinne des Wortes Vernunft heißt, und in ihren höheren Functionen mehr, als bloßer Verſtand, iſt. Dieſen Rationalismus herbeizuführen, der zugleich die Ausſprüche des natürlichen Menſchenverſtandes rechtfertigt, die Schwärmerei und den Myſticismus zu Boden ſchlägt, in den höheren Gefühlen des Menſchen aber unwiderlegbare Zeugen des überirdiſchen Urſprunges unſers Daſeyns und unſrer wahren Beſtimmung anerkennt, ſoll dieſes Lehr-

Buch der philoſophiſchen Wiſſenſchaften einen ſyſtematiſch durchgeführten Verſuch enthalten.

Die Geſchichte dieſes Buches zu erzählen, bringt nun die Pflicht des Vorredners mit ſich. Es iſt die Frucht eines zwanzigjährigen, durch mancherlei andere, beſonders äſthetiſche und litterariſche Studien oft unterbrochenen, aber nie aufgegebenen Studiums der menſchlichen Natur und der philoſophiſchen Syſteme des Alterthums und der neueren Zeiten. Die Grundſätze, die es enthält, ſind zum Theil dieſelben, die ſich ſchon bei andern Gelegenheiten, und in anderer Form, der öffentlichen Kritik aufzuſtellen gewagt haben; zum Theil ſind ſie von mir bisher nur in Vorleſungen meinen Zuhörern mitgetheilt. In der doctrinalen Ausbildung und Abründung, in welcher dieſe Grundſätze hier erſcheinen, haben ſie ſich dem Publicum noch nicht gezeigt. Als ein ſyſtematiſches Ganzes, das alle Aufgaben der eigentlichen Philoſophie umfaſſen ſoll, ſtellen ſie ſich hier zum erſten Male dar. Ich glaube ſie gewiſſermaßen als mein philoſophiſches Teſtament anſehen zu dürfen, und muß deßwegen noch mit wenigen Worten ſagen, wie ſie ſich zu den früheren Schriften aus den verſchiedenen Perioden einer mannigfaltigen Autorſchaft verhalten.

Mit dem modificirten Kantianismus, zu dem ich mich vor zwanzig Jahren bekannte, hat dieſes Lehrbuch nichts gemein. Das Buch Paulus Septimius, durch das ich damals die Kantiſche Philoſophie, vom empiriſchen Standpunkte aus, hinlänglich populariſirt zu haben glaubte, iſt bei mir ſelbſt nur noch in demſelben Andenken, wie andre jugendliche Verſuche, an welche man ſich im männlichen Alter nicht ungern erinnert. Wer darf ſich ſchämen, ein Kantianer geweſen zu ſeyn, oder es noch zu ſeyn? hingeriſſen worden zu ſeyn von dem eminenten Geiſte des einzigen Mannes, der in der Geſchichte der Philoſophie ſeit Leibnitz wahrhaft Epoche gemacht hat? Aber ſchon wenige Jahre darauf zeigte die Idee einer Apodiktik (gedruckt im J. 1799), wie weit ein Nachdenken, das nicht ruhen konnte, ſich von dem eigentlichen Kantianismus entfernt hatte. Auch dieſe Apodiktik, den erſten Theil abgerechnet, welcher die logiſche Apodiktik enthält, mußte ich bald darauf vor mir ſelbſt zurücknehmen. Ich erkläre ſie noch ein Mal hier vor dem Publicum für einen mißlungenen Verſuch, Wahrheiten ſyſtematiſch aufzuklären, die damals mir ſelbſt noch in einer gewiſſen Ferne vorſchwebten, die mich hätte mißtrauiſch machen ſollen. Mehrere einzelne, im Muſeum der Philoſophie und Litteratur abgedruckte Abhandlungen ſtimmten auch mit einigen Capiteln jener Apodiktik durchaus nicht überein. Eine ganz andere Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre entwickelte ſich aus jener mißlungenen. Sie iſt der erſte Theil dieſes Lehrbuchs geworden. Charakteriſtiſch für ſie iſt die Lehre vom Glauben der Vernunft an ſich ſelbſt (S. beſonders die zweite Abtheilung der Apodiktik nach dieſer neuen Bearbeitung). Aus dieſer neuen Apodiktik entſprang die unmittelbar auf ſie folgende Metaphyſik, an die ſich die Religionsphiloſophie anſchloß.

Ich glaube, nicht beſorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt ſeyn werde, auch dieſes neue Lehrbuch zurück zu nehmen. Dieſer Glaube gründet ſich auf die logiſche Klarheit, mit welcher ſich mir dasjenige, was ich jetzt für wahr erkenne, immer bündiger darſtellt, je öfter ich es denke. Manches Einzelne möchte freilich wohl einer Berichtigung bedürfen, welche aber nur die Zeit herbeiführen kann, und leicht herbeiführen wird, wenn denkende Männer das Syſtem dieſes Lehrbuchs einer ſtrenge prüfenden Aufmerkſamkeit würdigen, aber auch nur nach gereifter Prüfung, nicht nach vorgefaßten Meinungen, darüber aburtheilen wollen. Wie viel, oder wenig, dieſes Syſtem dem Studium anderer Syſteme, beſonders der Schriften des einzigen Jacobi, verdankt, iſt eine hiſtoriſche Frage, deren Beantwortung auf die philoſophiſche Würdigung eines Syſtems keinen Einfluß haben ſoll. Wie viel ſchneller würde die Philoſophie als Wiſſenſchaft fortſchreiten, wenn innerhalb ihres Gebiets kein ſelbſtdenkender Kopf verſchmähte, von Andern zu lernen, ohne darüber zum Eklektiker zu werden, der nur fremde Gedanken muſtert! So lernt ja in jeder andern Sphäre des menſchlichen Wiſſens ohne Erröthen ein Gelehrter von dem andern. So und nicht anders gedeihet und erweitert ſich menſchliche Wiſſenſchaft. Und der Philoſoph ſoll eine Ehre darin ſuchen, von ſeines Gleichen nichts zu lernen, nur durch eigne Meinungen eine Schule zu bilden? Was hat denn das Individuum, der Stifter einer Schule, für ein Recht, zu erwarten, daß andersdenkende Köpfe, die der Schule entwachſen ſind, ſonderlich um ihn ſich bekümmern, wenn er ſich um ſie nicht bekümmert? Mit Fleiß empfehle ich deßwegen in meinen Vorleſungen, unmittelbar nach den philoſophiſchen Vorkenntniſſen, unter denen die Pſychologie den erſten, die Logik den zweiten Platz einnimmt, die Geſchichte der Philoſophie zu ſtudiren, damit der ſelbſtdenkende Kopf Materialien zur Vergleichung einſammle, und nicht, ohne es ſelbſt zu wiſſen, einſeitig einer neuen Schule anhänge, weil er nicht weiß, was man längſt in andern Schulen dachte. Eben deßwegen iſt auch in den Anmerkungen zu den Lehrſätzen dieſes

Buchs bei jeder Veranlaſſung auf die Geſchichte der Philoſophie hingedeutet.

Zur ausführlichen Kritik fremder Meinungen war in dieſem Buche um ſo ſeltener Raum, je mehr es mit Fleiß darauf berechnet war, ſo wenig, als möglich, Bogen zu füllen, und nur die Hauptſätze des Syſtems, das es enthält, in trockener Compendienſprache ſo kurz auszudrücken, als es das Geſetz der Klarheit irgend geſtatten wollte. So bringt nun dieſes Syſtem in der unſcheinbaren Form eines Compendiums ſich ſelbſt um alle Vortheile einer anziehenden Darſtellung, die einer Lehre Eingang verſchafft. Mancher Satz ſcheint vielleicht nur darum nicht genug erwieſen, weil der Beweis nicht umſtändlich genug geführt iſt. Aber auf die Lehren derjenigen Schulen, denen dieſes Syſtem contradictoriſch gegenüber tritt, mußte beſondere Rückſicht genommen werden. Zu dieſen Lehren gehört denn freilich die neue idealiſtiſche Identitäts- und Naturphiloſophie in ihrem ganzen Umfange, dem Geiſte ſowohl, als der Form nach.

Das Lehrbuch der philoſophiſchen Vorkenntniſſe, gedruckt im J. 1810, verhält ſich zu dieſem Lehrbuche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften wie die architektoniſche Beſichtigung des Grundes und Bodens zu der Errichtung eines Gebäudes.

Göttingen, den 20. Januar, 1813.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Die Worte der Vorrede zur erſten Auflage: “Ich glaube, nicht beſorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt ſeyn werde, auch dieſes neue Lehrbuch zurückzunehmen”, ſind wenigſtens bis jetzt in Erfüllung gegangen. Das Syſtem iſt in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen unverändert geblieben. Auch die logiſche Form iſt im Ganzen noch die vorige. Und doch mußte dieſe neue Auflage großen Theils neue Ausarbeitung werden. Denn während der indeſſen abgelaufenen ſieben Jahre iſt nicht nur mir ſelbſt vieles klarer geworden; es zeigte ſich mir auch beſonders bei den Vorleſungen, denen dieſes Lehrbuch zum Grunde liegt, wie vieles in dem Buche genauer, zum Theil mit andern Worten ausgedrückt, zum Theil weiter ausgeführt werden mußte, um nicht mißverſtanden zu werden. Zu den Verbeſſerungen und Zuſätzen gehören zuerſt beſonders die vorbereitenden Erläuterungen zu Anfange der Apodiktik S. 19-31; dann in der zweiten oder tranſcendentalen Abtheilung der Apodiktik die neue Darſtellung der Lehre von der ſinnlichen Erkenntniß und von dem nicht bloß logiſchen Erkennen durch Vernunft, S. 56-85, und die damit zuſammenhängende neue Erläuterung des philoſophiſchen Begriffes von einem Glauben, ohne deſſen Beziehung auf das Wiſſen der Skepticismus auf ſeiner äußerſten Höhe gar nicht widerlegt werden kann, S. 61-65. Auch die in der vorigen Ausgabe gebrauchten Ausdrücke Glaube der Vernunft an ſich ſelbſt, und, die Vernunft afficire den innern Sinn, haben bei dieſer Gelegenheit paſſenderen Bezeichnungen Platz gemacht. In der Metaphyſik mußte vorzüglich die Lehre vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen nach den Geſetzen des menſchlichen Erkennens im Allgemeinen deutlicher hervorgehoben werden, damit die ſchwärmeriſch-ſophiſtiſchen Anmaßungen der ſogenannten Identitätsphiloſophie in ihrer ganzen Schwäche erſcheinen (S. 133-146.), ehe noch von dem eigentlichen Pantheismus, zu welchem jene Anmaßungen führen, die

Rede iſt. Ganz von neuem ausgearbeitet erſcheint in dieſer zweiten Auflage die Religionsphiloſophie. Iſt es mir einigermaßen gelungen, um dieſen Theil der Philoſophie, der noch ſo ſehr der Nachhülfe bedarf, mir einiges Verdienſt zu erwerben, ſo darf ich erwarten, daß unbefangene Denker, wie ich ſie mir zu Freunden wünſche, auch die Lehren der Apodiktik und Metaphyſik, auf welche dieſe Religionsphiloſophie beſtändig zurückweiſet, nicht ohne wiederholte Prüfung verwerfen werden. Eben um des religiöſen Intereſſe willen muß ich wünſchen, daß ein Theil der Grundſätze, die ich unbezweifelbare Wahrheiten nenne, in die Denkart des Zeitalters übergehen und dem Myſticismus der pantheiſtiſchen und naturphiloſophiſchen Pſeudo-Metaphyſik entgegenwirken mögen. Eine neue Schule zu ſtiften, iſt noch immer nicht die Beſtimmung dieſes Buchs. Wir haben ja auch der Schulen, deren immer noch eine die andere verdrängte, ſchon ſo viele gehabt, daß es kaum noch der Eitelkeit, viel weniger dem geſunden Verſtande ſchmeicheln kann, im Laufe der philoſophiſchen Forſchungen auch ein Mal als Häuptling einer Partei geglänzt, und ſein vergängliches Anſehen an einen nicht glücklicheren Nachfolger abgegeben zu haben. Aber durch harmoniſches Zuſammenwirken mit befreundeten Denkern, die übrigens auch über nicht unweſentliche Dinge verſchiedener Meinung ſeyn können, die große Sache der wahren Aufklärung zu fördern, und den Irrthum zu bekämpfen, der in immer veränderten Geſtalten wiederzukehren nicht aufhören wird; das bleibt wünſchenswerth, auch wenn man zu dem öffentlichen Schatze der wahren Philoſophie nur einen geringen Beitrag liefern kann.

Auf mehrere nicht unerhebliche Einwendungen, die gegen die Begründung des in dieſem Lehrbuche enthaltenen Syſtems gemacht worden ſind, iſt bei den Verbeſſerungen Rückſicht genommen. Uebrigens mußte beſonders zu Anfange öfter auch auf die in dieſem Jahre herausgekommene zweite Auflage des Lehrbuchs der philoſophiſchen Vorkenntniſſe verwieſen werden.

Göttingen, am 11. April, 1820.

Inhalt
des erſten Theils.

Einleitung. Ueber die Begründung der Philoſophie durch eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. S. 1-16.

Begriff der Philoſophie. §. 1. — Ueber die Begründung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. §. 2. — Ueber die Unterſcheidung zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie. §. 3. — Weitere Ausführung des Begriffs der theoretiſchen Philoſophie. §. 4. — Verhältniß der Philoſophie zur Religionslehre. §. 5. — Begriff der Metaphyſik. §. 6. — Andeutung einer allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. §. 7. — Ueber den Begriff von ſpeculativer Philoſophie. §. 8.

I.

Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre.

(S. 17—96.).

Vorbereitende Erläuterungen. Ueber Wahrheit, Wahrnehmung, Denken, Erkennen, Wiſſen und Glauben. S. 17.

Was iſt Wahrheit? §. 1. — Verhältniß der Wahrheit zu den Vorſtellungen. §. 2. — Verhältniß der Vorſtellungen zu den Wahrnehmungen. §. 3. — Verhältniß der Wahrnehmung zum Denken und Erkennen. §. 4. — Aufgabe der Apodiktik. §. 5.

Erſte Abtheilung. Logiſche Apodiktik. S. 31.

Erſte Unterſcheidung des bloſen Verſtandes von der Vernunft. §. 6. — Genauere Anſicht des Denkens im logiſchen Sinne des Worts. §. 7. — Von der logiſchen Einheit. §. 8. — Von der logiſchen Einerleiheit. §. 9. — Abhängigkeit der Erkenntniß von der logiſchen Bildung der Begriffe. §. 10. — Ueber die Abſtraction. §. 11. — Ueber die logiſche Syntheſis und Analyſis. §. 12. — Würdigung der Definitionen. §. 13. — Unmöglichkeit einer Begründung der Philoſophie durch Urtheile im logiſchen Sinne. §. 14. — Ueber die unmittelbar wahren Urtheile. §. 15. — Abhängigkeit der Philoſophie von der logiſchen Form der Beweiſe. §. 16. — Unmöglichkeit einer Begründung des Wiſſens durch das Princip des Widerſpruchs. §. 17. — Beziehung dieſes Princips auf den Begriff der Möglichkeit. §. 18. — Reſultate; erſtens, den Begriff der Wahrheit betreffend. §. 19. — Zweitens, die Objectivität der Erkenntniß betreffend. §. 20. — Drittens, den Begriff von einem Grunde oder Princip betreffend. §. 21. — Uebergang zum tranſcendentalen Theile der Apodiktik. §. 22.

Zwei-

Zweite Abtheilung. Tranſcendentale Apodiktik. S. 56.

Erſte Anſicht der Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen. §. 23. — Abhängigkeit der tranſcendentalen Unterſuchungen über Seyn und Nichtſeyn überhaupt von einer philoſophiſchen Deduction des Erkennens durch die äußere Wahrnehmung. §. 24. — Zuſammentreffen der äußeren Wahrnehmung mit einem unmittelbaren und mehr als logiſchen Acte der Vernunft. §. 25. — Beziehung dieſes Erkenntnißacts auf den Glauben des menſchlichen Geiſtes an die Vernunft. §. 26. — Weitere Ausführung dieſes Begriffs von einem Glauben, ohne welchen alles Wiſſen dem Skepticiſmus Preis gegeben werden muß. §. 27. — Zuſammenfallen der Subjectivität mit der Objectivität in der Erſcheinung der Außendinge. §. 28. — Abhängigkeit der Erſcheinungen von der äußeren und inneren Form des Erkennens. §. 29. — Tranſcendentale Anſicht des Raums. §. 30. — Tranſcendentale Anſicht der Zeit. §. 31. — Kritik der tranſcendentalen Ichheits-Lehre. §. 32. — Wiederholte Beziehung aller dieſer Unterſuchungen auf die Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen. §. 33. — Unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten durch eine reine Vernunftidee. §. 34. — Genauere Bezeichnung der Erkenntniß des Abſoluten. §. 35. — Unterſcheidung des reinen Gedankens vom Gefühle. §. 36. — Genauere Anſicht der geiſtigen Gefühle in ihrer Beziehung auf Wahrheit und Erkenntniß. §. 37. — Möglichkeit der Metaphyſik als einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen. §. 38.

Dritte Abtheilung. Praktiſche Apodiktik. S. 85.

Einfluß des Willens auf die Ueberzeugung im Allgemeinen. §. 39. — Verhältniß der Wahrnehmungen zu den Trieben. §. 40. — Verhältniß der Vernunft zur Freiheit. §. 41.

Anhang. Ueber den Begriff der Wahrſcheinlichkeit. S. 91.

Von der Wahrſcheinlichkeit überhaupt. §. 42. — Arten der Wahrſcheinlichkeit. §. 43. — Verhältniß der Wahrſcheinlichkeit zum Glauben. §. 44.

II.

Metaphyſik.

Vorbereitende Erläuterungen. S. 91.

Begriff der Metaphyſik. §. 1. — Verhältniß dieſer Wiſſenſchaft zur reinen Vernunftlehre des Abſoluten. §. 2. — Anordnung der metaphyſiſchen Probleme. §. 3.

Erſtes Capitel. Ontologiſche Elementarbegriffe. S. 104.

Metaphyſiſcher Begriff des Daſeyns oder der Exiſtenz. §. 4. — Weitere Ausführung dieſes Begriffs. §. 5. — Nothwendigkeit des Begriffs von einem Urweſen. §. 6. — Verbindung dieſes Begriffs mit den übrigen ontologiſchen Begriffen, beſonders mit der Cauſalität. §. 7. — Fortgeſetzte Erläuterung des Begriffs der Cauſalität. §. 8. — Beziehung der Cauſalität auf die Möglichkeit. §. 9. — Weitere Ausführung des Begriffs der Möglichkeit im metaphyſiſchen Sinne. §. 10. — Beziehung aller Möglichkeit und Cauſalität auf das Abſolute. §. 11. — Metaphyſiſcher Begriff einer Kraft. §. 12. — — Metaphyſiſcher Begriff der Wirklichkeit. §. 13. — Metaphyſiſcher Begriff der Nothwendigkeit. §. 14. — Zuſammenfallen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen im Abſoluten. §. 15.

Zweites Capitel. Vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen. S. 127.

Urverhältniß des Endlichen zum Unendlichen im Gegenſatze des Relativen und Abſoluten. §. 16. — Einfachheit des Abſo-

Abſoluten. §. 17. — Weitere Ausführung dieſes Begriffs. §. 18. — Einheit des Abſoluten. §. 19. — Kritik der ſchwärmeriſchen Identitätslehre aus der Schule des neueſten Pantheismus. §. 20. — Fortſetzung dieſer Kritik. §. 21. — Fortſetzung. §. 22. — Pſychologiſcher Schlüſſel zur Identitätslehre aus der Schule des neueſten Pantheismus. §. 23. — Fortſetzung dieſer Unterſuchungen in Beziehung auf die Identitätslehre des Spinoza. §. 24. — Kritik des metaphyſiſchen Begriffs von der Emanation. §. 25. — Nothwendigkeit der Behauptung einer relativen Weſenheit der Dinge. §. 26.

Drittes Capitel. Von der Natur. S. 147.

Unmöglichkeit einer bloß empiriſchen Deduction des Begriffs von der Natur. §. 27. — Unterſcheidung der empiriſchen Naturbetrachtung von der philoſophiſchen. §. 28. — Dynamiſche Einheit der Natur. §. 29. — Metaphyſiſche Anſicht der Naturgeſetze. §. 30. — Begriff der Materie. §. 31. — Ueber den metaphyſiſchen Gegenſatz zwiſchen Materie und Geiſt. §. 32. — Metaphyſiſche Anſicht der materiellen Verſchiedenheit der Dinge. §. 33. — Kritik des Begriffs von einem Körper in metaphyſiſcher Hinſicht. §. 34. — Kritik des Atomenſyſtems. §. 35. — Begriff von einer Körperwelt. §. 36. — Metaphyſiſche Anſicht der materiellen Bewegung. §. 37. — Ueber den Bildungstrieb der Natur. §. 38. — Unmöglichkeit einer philoſophiſchen Ergründung der Entſtehung und des Untergangs der Dinge in der Natur. §. 39. — Nothwendigkeit der Behauptung einer relativen Weſenheit der natürlichen Dinge. §. 40. — Verhältniß des natürlichen Daſeyns zum Daſeyn überhaupt. §. 41.

Viertes Capitel. Von der Seele. S. 176.

Metaphyſiſcher Begriff der Seele. §. 42. — Beſchränkung dieſes Begriffs durch die materiellen Bedingungen des geiſtigen Daſeyns. §. 43. — Weitere Ausführung des metaphyſiſchen Seelenbegriffs. §. 44. — Unmöglichkeit einer Erklärung der Entſtehung des Seelenweſens. §. 45. — Weitere Ausführung der Unmöglichkeit einer befriedigenden Theorie des Seelenweſens. §. 46. — Verhältniß dieſer Lehren zum Materialismus. §. 47. — Genauere Anſicht des metaphyſiſchen Spiritualismus. §. 48. — Metaphyſiſche Anſicht der Freiheit. §. 49. — Weitere Ausführung des metaphyſiſchen Begriffs der Freiheit. §. 50. — Metaphyſiſche Betrachtungen über die Unſterblichkeit der Seele. §. 51. — Anwendung dieſer Lehren auf den allgemeinen Begriff vom Leben. §. 52. — Anwendung derſelben Lehren auf den Begriff von einer Weltſeele. §. 53.

Fünftes Capitel. Uebergang von der Metaphyſik zur Religionsphiloſophie. S. 198.

Beziehung der Begriffe von der Natur und von der Seele auf den Begriff von einem Urweſen. §. 54. — Verhältniß dieſes Begriffs zum Begriffe von einer Weltſeele. §. 55. — Verhältniß des Begriffs von einer Weltſeele zum metaphyſiſchen Identitätsſyſteme. §. 56. — Ueber den Begriff von einem abſoluten Vernunftweſen. §. 57. — Metaphyſiſcher Begriff des Schickſals. §. 58. — Erſte Anſicht des Atheismus §. 59. — Weitere Ausführung des Gegenſatzes zwiſchen Atheismus und Theismus. §. 60. — Verhältniß der Metaphyſik zum eigentlichen Theismus. §. 61.

III.

Religionsphiloſophie.

Vorbereitende Erläuterungen. S. 215.

Was heißt überhaupt Religion? §. 1. — Hiſtoriſche Anſicht des religiöſen Glaubens. §. 2. — Hiſtoriſche Erſcheinung der Religionen auf ihren unterſten Stufen. §. 3. — Höhere Stufe der Religion. §. 4. — Höchſte Stufe der Religion. §. 5. — Die Aufgabe der Religionsphiloſophie genauer bezeichnet. §. 6.

Erſte

Erſte Abtheilung. Religiöſe Wiſſenslehre. S. 230.

Verhältniß der religiöſen Ueberzeugung zum menſchlichen Wiſſen überhaupt. §. 7. — Genauere Bezeichnung der religiöſen Wiſſensprincipien. §. 8. — Verhältniß der Religionsphiloſophie zur Moralphiloſophie. §. 9. — Tabellariſche Ueberſicht der Religionsſyſteme in Beziehung auf die Idee von einer ewigen Vernunft. §. 10. — Kritik des eigentlichen Atheismus. §. 11. — Kritik des Pantheismus. §. 12. — Kritik des religiöſen Hylozoismus und zugleich des Polytheismus. §. 13. — Beziehung des Hylozoismus auf den Glauben an Unſterblichkeit der Seele. §. 14. — Kritik der metaphyſiſchen Verſuche, den reinen Theismus zu begründen. §. 15. — Kritik der ſogenannten Phyſikotheologie in Beziehung auf die Principien des menſchlichen Wiſſens. §. 16. — Uebergang zur religiöſen Glaubenslehre. §. 17.

Zweite Abtheilung. Religiöſe Glaubenslehre. S. 254.

Philoſophiſcher Begriff des religiöſen Glaubens. §. 18. — Verhältniß dieſes Glaubens zur Erkenntniß des Abſoluten. §. 19. — In wiefern der religiöſe Glaube ein Act der Vernunft iſt. §. 20. — Verhältniß dieſes Vernunftacts zum Gefühle. §. 21. — Unterſcheidung des religiöſen Vernunftglaubens vom theoſophiſchen Myſticismus. §. 22. — Kritik des Begriffes von einer angebornen Gotteserkenntniß. §. 23. — Entwickelung des religiöſen Vernunftglaubens durch metaphyſiſche, empiriſche und moraliſche Schlüſſe. §. 24. — Metaphyſiſcher Schluß. §. 25. — Empiriſcher Schluß. §. 26. — Wiederholte Entwickelung des Verhältniſſes der Religionsphiloſophie zur Moral. §. 27. — Erſter moraliſcher Schluß. §. 28. Zweiter moraliſcher Schluß. §. 29. — Dritter moraliſcher Schluß. §. 30. — Vierter moraliſcher Schluß. §. 31. — Zuſammentreffen des Glaubens an den Gott der reinen Vernunft mit dem Glauben an perſönliche Unſterblichkeit. §. 32.

Dritte Abtheilung. Reſultate. S. 284.

Erläuterung der Begriffe von den Eigenſchaften Gottes. §. 33. — Beziehung dieſer Begriffe auf einen religiöſen Anthropomorphismus. §. 34. — Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften in rein metaphyſiſche und moraliſch-metaphyſiſche. §. 35. — Beſondre Anſicht der moraliſch-metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes. §. 36. — Fortſetzung dieſer Unterſuchungen. §. 37. — Ueber die Verſuche einer Theodicee. §. 38. — Ueber das religiöſe Prädeſtinationsſyſtem. §. 39. — Philoſophiſche Anſicht des Gebets. §. 40. — Verhältniß des religiöſen Vernunftglaubens zum Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung. §. 41. — Verhältniß der Religionsphiloſophie zum religiöſen Aberglauben. §. 42.

Einleitung.

Ueber die
Begründung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften
durch eine allgemeine Wahrheits- und
Wiſſenſchaftslehre.

Einleitung.

1. Was Philoſophie überhaupt iſt? hat man gefragt, nachdem man ſchon lange philoſophirt hatte. Denn die Philoſophie iſt nicht aus einem Begriffe entſtanden, den man ſich von ihr, als einer beſondern Wiſſenſchaft, gemacht hätte; ſie iſt hervorgegangen aus dem natürlichen Streben des menſchlichen Geiſtes, das Erklärbare in uns und außer uns zurückzuführen auf ſeine *letzten Gründe*; unabhängig von angenommenen Meinungen, durch freien Gebrauch des Verſtandes, *Wahrheit* von *Irrthum* in jeder Hinſicht und apodiktiſch zu ſcheiden; vorzüglich aber das große Räthſel des *Daſeyns* zu löſen; zu begreifen, wie alles Daſeyn ſich verhält zu dem *Ewigen*, ohne deſſen Vorausſetzung überall keine Wirklichkeit denkbar iſt; zu entdecken, ob eine *ewige* Ver-

nunft, oder eine blinde Natur, den Lauf der Dinge beſtimmt; zu erforſchen, wozu beſonders der Menſch mit allen ſeinen geiſtigen und phyſiſchen Kräften und Anlagen beſtimmt iſt, und was er zu thun und zu laſſen hat, um als vernünftiges Weſen gut finden zu können, was er thut. Als nun nach und nach aus der innern Verwandtſchaft dieſer Probleme der allgemeine Begriff von Philoſophie ſich entwickelte, verengte, oder erweiterte ſich dieſer Begriff in den Schulen, je nachdem man bald mehrere, bald wenigere der verwandten Unterſuchungen zuſammenzuziehen der Mühe werth fand. Durch den Streit der Meinungen ſonderte ſich endlich der eigentlich wiſſenſchaftliche Begriff von Philoſophie, die als Wiſſenſchaft nur Eine ſeyn kann, ſo weit von dem hiſtoriſchen Begriffe ab, den man mit demſelben Worte zu bezeichnen gewohnt iſt, daß Philoſophie im hiſtoriſchen Sinne für nichts anders mehr gelten kann, als, für die Summe der mannigfaltigen, zum Theil verwandten, aber doch verſchiedenen, zum Theil einander contradictoriſch widerſtreitenden Meinungen, welche aus den Schulen als Antworten auf jene Fragen hervorgegangen ſind, deren einzig vernünftige Beantwortung die Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn ſoll. Wenn wir nun von dieſem Streite der Meinungen alles abziehen, was eine Schule von der andern unterſcheidet, und was ſich auch auf den wiſſenſchaftlichen Begriff der Philoſophie beziehe, ſo können wir dieſen Begriff nicht anders ohne Vorurtheil begründen, als dadurch, daß wir uns eben jener Geiſtesbedürfniſſe bewußt werden, von denen auch der Streit der Schulen in dem Streben nach einem wiſſenſchaftlichen Ziele ausgegangen iſt. Dann läßt ſich aber auch nicht bezweifeln, daß alle Aufgaben der Philoſophie ſich zurückführen laſſen auf dieſe: durch freien Gebrauch des Verſtandes in der Beziehung der Gedanken auf das Ewige und unbedingt Nothwendige, das, was es auch ſey, als Urgrund alles Daſeyns und Denkens gedacht werden muß, die Wahrheit vom Irrthume apodiktiſch zu ſcheiden, und dieſer Unterſcheidung gemäß Aufſchlüſſe zu geben über die Natur der Dinge und über dasjenige, was wir uns als Beſtimmung der Dinge denken, beſonders aber über die Beſtimmung des Menſchen.

Vergl. des Verfaſſers Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, §. 1–3; wo auch gezeigt iſt, wie ſich der wiſſenſchaftliche Begriff der Philoſophie zum allgemeinen Menſchenverſtande und zur Gelehrſamkeit verhält, und wie der Streit der philoſophirenden Schulen vorläufig beurtheilt werden muß.

2. Aus dieſem wiſſenſchaftlichen Begriffe der Philoſophie leuchtet hervor, daß die erſte aller Wiſſenſchaften, die man philoſophiſche nennen darf, keine andere ſeyn kann, als eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, wie die Alten ſie ſich unter dem Nahmen Logik dachten. Eben ſo klar leuchtet aus demſelben Begriffe hervor, daß die Logik in der neueren Bedeutung des Worts, als Theorie der Uebereinſtimmung unſrer Gedanken unter einander in der Einheit des Denkens, außer der Beziehung dieſer Einheit auf die letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum und auf die Natur und Beſtimmung der Dinge, beſonders die Beſtimmung des Menſchen, nur einen Theil der Vorkenntniſſe enthält, die zur eigentlichen Philoſophie den Weg bahnen. Auch die Pſychologie, die ſich die empiriſche nennt, kann, ungeachtet ihrer genauen Verbindung mit der eigentlichen Philoſophie, nur in das Syſtem der philoſophiſchen Vorkenntniſſe aufgenommen werden. Da erſt fängt die eigentliche Philoſophie ſich zu zeigen an, wo der Unterſchied zwiſchen dem bloßen Denken, wie man es nennt, d. h. dem Denken inſofern, als es nur auf einer folgerechten Verbindung vorausgeſetzter Begriffe beruht, und dem Erkennen und Wiſſen bemerklich wird, und,

wo der denkende Geiſt von der Beobachtung fortſchreitet zur Ergründung deſſen, was überhaupt iſt, ſeyn kann, und ſeyn ſoll.

Vergl. in des Verfaſſers Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, die Erklärungen §. 13-17.

3. Ohne Vorausſetzung einer allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre iſt jede Zertheilung der Philoſophie in mehrere Wiſſenſchaften übereilt und unſicher. Selbſt die Unterſcheidung der theoretiſchen Philoſophie von der praktiſchen ſetzt, wenn ſie der Vernunft Genüge thun ſoll, eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre voraus. Denn praktiſch im eigentlichen Sinne wird die Philoſophie erſt da, wo ſie Vorſchriften oder Verhaltungsregeln ausſpricht, die ſich im Leben durch die That bewähren ſollen. Dieſe Vorſchriften aber können nur inſofern philoſophiſch heißen, als ſie auf eine Erkenntniß der Beſtimmung des Menſchen gegründet ſind. Denken wir uns nun unter Beſtimmung des Menſchen die Summe der Zwecke, die der Menſch als ſinnlich-vernünftiges Weſen ſeiner ganzen Natur gemäß erreichen kann und ſoll, ſo weiſen alle philoſophiſchen Verhaltungsregeln, die jene Zwecke vorausſetzen, auf die theoretiſchen Unterſuchungen

hin, durch welche erſt ausgemittelt werden ſoll, was denn der Menſch, der ſo mancherlei Vorſtellungen von ſich und ſeiner Natur haben kann, im Grunde iſt, und wie ſich ſein menſchliches Daſeyn verhält zu der Welt, in der er zu leben und zu wirken beſtimmt iſt. Dieſe Unterſuchungen beziehen ſich wieder auf die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, ohne welche ungewiß bleibt, wie ſich moraliſche Wahrheit zur Wahrheit überhaupt verhält, und an welchem Kriterium erkannt werden ſoll, ob ein Grundſatz, der ſich moraliſch nennt, ein wahrhaft guter iſt. Auch der Begriff der moraliſchen Freiheit, man nehme das Wort vorläufig in welchem Sinne man wolle, iſt nicht denkbar ohne Beziehung auf das Geſetz der **Urſache und Wirkung**, über welches Auskunft zu geben die theoretiſche Philoſophie ſich vorbehält. Und wo fängt denn eigentlich das Wollen in unſerm Geiſte an? Iſt nicht alles Wollen eine Thätigkeit? Und giebt es nicht auch eine Thätigkeit der Einbildungskraft, und des Verſtandes?

Erinnerung an einige Syſteme, in denen der Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie nur relativ iſt; beſonders an die Platoniſche Metaphyſik und an die Ethik des Spinoza.

4.

4. Alle Philoſophie, als Wiſſenſchaft, iſt **Theorie**, ihr Gegenſtand ſey die Wahrheit überhaupt, oder die Natur der Dinge, oder das Thun und Laſſen der Menſchen. Philoſophiſche Vorſchriften gründen ſich auf **Erklärungen** des Zuſammenhangs menſchlicher Handlungen mit dem Princip ihrer Möglichkeit. Und ſo, wie der wahre Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und dem praktiſchen Theile der Philoſophie erſt da deutlicher erſcheint, wo er aus der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre erkannt wird, kann man auch nicht eher dem **Naturrechte**, der **Politik**, der **Aeſthetik**, und andern zur Philoſophie gehörenden, oder unmittelbar mit ihr verwandten Wiſſenſchaften einen ſichern Platz anweiſen, bis man philoſophiſch verſtanden hat, aus welchen Quellen die allgemeinen Begriffe vom Wahren, Guten und Schönen entſpringen, und wie dieſe Begriffe ſich zu einander verhalten. Die **Mathematik** aber bleibt aus der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ausgeſchloſſen, ohne darum aufzuhören, der Stolz des menſchlichen Verſtandes zu ſeyn. Denn dieſe Wiſſenſchaft, die von ihrer Entſtehung an einer unerſchütterlichen Gewißheit ſich erfreuet, auf welche die Philoſophie, im Streite der Schulen befangen, gar keinen Anſpruch machen zu dürfen ſcheint, erwartet doch die Deduction der Evi-

denz ihrer Lehren von einer allgemeineren Wahrheitslehre, die über den Begriff bloß quantitativer Verhältniſſe hinausgeht. Die Mathematik innerhalb ihrer durch Merkmale der Quantität beſtimmten Grenzen kann weder erklären, woher der Begriff von Wahrheit überhaupt im menſchlichen Geiſte ſtammt, noch, wie unſer Geiſt zu einer Erkenntniß des Wirklichen inſofern gelangt, als das Wirkliche mehr als bloße Vorſtellung iſt. Sie kann deßwegen auch nicht das mindeſte zur philoſophiſchen Kritik des Skepticismus beitragen; denn der echte Skepticismus läßt die Mathematik, wie jede andre Wiſſenſchaft, die ſich auf Entwickelung bloßer Verhältniſſe von Begriffen zu Begriffen beſchränkt, unangefochten. Er verlangt einen Beweis der Exiſtenz von etwas Wirklichem außerhalb der bloßen Vorſtellung und eine unbezweifelbare Deduction von einer Wahrheit, die für mehr gelten ſoll, als für ein ſubjectives, aus der Natur unſers Geiſtes den Geſetzen dieſer Natur gemäß entſpringendes Gedankenverhältniß. Daher iſt auch die Uebertragung philoſophiſcher Lehren in algebraiſche Formeln nichts weiter als eine beſondre Art von Metaphernſprache, an der nicht leicht jemand Wohlgefallen finden kann, wer nicht in einem gewiſſen Zuſammentreffen quantitativer Verhältniſſe mit Realverhältniſſen einen Schlüſſel zur Erklätung des Wirklichen, das allen Verhältniſſen zum Grunde liegt, gefunden zu haben ſich einbildet.

5. Ließe ſich durch den Gegenſatz zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie der Inhalt aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften erſchöpfen, ſo würde nicht die Religionsphiloſophie hin und her von den theoretiſchen Wiſſenſchaften zu den praktiſchen, und von dieſen wieder zurück zu den theoretiſchen verwieſen worden ſeyn. Wie konnten die Alten die allgemeine Religionslehre als einen Theil ihrer Phyſik behandeln, aus der nachher eine Metaphyſik wurde? Wie konnte die ſpeculative Theologie, als ein Theil der neueren Metaphyſik, einer Moraltheologie Platz machen, da doch der Gegenſtand der religiöſen Betrachtung ein göttliches Weſen iſt, nicht eine Pflicht, oder eine Handlung? Auf dieſe Fragen läßt ſich leicht eine abſprechende Antwort geben im Sinne des Dogmatismus dieſer oder jener Schule; aber nicht leicht eine Antwort, die das Räthſel löſet, wie das Göttliche ſich urſprünglich verhält zum Wahren und Guten. Der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre bleibt vorbehalten, vor aller Religionsphiloſophie das wahre Verhältniß des Wiſſens zum Glauben auszumitteln, ehe entſchieden werden kann, ob und in welchem

Sinne die allgemeine Religionslehre, wenn ſie anders einen Platz in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften behaupten kann, ſich auf ein eigentliches Wiſſen gründet, oder auf einen vernünftigen Glauben.

Merkwürdige Erſcheinung des Begriffes vom Glauben in der Philoſophie ſeit Kant und Jacobi.

6. Das Bedürfniß einer allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre fällt noch mehr ins Auge, wenn man ſich an die Schickſale der Metaphyſik erinnert. Wollte man alle Bedeutungen, die man ſeit Ariſtoteles dieſem Worte gegeben hat, in einer einzigen verbinden, ſo zerſtörte der Begriff ſich ſelbſt. Denken wir uns, wie es von Leibnitz bis auf Kant üblich war, unter Metaphyſik die Lehre vom Weſen der Dinge und ihrem Verhältniſſe zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens, ſo verſtehe ſich von ſelbſt, daß dieſe Lehre die Religionsphiloſophie wenigſtens zum Theil in ſich ſchließt, wenn ſie nicht zum Atheismus führt. Aber es bleibe auch denkbar, daß der Menſch eines befriedigenden Erkennens des Weſens der Dinge und ihres Verhältniſſes zum Abſoluten ermangele, und daß dennoch die Vernunft nicht bloß ſkeptiſch das Weſen der Dinge auf ſich ſelbſt beruhen zu laſſen, oder kritiſch alle ontologiſchen Be-

Betrachtungen aus dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen Philoſophie zu verweiſen genöthigt ſey. Oder läge wirklich Metaphyſik in der eben erklärten Bedeutung des Worts ganz und gar außerhalb der Grenzen des menſchlichen Erkenntnißvermögens? Die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre muß dieſe Frage beantworten.

Erinnerung an einige andere Bedeutungen, die das Wort Metaphyſik in neueren Schulen erhalten hat.

7. Durch metaphyſiſche Betrachtungen die Philoſophie überhaupt zu begründen ſuchen, iſt ein Unternehmen, von welchem Jeder, wer nicht umſonſt in die Schule der Erfahrung gegangen iſt, ſchon empiriſch zurückgeſchreckt werden muß durch die ſtreitenden Syſteme der Metaphyſik, deren die Geſchichte der Philoſophie ſo viele aufzählt. Aber es liegt auch einem Jeden, der nicht ſchon durch irgend eine Pſeudo-Metaphyſik verblendet iſt, klar vor Augen, daß die Vernunft zuerſt ſich ſelbſt erkannt haben muß, ehe ſie ohne voreilige Anmaßung ſich an Betrachtungen wagen darf, deren Gegenſtände entweder gar nicht, oder durch Erhebung der Vernunft über die Sinnlichkeit, erkannt werden können. Richtig iſt der Machtſpruch, daß die Vernunft das Weſen der Dinge ergründen

können müſſe, weil ſie ſelbſt in dieſem Weſen der Dinge gegründet und mit ihm Eins ſey. Denn das iſt es ja eben, was wir als Philoſophen, die noch keine Metaphyſiker ſind, vorher wiſſen wollen, ob wir uns nicht täuſchen, wenn wir urtheilen, daß die Vernunft auf eine ſolche Art in dem Weſen der Dinge gegründet ſey, daß wir erkennen, ſie ſey Eins mit dieſem Weſen. Nicht ſo thöricht, aber doch auch übereilt, iſt ohne vorhergegangene Selbſtprüfung der Vernunft die Meinung, daß das Weſen der Dinge ſich durch Schlüſſe müſſe erforſchen laſſen. Denn es bleibt ja die Frage, ob durch Schlüſſe überhaupt mehr erkannt werden kann, als, wie ein vorausgeſetzter Begriff zuſammenhängt mit einem andern vorausgeſetzten Begriffe. Die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre in ihrer beſonderen Beziehung auf Metaphyſik ſchließt die Wiſſenſchaft in ſich, die Kant als Kritik der reinen Vernunft ſich dachte.

Uraltes Verdienſt der Eleatiſchen Schule um dieſe Lehre. Noch größeres Verdienſt Kant's. Rückgang der Philoſophie in Deutſchland ſeit der Erneuerung metaphyſiſcher Dogmen ohne vorhergegangene Vernunftkritik.

[illegible] Nicht unſchicklich nennt man den Theil der Philoſophie, der ſich unmittelbar mit der Natur und dem Weſen der Dinge und mit der apodiktiſchen Trennung des Scheins von der Wahrheit beſchäftigt, vorzugsweiſe speculativ. Denn, wenn alles freie Forſchen, als ein Umherſchauen des Geiſtes im Gebiete der Wahrheit, Speculation genannt werden darf, ſo gebühret der Betrachtung der Wahrheit im Allgemeinen und ihres Verhältniſſes zum Weſen der Dinge vorzugsweiſe dieſer Nahme. Es liegt aber wieder in der Natur der Sache, daß auch moraliſche Betrachtungen ſehr ſpeculativ werden können, und daß die Beantwortung ſpeculativer Fragen einen entſcheidenden Einfluß auf unſre moraliſchen Urtheile haben kann. Speculative Philoſophie verſchmähen kann nur derjenige, wer von Philoſophie überhaupt gar keinen, oder einen falſchen, oder einen ſehr einſeitigen Begriff hat. Welche Lehren der ſpeculativen Philoſophie tranſcendental genannt werden dürfen, unterſucht wieder die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Aus ihr wird ſich auch ergeben, in welcher Ordnung die übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften nach ihrem inneren Zuſammenhange auf einander folgen. Zu ihr wollen wir uns alſo wenden, um ohne Uebereilung und eitle Anmaßung den alten Streit der

Mei

Meinungen, wo möglich, der Entſcheidung näher zu rücken.

Mancherlei Tranſcendentalphiloſophie. — Fichtiſche Wiſſenſchaftslehre. — Bardili's erſte Logik. — Mißlungenes Syſtem des Verfaſſers unter dem Titel Idee einer Apodiktik vom Jahre 1799.

I.

Apodiktik

oder

Allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre.

Apodiktik

oder

Allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre.

Vorbereitende Erläuterungen.

Ueber Wahrheit, Wahrnehmung, Denken, Erkennen, Wiſſen und Glauben.

1. Was iſt Wahrheit? Woher ſtammt dieſer Begriff im menſchlichen Geiſte?. Welches ſind ſeine weſentlichen Merkmale? Was iſt es, das allgemeine Urtheile, die, als ſolche, auch Irrthümer ſeyn können, zu Wahrheiten macht? Dieſe Fragen, deren Beantwortung man in denjenigen Wiſſenſchaften, die aus der Anwendung irgend eines *vorausgeſetzten* Begriffs von Wahrheit

entſpringen, ſehr überflüſſig findet, ſind der Anfang der eigentlichen Philoſophie, die alle unſichern und ungeprüften Vorausſetzungen verſchmäht. Wer ſich mit der bekannten Erklärung begnügt, Wahrheit ſey Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden, hat nicht Unrecht inſofern, als er einer natürlichen Vorausſetzung folgt, die von der Philoſophie beſtätigt werden muß, wenn ſie ſich nicht mit dem natürlichen Menſchenverſtande entzweien will. Denn der natürliche Menſchenverſtand vertrauet gleichſam inſtinctmäßig dem Bewußtſeyn, in welchem wir uns ſelbſt von Dingen außer uns, und die Vorſtellungen, die wir uns von uns ſelbſt und den Außendingen machen, von den wirklichen Gegenſtänden dieſer Vorſtellungen unterſcheiden. Aber der Skeptiker darf lächeln, wenn er einen inſtinctmäßigen Ausſpruch des natürlichen Menſchenverſtandes von einem Philoſophen als einen durch ſich ſelbſt gewiſſen Lehrſatz wiederholen hört. Zu den Gegenſtänden unſrer Vorſtellungen zählen wir mit Recht auch die bleibenden Thatſachen unſers Bewußtſeyns, von denen wir erſt dadurch eine Vorſtellung erhalten, daß wir ſie als etwas, das in unſerm Geiſte ſelbſt den vorüberſchwindenden Vorſtellungen zum Grunde liegt, von dieſen Vorſtellungen unterſcheiden. Aber wenn wir uns nicht vorſtellen könnten, daß dasjenige ſelbſt, was der natürliche Menſchenverſtand dem Gegenſtand einer Vorſtellung nennt, vielleicht auch bloße Vorſtellung ſey, ſo wäre kein Skepticismus entſtanden. Vorſtellungen, als ſolche, ſind nichts mehr, als ſubjective Zuſtände, in denen wir Eins von dem Andern als etwas in uns ſelbſt unterſcheiden. In Beziehung auf etwas, das mehr als Vorſtellung iſt, es ſey etwas außer uns, oder etwas im Innern unſers Geiſtes, theilen ſich die Vorſtellungen in wahre und falſche. Aufzuklären, was das iſt, wodurch die wahren Vorſtellungen von den falſchen ſich unterſcheiden, iſt das Geſchäft der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Uebereinſtimmung mit etwas, das mehr, als bloße Vorſtellung, iſt, liegt alſo dem allgemeinen Begriffe von Wahrheit allerdings zum Grunde. Aber dieſes Etwas iſt nicht immer ein Gegenſtand als ein wirkliches, außerhalb der Vorſtellung, phyſiſch oder metaphyſiſch, vorhandenes Ding, oder Weſen. Es kann auch etwas Nothwendiges im Innern unſers eignen Geiſtes ſeyn, ein Nothwendiges, deſſen wir uns, wie unſers eigenen Daſeyns, unbezweifelbar bewußt ſind. Auf ein Nothwendiges dieſer Art bezieht ſich bekanntlich der Begriff von mathematiſcher Wahrheit, der alle Vergleichung zwiſchen Vorſtellungen und Gegenſtänden, denen wir ein phyſiſches oder metaphyſiſches Daſeyn zuſprechen, ausſchließt. Auf ein Nothwendiges dieſer Art bezieht ſich überhaupt alle apodiktiſche Gewißheit, die keine Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels zuläßt. Da nun beſonders auch die Frage, ob und in welcher Bedeutung ſich überhaupt etwas beweiſen d. h. auf unbezweifelbare Kriterien der Wahrheit zurückführen laſſe, von der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre beantwortet werden muß, ſo darf dieſe Lehre nach dem griechiſchen Worte Apodixis, das eine Demonſtration oder einen durch Schlüſſe geführten Beweis bedeutet, um ſo unbedenklicher ſich Apodiktik nennen.

2. Wenn Vorſtellungen, als ſolche (§. 1.), die Elemente des Erkennens wären, wie in mehreren neueren Schulen gelehrt wird, ſo müßte aller Streit über Wahrheit und Irrthum als ſich ſelbſt widerſprechend aufhören. Denn da alles Streben unſers Geiſtes, wahre Vorſtellungen von falſchen zu unterſcheiden, davon ausgehe, daß wir die bloße Vorſtellung auf etwas in unſerm Bewußtſeyn zurückzuführen ſuchen, das als etwas Unbezweifelbares den wahren Vorſtellungen zum Grunde liegt, ſo kann vernünftigerweiſe nur dieſes problematiſche Etwas, das den Vorſtellungen zum

Grunde liegt, als Element des Erkennens bei dem Streite über Wahrheit und Irrthum in Frage kommen. Oder, wenn nicht etwas von der bloßen Vorſtellung Verſchiedenes in unſerm Geiſte den Vorſtellungen zum Grunde läge, ſo hätte ſich nicht einmal der Begriff erzeugen können, den man ſich von Wahrheit als einer Uebereinſtimmung zwiſchen den Vorſtellungen und ihren Gegenſtänden macht. Daher unterſcheidet man auch ſchon in der Sprache des gemeinen Lebens den Eindruck, den ein Ding auf uns macht, von den Vorſtellungen, die aus dieſem Eindrucke entſpringen. Wer aber die Eindrücke unmittelbare Vorſtellungen nennt, entzweit ſich nicht nur mit dem gemeinen Sprachgebrauche; er bringt auch eine der ſeltſamſten Verwirrungen in die Sprache der Philoſophie, weil er durch eine willkürlich erweiterte Bedeutung des Wortes Vorſtellung den Unterſchied zwiſchen Vorſtellungen und ihren Gegenſtänden, alſo gerade dasjenige aufhebt, was zur Möglichkeit einer objectiven Unterſcheidung wahrer und falſcher Vorſtellungen in unſerm Geiſte gehört. Eben ſo unphiloſophiſch verwechſelt man mit den Vorſtellungen das Bewußtſeyn, das wir von unſern Vorſtellungen haben, und das allerdings ein Element des Erkennens genannt werden darf. Auf dem Bewußtſeyn, durch das wir uns ſelbſt von Außendingen und wieder in uns und außer uns Viel und Mancherlei unterſcheiden, ruhen die Vorſtellungen, die wir von den Dingen haben, indem wir denken. Aber der Streit der Wiſſenſchaft mit dem Skepticismus iſt noch lange nicht geendigt, wenn man eingeſehen hat, daß wir ohne die tiefer liegenden Elemente des Erkennens, auf die ſich der Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum bezieht, nicht einmal eine ſkeptiſche Vorſtellung von einem Unterſchiede zwiſchen den Vorſtellungen und ihren Gegenſtänden haben würden. Denn eben auf dieſem Punkte der Einverſtändigung wirft der forſchende Verſtand, den keine problematiſche Vorausſetzung befriedigt, von neuem die Frage auf, ob nicht alles, was ſich ein Erkennen nennt, ein bloß ſubjectiver und eben darum ſich ſelbſt verdächtiger Geiſteszuſtand ſey, da wir uns auch die Eindrücke, die wir von etwas außer uns zu erhalten glauben, und das Bewußtſeyn ſelbſt, das unſre Gedanken trägt, als etwas bloß Subjectives, zu unſrer Natur Gehörendes, denken können, das, als ſolches, dem denkenden Geiſte, der nach objectiver, in der Natur der Dinge und ihren nothwendigen Verhältniſſen zum ewigen Urgrunde alles Daſeyns und Denkens gegründeten Wahrheit ſtrebt, keinesweges genügt.

Erſte Anſicht des Idealismus nach den dogmatiſchen und ſkeptiſchen Meinungen Berkeley's und Hume's.

3. Unter den Zuſtänden, die unſer Geiſt in ſich ſelbſt unterſcheidet, iſt in Beziehung auf den Begriff von Wahrheit einer der merkwürdigſten derjenige, den wir um eben dieſer Beziehung willen im Deutſchen Wahrnehmung nennen. In der Wahrnehmung oder Perception ergreift unſer Geiſt Facta oder Thatſachen unmittelbar als ſolche, d. h. als etwas, das der forſchende Verſtand immer ſchon vorfindet, wo eine Unterſuchung anfängt, und das wir deßwegen, als ſolches, nicht zu bezweifeln vermögen. Aber wenn wir nicht ſogleich innere Wahrnehmung von äußerer unterſcheiden, iſt über das Verhältniß der Wahrnehmung zur Wahrheit keine Verſtändigung möglich. Denn die äußere Wahrnehmung iſt mit dem, was wir den Eindruck nennen, den wir von außen empfangen, oder zu empfangen glauben, einerlei inſofern, als durch den Eindruck eine Vorſtellung von einem äußern Etwas entſteht, das wir von andern Dingen unterſcheiden. Dieſes Etwas iſt das wirkliche Ding in der gemeinen Bedeutung des Worts, das Ding, das wir äußerlich als etwas von uns ſelbſt Verſchiedenes wahrnehmen. Daß zu dieſer Wahrnehmung die phyſiſche Thätigkeit der Organe gehört, die wir Sinne in der phyſiologiſchen Bedeutung des Worts nennen, hat noch niemand bezweifelt. Aber wenn man das Wahrnehmungs-

vermögen überhaupt Sinnlichkeit nennt, läuſt man Gefahr, durch dieſes einzige Wort irre geleitet, den Unterſchied zwiſchen äußerer und innerer Wahrnehmung und eben dadurch das wahre Verhältniß der Wahrnehmung zur Vernunft zu verkennen. Denn die innere Wahrnehmung hat Thatſachen von ganz anderer Art zum Gegenſtande, als die äußere. Sie gehört zu den innern Bedingungen der Möglichkeit des Denkens ſelbſt, auch außerhalb aller Beziehung der Gedanken auf Dinge außer uns. Die Vernunft, was ſie auch übrigens ſey, wüßte von ſich ſelbſt nichts ohne die innere Wahrnehmung, die alles Denken begleitet. Das Vermögen der innern Wahrnehmung mag immerhin innerer Sinn genannt und durch dieſe Benennung von den äußern Sinnen unterſchieden werden; nur vergeſſe man nicht, daß der denkende Geiſt ſeine eigne Thätigkeit auf eine ganz andre Art wahrnimmt, als das problematiſche Etwas, das wir ein phyſiſches Ding außer uns nennen. Die Aufklärung der inneren Wahrnehmung muß ein Hauptgeſchäft der Apodiktik ſeyn. Auf dem Verhältniſſe des innern Sinnes zur Vernunft beruhet die Entſcheidung des Streits zwiſchen dem Rationalismus und dem Empirismus, beſonders in Beziehung auf die Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen. Auch die Begriffe von Anſchauung, Empfindung und Gefühl erwarten ihre philoſophiſche Erklärung von dem Theile der Apodiktik, der ſich mit der Analyſe der innern Wahrnehmung in Beziehung auf den Begriff der Wahrheit beſchäftigt.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage §. 29–35.

4. Da die Wahrnehmung ſo nahe mit dem Erkennen verwandt iſt, daß wir uns von einem Erkennen ohne alle äußere oder innere Wahrnehmung kaum einen Begriff machen können, ſo bedarf das Verhältniß der Wahrnehmung, als ſolcher, zum Erkennen überhaupt einer um ſo ſorgfältigern Analyſe. Wäre auch nur das unmittelbare Erkennen, das dem mittelbaren zum Grunde liegt, mit der Wahrnehmung ſchlechthin einerlei, ſo würde die Frage gar nicht entſtehen können, ob da auch außer uns wirklich etwas iſt, wo wir etwas äußerlich wahrnehmen, oder, anders ausgedrückt, ob die Sinne uns nicht täuſchen. Aber dieſe Frage, die dem natürlichen Menſchenverſtande faſt lächerlich ſcheint, geht von der Vernunft aus, ohne die wir überhaupt keine Vorſtellung von Wahrheit hätten. Der Vernunft wollen wir als vernünftige Weſen unſre Ueberzeugung

gung verdanken, nicht einem blinden Glauben an das Zeugniß der Sinne. Ob und wie die Vernunft das Zeugniß der Sinne beſtätigt, oder verwirft, ſoll die Apodiktik unterſuchen. Indem die Vernunft ſich ſelbſt als etwas von den Sinnen Verſchiedenes erkennt, bezieht ſie auch alles Erkennen, das dem denkenden Geiſte genügen ſoll, auf ſich ſelbſt, oder, anders ausgedrückt, die Vernunft erkennt ſich ſelbſt als das eigentliche oder höhere Erkenntnißvermögen, das mit dem Vermögen der Wahrnehmung nicht ſchlechthin einerlei iſt. Aber indem die Vernunft ſich ſelbſt als das eigentliche Erkenntnißvermögen erkennt, unterſcheidet ſie auch das Erkennen überhaupt von dem bloßen Denken, das, als ſolches, eben ſo wohl irrig, als wahr, ſeyn kann. Auf dieſer Unterſcheidung, deren wir uns unabläſſig bewußt ſind, wenn wir die Wahrheit eines Urtheils prüfen, beruht der Gegenſatz zwiſchen Vernunft und bloßem Verſtande. Von der Aufklärung dieſes, oft ganz überſehenen, oft ſonderbar mißdeuteten Gegenſatzes hängen die meiſten Reſultate der Apodiktik ab. Nicht eher, als bis in Beziehung auf Wahrheit überhaupt der Unterſchied zwiſchen dem Wahrnehmungsvermögen, dem bloßen Verſtande, und der Vernunft in der höheren Bedeutung des Worts, ins Klare gebracht iſt, laſſen ſich die Begriffe von Erkennen, Wiſſen

ſen und Glauben in ein philoſophiſches Verhältniß zu einander ſtellen.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, §. 47-58.

5. Die Ordnung, in welcher die Apodiktik die in ihren Umkreis fallenden Probleme zu löſen hat, geht aus dem Verhältniſſe des Begriffs der Wahrheit zu der Vernunft hervor. Denn daran zweifelt niemand, daß die Vernunft, was ſie auch übrigens ſeyn mag, dasjenige in unſerm Geiſte iſt, was uns treibt, nach Wahrheit zu ſtreben, und was uns fähig macht, Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden. Aber eben ſo gewiß iſt, daß wir uns des Strebens nach Wahrheit nie anders bewußt werden, außer, indem wir räſonniren d. h. Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe zu allgemeinen Urtheilen verbinden, aus denen wir Schlüſſe ziehen. Nach demonſtrativer oder aus einer ſyllogiſtiſchen Verkettung von Begriffen einleuchtender Wahrheit verlangt uns überall, wo uns kein blinder Glaube genügt. Der ganze logiſche Proceß des Denkens hängt mit dem Zuſammentreten aller Wahrheiten in der Einheit des Bewußtſeyns ſo genau zuſammen, daß die Frage, ob und in welchem Sinne ſich überhaupt etwas beweiſen läßt, gar nicht philoſophiſch beantwortet werden

kann, wenn wir nicht von der allgemeinen Logik ausgehen. Die Apodiktik ſetzt die Logik, die man jetzt gewöhnlich die allgemeine nennt, als eine propädeutiſche Wiſſenſchaft inſofern voraus, als die Geſetze, nach denen der denkende Geiſt in ſeinen Urtheilen überhaupt mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, in jeder Hinſicht dieſelben ſind. Aber dieſe Geſetze bedürfen einer wiederholten Analyſe in Beziehung auf die Frage, welchen Antheil der logiſche Proceß des Denkens an der Begründung unbezweifelbar wahrer Urtheile hat, und unter welchen Bedingungen eine ſyllogiſtiſche Verkettung von Urtheilen für einen unumſtößlichen Beweis gelten kann. Die Antwort auf dieſe Frage iſt die logiſche Apodiktik. Von ihr ſchreitet der forſchende Verſtand fort zu den transcendentalen Unterſuchungen, die ihren Nahmen erhalten haben von dem Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes, die Schranken der Sinnlichkeit zu überſteigen und ſich, wo möglich, zu einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu erheben. Von dieſem zweiten Theile der Apodiktik erwartet der Unterſchied zwiſchen Verſtand, Vernunft, Wahrnehmung und Gefühl die nöthige Aufklärung. Da nun aber das Erkennen in unſerm Geiſte auch zu dem Wollen in einem merkwürdigen Verhältniſſe ſteht, deſſen wir uns beſonders bewußt werden, wenn die Vernunft ſich ſelbſt entweder als einerlei mit der moraliſchen *Freiheit*, oder doch als Bedingung der Möglichkeit eines freien Wollens erkennt, ſo darf im Syſteme der Apodiktik auch der Theil nicht fehlen, der ſich *praktiſche* Apodiktik nennt, und der zugleich über das Verhältniß der moraliſchen Ueberzeugung zu der ſogenannten ſpeculativen entſcheiden muß.

Erſte Abtheilung.

Logiſche Apodiktik.

6. Was man ſich auch unter Wahrheit denken mag; der *Begriff* von Wahrheit überhaupt gehört, wie alle abſtracten Vorſtellungen oder Begriffe, dem Verſtande an. Verſtand nennen wir die Summe derjenigen Functionen der Denkkraft, durch welche Begriffe oder abſtracte Vorſtellungen gebildet werden und ſich zu *Urtheilen* verbinden, aus denen *Schlüſſe* entſpringen. Ob es noch andere Functionen der Denkkraft oder des Denkvermögens giebt, wird der zweite Theil der Apodiktik lehren. Nennen wir aber das Vermögen, zu denken, *Vernunft* im *weiteſten* Sinne des

Worts, ſo bleibt wenigſtens denkbar, daß es auch höhere Functionen dieſes Vermögens gebe; Functionen, durch die ſich die Vernunft über das bloße Begriffebilden, Urtheilen und Schließen erhebt. Die Summe dieſer höheren Functionen der Vernunft mag, in Ermangelung eines beſondern Worts, Vernunft im höheren Sinne genannt werden. In jedem Falle aber müſſen dieſe höheren Functionen übereinſtimmen mit den logiſchen in der Einheit des Denkens, ohne welche die Vernunft ſich ſelbſt nicht erkennt.

Vergl. die allgemeine oder propädeutiſche Logik in des Verfaſſers Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe. — Nachweiſung einiger Bemühungen verdienſtvoller Denker, den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand in die Philoſophie einzuführen. — Unbequemlichkeit der Uebertragung dieſes Unterſchieds in fremde Sprachen. Verhältniß des griechiſchen νοῦς zum λόγος.

7. Alles Erkennen in abſtracten Vorſtellungen oder Begriffen, iſt ein Erkennen des Einen in Vielem, und des Vielen in Einem. Das Eine in Vielem iſt das Allgemeine oder das logiſche Ueberhaupt. Das Einzelne und deſſen Summation, das Viele, iſt dem logiſchen Proceſſe des Denkens gemäß nicht anders denkbar als durch Unterordnung unter das Allgemeine. Um uns z. B.

den Philoſophen Kant zu denken, müſſen wir die individuellen Eigenſchaften dieſes außerordentlichen Mannes unterordnen, unter die allgemeinen Begriffe von einem Philoſophen, einem Profeſſor, einem Menſchen u. ſ. w. Auf gleiche Art ſind Particular- und Singular-Urtheile nur unter Vorausſetzung eines allgemeinen Urtheils möglich, deſſen Objectbegriffe der Objectbegriff des Particular- oder Singular-Urtheils untergeordnet wird. Daher ſetzt jede Beantwortung der Frage: Was iſt das? irgend einen, wenn auch noch ſo engen allgemeinen Begriff voraus, dem das Object der Frage untergeordnet wird, indem wir antworten: Es iſt Dieß oder Jenes, das heißt: Es gehört zu dieſer, oder jener Claſſe, Gattung, Art von Objecten. Dadurch unterſcheidet ſich weſentlich das Denken des Einzelnen von dem Bezeichnen der einzelnen Dinge, die in die Sinne fallen, durch einen Nahmen. Alles Erkennen in Begriffen (das ſogenannte discurſive Erkennen) geht alſo vom Allgemeinen aus. Daher iſt auch kein Schluß möglich ohne Vorausſetzung eines allgemeinen Urtheils oder Grundſatzes, aus welchem ein anderes Urtheil gefolgert wird. Was wir alſo auch immer als Etwas begreifen oder durch Denken in Begriffen erkennen mögen; nie erkennen wir von dem Etwas im Begriffe mehr, als ein Claſſenverhältniß unter den Objecten nach den Abſtufungen der Allgemeinheit. Alſo können wir durch Begriffe überhaupt nichts weiter erkennen, als, immer nur Eins in dem Andern und aus dem Andern.

Erinnerung an Plato's logiſche Erkenntnißlehre.

8. Die logiſche Einheit iſt verwandt mit der arithmetiſchen, aber von weiterem Umfange. Um uns Eins als eine Zahl zu denken, müſſen wir von aller Mannigfaltigkeit der Merkmale eines allgemeinen Begriffs abſtrahiren, und den logiſchen Begriff von Etwas überhaupt als das Gegentheil der Vielheit ſetzen. Der Begriff der Vielheit entſpringt aus der Wiederholung der Vorſtellung von Etwas als Etwas. Beide arithmetiſchen Begriffe finden ihre Anwendung überall, weil alles Denkbare als Etwas gedacht und in der Vorſtellung wiederholt werden kann. Aber das arithmetiſche Eins für einen metaphyſiſchen Erkenntnißbegriff zu halten, konnte in der Periode des erſten Erwachens philoſophiſcher Forſchung nur einem mathematiſchen Kopfe einfallen, der von dem Nothwendigen, das in der richtigen Verknüpfung der Zahlbegriffe liegt, begeiſtert wurde. Wer in neueren Zeiten zu dieſer Verſtandesverirrung zurückkehrte, mußte den Unterſchied zwiſchen dem Denken überhaupt und dem Rechnen verkennen, um das Den-

ken als ein Rechnen, nicht das Rechnen als ein Denken, zu erklären.

Entſtehung der Zahlen-Metaphyſik des Pythagoras. — Seltſame Verwechſelung des Denkens überhaupt mit dem Rechnen in der ſich ſelbſt ſo nennenden erſten Logik von Bardili.

9. Wir erkennen logiſch das Eine im Vielen nie anders, als, indem wir in dem Mannigfaltigen eine Uebereinſtimmung bemerken, nach welcher die Objecte des Denkens, ſofern ſie gemeinſchaftliche Merkmale haben, in dieſer Hinſicht Einerlei ſind. Nun iſt aber kein Objectbegriff in jeder Hinſicht der höchſte. Selbſt dem Begriffe des Etwas, der alles Mögliche zu umfaſſen ſcheint, ſteht als Correlat der Begriff des Nichts gegenüber; und in dem Begriffe des Etwas überhaupt liegt nichts weiter als das durchaus unbeſtimmte Setzen eines Objects als eines Gedankendings, das ſeine Beſtimmungen, durch die wir erkennen wollen, was es denn iſt, noch erwartet. Dieſe Beſtimmungen erhält der Objectbegriff durch die Merkmale, durch die ſich ein Etwas von dem andern unterſcheidet. Wo alſo das Unterſcheiden überhaupt aufhört, da verſchwindet auch die Möglichkeit des diſcurſiven Erkennens. Aber je höher ſich das diſcurſive Er-

kennen über die Wahrnehmung erhebt, deſto allgemeiner werden die Begriffe; deſto mehr Begriffe fallen durch übereinſtimmende Merkmale zuſammen; deſto weiter wird die Sphäre der relativen Einerleiheit. Da nun die Vernunft im Steigern der Allgemeinheit das Allgemeinſte ſucht, dem Alles untergeordnet werden ſoll, ſo ſtrebt ſie logiſch nach Erkenntniß einer abſoluten Identität oder Einerleiheit; oder, mit andern Worten, nach einem höchſten und allumfaſſenden Begriffe, der alles Denkbare in ſich vereinigen ſoll. Da ſie nun aber keines andern Alles umfaſſenden Begriffs fähig iſt, als des durchaus unbeſtimmten Begriffs von einem Etwas, dem überdieß noch das Nichts entgegenſtehe; ſo verwandelt ſich die reine logiſche Identität überall, wo der Begriff von Etwas eine beſtimmte Anwendung findet, in den Begriff der Aehnlichkeit nach übereinſtimmenden Merkmalen. Aus dem Begriffe der reinen Identität läßt ſich alſo durchaus gar nichts erklären. Und wie hoch auch das discurſive Erkennen ſich über die Wahrnehmung erhebe, ſo erkenne doch kein menſchlicher Verſtand mehr, als, wie Eins mit dem Andern übereinſtimmt, und wie, vermöge dieſer Uebereinſtimmung, Eins mit dem Andern zuſammenhängt.

10.

§. 10. Die Abhängigkeit aller Begriffe von ihren Merkmalen iſt von entſcheidender Bedeutung für die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Denn da allen Begriffen etwas im logiſchen Bewußtſeyn zum Grunde liegt, worauf wir merken müſſen, um ein Etwas von dem andern in Begriffen zu unterſcheiden, ſo kann der Verſtand aus ſich ſelbſt keinen Begriff erzeugen. Wo ein Begriff entſtehen ſoll, muß im logiſchen Bewußtſeyn ein Subſtrat, eine Maſſe von früheren Vorſtellungen, vorhanden ſeyn, aus welchen der Verſtand dasjenige hervorhebt, was, als Summe von Merkmalen, die Sphäre des Begriffes beſtimmt und eben dadurch den Begriff bildet. Alle Erkenntniß in Begriffen iſt alſo, wie ein großer Denker ſich ausdrückt, Erkenntniß aus der zweiten Hand, d. h. nie mehr, als mittelbare Erkenntniß. Soll es alſo Erkenntniß a priori geben, die die Vernunft aus ſich ſelbſt ſchöpft und nur ſich ſelbſt verdankt, ſo muß die Vernunft im weiteren Sinne des Worts (vergl. §. 6.) nothwendig in ſich ſelbſt etwas enthalten, das den reinen Begriffen zum Grunde liegt. Der Empirismus, der alle Begriffe ohne Ausnahme auf die Verbindung des Denkens mit ſinnlichen Vorſtellungen zurückführt, erſcheint in der logiſchen Apodiktik als unwiderlegbar, wenn nicht beiwieſen werden kann); daß die Vernunft a priori durch ſich ſelbſt Vorſtellungen erzeugt, die weder Begriffe, noch ſinnliche Vorſtellungen ſind) aus denen aber der Verſtand auf dieſelbe Art, wie aus den ſinnlichen Vorſtellungen, Begriffe bildet.

11. Der Anfang aller Bildung der Begriffe im logiſchen Bewußtſeyn iſt die logiſche Entſinnlichung oder Abſtraction, d. i. diejenige Function des Denkvermögens, durch welche der ſinnliche Zuſammenhang der Vorſtellungen aufgehoben, und der intellectuelle oder verſtandesmäßige geſetzt wird. Durch Abſtraction wird das Eine in Vielem als das Uebereinſtimmende im Mannigfaltigen erkannt. Durch die Abſtraction allein wird alſo gar nichts erkannt, es müßte denn ſeyn, daß ein höheres, über alle Begriffe erhabenes Etwas ſich dem denkenden Geiſte unmittelbar zu erkennen gäbe oder offenbarte, indem wir uns in der Abſtraction über alles Sinnliche erheben. Eine ſolche Erkenntniß des Ueberſinnlichen hätte dann aber gar nichts gemein mit der logiſchen Erkenntniß des Einen in Vielem. Der Antheil, den die Abſtraction an dem discurſiven Erkennen überhaupt nimmt, beſchränkt ſich ganz und gar darauf, daß ſie die logiſche Syntheſis d. i. den logiſchen Zuſammenhang der Vorſtel-

ſtellungen möglich macht. Dieſe Syntheſis fängt an mit Bildung der Begriffe nach übereinſtimmenden Merkmalen vorausgeſetzter Vorſtellungen. Sie ſchreitet fort zur logiſchen Form der Urtheile in der Verknüpfung übereinſtimmender Begriffe. Sie endigt mit Schlüſſen, die auf der Uebereinſtimmung vorausgeſetzter Urtheile beruhen. Da nun die Erkenntniß durch Schlüſſe auf der Erkenntniß durch Urtheile in der logiſchen Form, dieſe wieder auf der Erkenntniß durch Begriffe beruht; durch keinen Begriff aber etwas unmittelbar erkannt wird (§. 10.); ſo beruhet zuletzt die Wahrheit alles discurſiven Erkennens in ſeinem ganzen Umfange auf dem unmittelbar Gewiſſen in den Subſtraten der Begriffe.

Vorläufige Andeutung der intellectuellen Schwärmerei, die unvermeidlich iſt, wenn man durch logiſche Entſinnlichung oder Abſtraction ein metaphyſiſches Eins in Vielem erkennen will.

12. Daß wir am Ende überall, wo von Wahrheit die Rede iſt, zurückkommen müſſen auf etwas vor dem discurſiven Erkennen im Bewußtſeyn Vorausgeſetztes, zeigt ſich auch in der Verbindung der logiſchen Syntheſis mit der Analyſis oder der Zerſetzung der Vorſtellungen durch Denken. Soll ein Schluß geprüft werden, ſo muß er

zerſetzt werden in die Urtheile, durch deren Verbindung er gebildet iſt. Soll die Wahrheit eines Urtheils discurſiv erkannt werden, ſo müſſen wir das Urtheil auflöſen in die Begriffe, die ſeine logiſchen Beſtandtheile ſind. Liegt alſo nicht ſchon etwas Wahres in dieſen Begriffen, ſo iſt auch das Urtheil unbegründet, die Begriffe mögen übrigens nach gewiſſen Vorausſetzungen noch ſo richtig zuſammenhängen. Woran ſoll ich nun aber erkennen, ob ich mich nicht täuſche durch dieſem, oder jenen Begriff? Durch bloße Syntheſis oder Verbindung eines Begriffes mit andern Begriffen, und wäre es in den kunſtreichſten Schlüſſen, können wir keinem einzigen Begriffe auf den Grund kommen. Nenne man nun Dasjenige, was den Begriffen als Subſtrat im logiſchen Bewußtſeyn zum Grunde liege, vorläufig wie man will; immer muß in Dieſem, alſo nicht im Begriffe, als ſolchem, nicht im Urtheile, als ſolchem, nicht im Schluſſe, als ſolchem, das urſprüngliche Kriterium geſucht werden, durch das ſich die Wahrheit, die durch den logiſchen Proceß des Denkens erkannt werden ſoll, von dem Irrthume ſcheidet. Der Verſtand muß nothwendig irren, wenn das unmittelbare Bewußtſeyn getäuſcht iſt.

Allgemeine Charakteriſtik des Scholaſticismus als denjenigen falſchen Rationalismus, der durch das Mittelbare das Unmittelbare begründen, und den *Syllogismus*, als ſolchen, zum Träger der Wahrheit machen will.

13. Das Erkennen in Begriffen kann alſo auch auf keine Art begründet werden durch *Definitionen*. Eine Definition iſt eine erſchöpfende Erklärung eines Begriffs durch ein Urtheil. Definitionen ſind möglich, wo ſich ein gedachtes Object als *Definitum* unter einen höheren Begriff ſtellen und im Verhältniſſe zu dieſem höheren Begriffe ſo beſtimmen läßt, daß der Begriff, den wir uns von dem Objecte machen, erſchöpft wird durch gewiſſe Prädicate, die wir zu dem höheren Begriffe hinzufügen; z. B. in dem Urtheile: "Ein Triangel iſt eine dreiſeitige Figur." Alſo läßt ſich überhaupt *nichts Urſprüngliches im Erkennen* definiren, weil die Möglichkeit des Definirens erſt da anfängt, wo ſchon ein anderer und höherer Begriff als Erkenntnißgrund vorausgeſetzt wird. Jede Definition ſteht und fällt alſo mit der Wahrheit *vorausgeſetzter* Begriffe. Aber auch durch eine wahre Definition wird nur *logiſch* erklärt, wie ſich in unſerem Verſtande ein Begriff verhält zu andern Begriffen. Was den Begriffen überhaupt zum Grunde liegt, und was wahre Begriffe unterſcheidet von falſchen, liegt gänzlich außer der Sphäre der Definition.

Sonderbare Selbſttäuſchung ſo manches ſcharfſinnigen Kopfs, der durch Definitionen den Dingen auf den Grund zu kommen ſuchte.

14. Urtheile haben mit Recht ihren Nahmen von der richterlichen Entſcheidung; denn durch Urtheile entſcheidet die Vernunft zwiſchen Wahrheit und Irrthum. Aber Urtheile ſelbſt können wahr, oder falſch ſeyn. — Das Urtheil im logiſchen Sinne, als Syntheſis übereinſtimmender Begriffe, kann alſo in ſeiner logiſchen Form das verlangte letzte Kriterium der Wahrheit nicht enthalten. Die logiſche Form der Urtheile, d. i. die Hinzufügung eines Prädicatbegriffs zu einem Objectbegriffe, iſt auch nicht immer nothwendig, um die Vernunft zum Fürwahrhalten zu beſtimmen. In der Form eines einzigen Begriffs kann die Vernunft Handlungen und Begebenheiten ergreifen, indem ſie ſich beſtimmt, zu entſcheiden, daß etwas ſey, oder nicht ſey; und dieſe Entſcheidung hat ganz den Charakter eines Urtheils. So urtheilen wir: "Es regnet", indem wir den Regen ſehen und hören. Wird aber, der logiſchen Form gemäß, ein Object geſucht, um ihm ein Prädicat beyzulegen, ſo wird jenes Object ſchon als bekannt in irgend einer Hinſicht vorausgeſetzt; und es kömmt im Grunde wenig darauf an, ob wir analytiſch finden, daß die Prädicate in dem Objectbegriffe

begriffe urſprünglich eingeſchloſſen lagen, oder, ob wir ſynthetiſch dem Objecte neue Prädicate beilegen, an die wir vorher nicht dachten. In beiden Fällen können wir nichts beurtheilen, als das ſchon in irgend einer Hinſicht Bekannte. Folglich iſt in allen wahren Urtheilen die Wahrheit dieſer Urtheile abhängig von der vorausgeſetzten Wahrheit der Objectbegriffe. Sind dieſe falſch, ſo iſt das Urtheil falſch, die Prädicate, die dem Objecte beigelegt werden, mögen ſeyn, welche ſie wollen. Folglich iſt alle Erkenntniß in der logiſchen Form von Urtheilen nur Fortſetzung eines vorausgeſetzten und unmittelbaren Erkennens.

Wie es gekommen, daß man in der Kantiſchen Schule den Unterſchied zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen ſo wichtig gefunden hat.

15. Soll die Wahrheit eines Urtheils unmittelbar aus ihm ſelbſt einleuchten, wie ſie z. B. aus den mathematiſchen Axiomen einleuchtet, ſo kann das Wort Wahrheit in dieſem Sinne nichts weiter bedeuten, als Uebereinſtimmung des Urtheils mit einer gewiſſen, unſrer geiſtigen Natur gemäßen Vorſtellungsart, bei der wir es bewenden laſſen müſſen. So leuchtet einem Jeden, wer ſich zwei gleichſeitige und gleichwinklige Triangel vorſtellt, die Wahrheit

des Satzes ein, daß dieſe Triangel einander decken. Einige ſolcher Axiomen ſind nur analytiſche Urtheile oder Verdeutlichungen des Objectbegriffs durch die in ihm ſelbſt ſchon liegenden Prädicate, z. B. der Satz: "Das Ganze iſt ſo groß wie die Summe ſeiner Theile." In ſolchen Urtheilen liegt nichts weiter, als, was ſich von ſelbſt verſteht, nämlich die Uebereinſtimmung des Urtheils mit den vorausgeſetzten Merkmalen des Objectbegriffs.

16. Urtheile, deren Wahrheit nicht unmittelbar aus dem Zuſammenhange der Begriffe einleuchtet, müſſen bewieſen werden. Schon der Begriff eines Beweiſes ſetzt voraus, daß es Kriterien der Wahrheit gebe. Aber er ſetzt nicht voraus, daß das letzte Kriterium der Wahrheit in der ſyllogiſtiſchen Form liege. Wie vielerlei Arten von Schlüſſen es giebt, wird hier, als bekannt aus der allgemeinen Logik, vorausgeſetzt. Jede Schlußart, als ſolche, beruhet auf der Entwickelung des nothwendigen Zuſammenhangs unſrer Gedanken nach den Principien der logiſchen Einerleiheit (§. 9.) und des Widerſpruchs. Wenn alſo nicht ſchon in dieſen logiſchen Principien an ſich ein letztes Kriterium der Wahrheit vorhanden iſt, ſo kann durch keinen Syllogismus etwas mehr

erkannt werden, als, wie nach gewiſſen Vorausſetzungen ein Satz aus dem andern folgt. Woher nun aber die Wahrheit dieſer Vorausſetzungen? Soll auf dieſe Frage wieder durch einen Syllogismus geantwortet werden, deſſen beweiſende Kraft in der ſyllogiſtiſchen Form allein enthalten ſeyn ſoll, ſo verliert ſich der Begriff eines Beweiſes überhaupt in einer unendlichen Reihe von Vorausſetzungen. Die analytiſchen oder unmittelbaren Schlüſſe lehren uns nichts weiter, als, was ſich nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens von ſelbſt verſtehe, wenn wir aus dem Zuſammenhange der Begriffe einſehen, wie in einem Satze ein anderer enthalten iſt. Die ſynthetiſchen Schlüſſe, die auf zwei oder mehreren Prämiſſen beruhen, ſind entweder kategoriſche, oder hypothetiſche, oder disjunctive Schlüſſe. Der hypothetiſche Schluß zeigt ſchon durch ſeinen Nahmen an, daß er nur inſofern auf Bündigkeit Anſpruch macht, als der hypothetiſche Satz, von dem er ausgeht, für wahr angenommen wird. Der disjunctive Schluß bindet die Vernunft durch ſeine logiſche Form ebenfalls nur unter einer Vorausſetzung, nämlich dieſer, daß zwiſchen dem Entweder und dem Oder kein Drittes liegt. Der kategoriſche Schluß beweiſet augenſcheinlich gar nichts, wenn die beiden Prämiſſen, die er durch

einen

einem Mittelbegriff verbindet, nicht als Wahrheiten vorausgeſetzt werden. Und ſo ergiebt ſich aus der Analyſe der ſyllogiſtiſchen Formen ſonnenklar, daß jeder Schluß, wenn er für einen Beweis, oder für einen Theil eines Beweiſes gelten ſoll, ein letztes Kriterium der Wahrheit vorausſetzt, das *außerhalb* der ſyllogiſtiſchen Formen liegt. Wer nichts für wahr gelten laſſen will, außer inſofern, als es ſich durch richtige Folgerung aus vorausgeſetzten Urtheilen ergiebt, den nöthigt die Logik, auf alle Wahrheit Verzicht zu thun.

Kritik des *ſkeptiſchen Diallelus*. — Vergl. des Verfaſſers frühere Bearbeitung der Apodiktik vom Jahre 1799.

17. Blicken wir nun von der ſyllogiſtiſchen Syntheſis zurück zur logiſchen Entſtehung der Begriffe (§. 9. 10. 11.), ſo zeigt ſich uns das allgemein bekannte *Princip des Widerſpruchs* auch in Beziehung auf den allgemeinen Begriff von Wahrheit als der *negative Canon* alles richtigen Denkens. Nach dieſem Canon regulirt ſich die Vernunft unabläſſig, wo wir durch diſcurſives Erkennen *den Irrthum abwehren*; denn der Widerſpruch, im logiſchen Sinne, iſt das directe *Gegentheil der Einheit* des Denkens; und nur in dieſer Einheit verbindet ſich jedes wahre Urtheil mit jedem andern wahren Urtheile. Nun

läßt ſich aber die Einheit des Denkens im logiſchen Sinne nicht tiefer verfolgen, als bis zur Uebereinſtimmung der Begriffe in gemeinſchaftlichen Merkmalen (§. 9.). Der Widerſpruch, im logiſchen Sinne, oder die Zerſtörung des Denkens durch ſich ſelbſt, fängt alſo an (als contradictio in adjecto) mit der unmittelbaren Verknüpfung von Begriffen, die durch entgegengeſetzte Merkmale einander gegenſeitig ausſchließen, z. B. ein eckiger Zirkel. Sollen Urtheile neben einander beſtehen, ſo darf das eine nicht die logiſchen Bedingungen der Möglichkeit des andern aufheben. Alle Schlüſſe folgen dem Princip des Widerſpruchs inſofern, als wir unſern eignen Vorausſetzungen getreu bleiben, alſo, um einen Satz aus einem vorausgeſetzten abzuleiten, dasjenige nicht wieder zurücknehmen, was wir als wahr vorausgeſetzt haben. Das logiſch Nothwendige oder Bindende in der ſyllogiſtiſchen Verknüpfung der Urtheile iſt nichts anders als eben jene, im Zuſammenhange der Begriffe liegende Uebereinſtimmung des Einen mit dem Andern. Daraus aber, daß man ſeinen Vorausſetzungen getreu bleibt, indem man erkennt, wie Eins mit dem Andern, den vorausgeſetzten Merkmalen der Begriffe gemäß, übereinſtimmt, läßt ſich auf keine Art einſehen, ob uns die vorausgeſetzten Begriffe nicht täuſchen.

Anzeige der Verſuche, dem logiſchen Princip des Widerſpruchs von neuem eine metaphyſiſche Dignität zu ertheilen.

◆

18. Daß das Princip des Widerſpruchs ein logiſches Kriterium der Wahrheit iſt, läßt ſich vernünftigerweiſe gar nicht bezweifeln. Denn da wir durch den logiſchen Proceß des Denkens überhaupt die Wahrheit nur in der Uebereinſtimmung des Einen mit dem Andern (§. 9.) erkennen, ſo ſtößt die Vernunft das ſich ſelbſt Widerſprechende als abſurd oder ſchlechthin unvernünftig und folglich unwahr von ſich. Daraus aber folgt nicht, daß aus dem Princip des Widerſpruchs ein Satz als wahr, oder unwahr, anders, als unter Vorausſetzungen erkannt werden könne, die eine andere Art von Prüfung bedürfen. Daher mußte ſich der forſchende Verſtand in unendliche Täuſchung verwickeln, als man in dieſem logiſchen Princip den Schlüſſel zum Reiche der Möglichkeit gefunden zu haben glaubte, wovon in der Metaphyſik weiter die Rede ſeyn wird. Denn was ſich widerſpricht, erkennen wir als unmöglich. In dem Princip des Widerſpruchs ſcheint alſo das Kriterium der Möglichkeit überhaupt zu liegen. Achten wir aber genauer auf die wahre Bedeutung des Begriffs der Möglichkeit, ſo zeigt ſich bald, daß dieſer Begriff weit über die logiſche

Denkbarkeit hinaus reicht. Möglich im metaphyſiſchen Sinne iſt, was dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und dem Verhältniſſe dieſes Cauſalnexus zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens gemäß iſt. Im Begriffe des Widerſpruchs liegt aber weder eine Erkenntniß des allgemeinen Cauſalnexus der Dinge, noch eine Erkenntniß der Verhältniſſe dieſes Nexus zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens. Erſt nach Vorausſetzung einer ſolchen Erkenntniß erkennen wir dasjenige, was den richtigen Begriffen von der Natur der Dinge widerſpricht, zugleich als das ſich ſelbſt Widerſprechende. Weiter darf die logiſche Apodiktik in dieſer Beziehung der Metaphyſik nicht vorgreifen.

19. Das erſte Reſultat der logiſchen Apodiktik iſt alſo, daß dem Begriffe der Wahrheit überhaupt etwas zum Grunde liegen muß, das auch dem discurſiven Erkennen, durch das wir Wahrheit von Irrthum unterſcheiden, zum Grunde liegt, aber durch bloßes Räſonniren nicht gefunden werden kann. Wahrheit im logiſchen Sinne iſt Uebereinſtimmung unſerer Begriffe, Urtheile und Schlüſſe unter einander in der Einheit des Denkens. Das Bewußtſeyn dieſer Uebereinſtimmung heißt ein Erkennen, ſofern wir vorausſetzen, daß

den Begriffen, von denen wir ausgehen, dasjenige zum Grunde liegt, vermöge deſſen in dieſen Begriffen ſelbſt ſchon Wahrheit enthalten iſt. Abgeſehen von dieſem, hier noch als unbekannt angenommenen Etwas, iſt alle logiſch richtige Verknüpfung von Begriffen ein bloßes *Denken*. Werden Begriffe, in denen ſchon Wahrheit liegt, verbunden in richtigen Urtheilen und Schlüſſen, ſo wird aus dem Erkennen ein eigentliches *Wiſſen*. Es giebt alſo kein *unmittelbares Wiſſen*; weil das Wiſſen überhaupt ein Urtheilen iſt, das ſchon Erkenntnißbegriffe vorausſetzt. Aber es muß ein *unmittelbares Erkennen* geben, wenn es überhaupt ein Wiſſen geben ſoll; weil das Wiſſen, als *discurſives Erkennen*, ſich dadurch von dem bloßen Denken unterſcheidet, daß es ſich durch Begriffe auf das unmittelbar Erkannte beziehe, ohne welches überhaupt kein Erkennen denkbar iſt. Kein Begriff aber kann entſtehen, ohne ſich auf den Grund der Möglichkeit alles discurſiven Erkennens zu beziehen; und inſofern liegt freilich im logiſchen Proceſſe des Denkens überhaupt, nur nicht in jedem Urtheile, etwas Wahres.

Erläuterung der logiſchen Wahrheit als einer formalen im Sinne der Kantiſchen Schule.

20. Aus dem erſten Reſultate der logiſchen Apodiktik leuchtet ein zweites von ſelbſt ein. Alles discurſive Erkennen, als ſolches, iſt bloß ſubjectiv. Wir bewegen uns, indem wir räſonniren, mit unſern Gedanken nicht hinaus über das Reich der Begriffe, die, als Begriffe, bloße Vorſtellungen ſind. Durch Denken im bloß logiſchen Sinne können wir alſo nicht einmal finden, was denn die Vorſtellungen eigentlich zu Vorſtellungen macht, d. h. wodurch ſich dieſe ſubjectiven Zuſtände auf Etwas, das ihnen zum Grunde liegt (§. 2.), beziehen. Wie kommt es denn nun aber, daß der denkende Geiſt eben durch ſein Denken ſich über den Wechſel der veränderlichen Vorſtellungen zu erheben, und dasjenige zu erkennen ſucht, was iſt, wie es iſt, nicht wie Dieſer, oder Jener in ſeinem ſubjectiven Verſtande es ſich vorſtellet? Woher die Vorſtellung von einer Möglichkeit, durch Denken die bloße Vorſtellung zu durchdringen, und eben dadurch die objective und ewige Wahrheit zu finden, die, als Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit der Natur der Dinge und ihren Verhältniſſen zu dem Urgrunde alles Daſeyns und Denkens, für alle vernünftige Weſen eine und dieſelbe ſeyn ſoll? Nicht einmal die Möglichkeit dieſer Fragen kann die logiſche Apodiktik erklären. Gäbe es keine höheren Functionen des

Denkvermögens, als die discurſiven, ſo würden wir uns mit dem ſubtilſten Räſonniren nicht einmal einen problematiſchen Begriff machen können von ewiger Wahrheit.

Erſte Andeutung eines haltbaren Rationalismus. Vergl. §. 10.

21. Das dritte Reſultat der logiſchen Apodiktik iſt die Berichtigung des Begriffes von einem Grunde oder Princip im philoſophiſchen Sinne. Dieſer Begriff iſt der Vernunft bei allem discurſiven Erkennen ſo unentbehrlich, daß er ſogar, wie z. B. im Lateiniſchen, mit demſelben Worte bezeichnet werden kann, das die Vernunft ſelbſt bedeutet. Aber eben dieſer Begriff vereinigt in ſich objective Merkmale mit ſubjectiven. Ein Grund in der ſubjectiven Bedeutung iſt etwas in unſerm Geiſte, woraus wir die Wahrheit eines Urtheils erkennen, oder zu erkennen glauben. Da nun die discurſive Erkenntniß, ſo fern ſie durch Schlüſſe möglich wird, allgemeine Urtheile vorausſetzt, ſo werden, nach dem logiſchen Sprachgebrauche ganz richtig, die allgemeinen Urtheile Grundſätze oder geradezu Gründe genannt. Wo Gründe, in dieſem Sinne des Wortes, fehlen, da iſt keine demonſtrative Erkenntniß möglich. Nun liegt aber in der logiſchen Form der

allgemeinen Urtheile durchaus kein Kriterium der Wahrheit; denn auch falſche Begriffe (vergl. §. 12.) können mit andern Begriffen verbunden werden in der logiſchen Form eines allgemeinen Urtheils. Die Wahrheit eines Urtheils beruhet immer auf der Wahrheit der Begriffe, und dieſe wieder auf der Wahrheit ihrer Subſtrate im logiſchen Bewußtſeyn (§. 10.). Grundſätze ſind alſo nie mehr als mittelbare Gründe. Durch Grundſätze und Schlüſſe muß alſo die Apodiktik das Erkennen ſyſtematiſch zurück führen auf die unmittelbaren Gründe. Wenn nun dieſes Unmittelbare nichts mehr iſt, als Wahrnehmung, es ſey innere, oder äußere (§. 3.), ſo muß ohne Einſchränkung zugeſtanden werden, daß die Vernunft am Ende doch nichts weiter, als bloßer Verſtand ſey. Denn irgend eine Wahrnehmung, es ſey innere, oder äußere, liegt jedem Begriffe im logiſchen Bewußtſeyn zum Grunde. Auf dieſe unbezweifelbare Wahrheit beruft ſich der Empirismus, der eben deßwegen entweder gar keinen Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand zuläßt, oder in den allgemeinen Begriff von Vernunft das Wahrnehmungsvermögen mit hinüberzieht, um daraus zu erklären, wie die Vernunft ſich als ein Erkenntnißvermögen bewähre. Aber wird denn nicht der Begriff der Wahrnehmung ſelbſt null ohne

Vorausſetzung eines Wahrgenommenen, oder Wahrzunehmenden? Fällt ohne dieſe Vorausſetzung die Wahrnehmung nicht mit der bloßen Vorſtellung zuſammen, die, als ſolche (§. 2.), kein Merkmal der Wahrheit hat? Was der Wahrnehmung und den Vorſtellungen ſelbſt zum Grunde liegt, und ob die Vernunft, von der dieſe Frage ausgeht, ein höheres Wahrnehmungsvermögen iſt, oder ob ſie auf eine andre Art Erkenntnißgründe in ſich ſelbſt trägt, das iſt es, was ergründet werden muß, wenn nicht ein flacher Empirismus als die einzig geſunde Philoſophie übrig bleiben und die Vernunft für eine bloße Dollmetſcherin des Wahrnehmungsvermögens gelten ſoll.

Sonderbarer Doppelſinn des Wortes Raison. Les raisons ne sont pas la raison. Les raisons sont presque toujours des déraisons, ſagt einer der geiſtreichſten und liebenswürdigſten Menſchen, der Prinz von Ligne. S. deſſen *Lettres et pensées*, p. 274.

22. Aber wenn dem Verſtande klar wird, wie er ſich ſelbſt erkennt, erſcheint ihm das Verhältniß der Erkenntniß zur Wahrnehmung ſchon in einem ganz andern Lichte, als nach den Syſtemen des Empirismus. Woher hat der Verſtand den allgemeinen Begriff, in welchem er ſich ſelbſt als Verſtand erkennt? Worauf gründen ſich die

allgemeinen Begriffe von einem Begriffe, einem Urtheile, einem Schluſſe? Gewiß auf innere Wahrnehmung inſofern, als jeder Begriff einer ſolchen Unterlage im Bewußtſeyn bedarf. Aber erkennt denn nicht der Verſtand in dieſer innern Wahrnehmung, die wir die logiſche nennen wollen, ſeine eigne Thätigkeit? Erkennt er ſie nicht in eben dieſer Wahrnehmung als etwas von der Wahrnehmung Verſchiedenes? Wäre dieß möglich, wenn das Erkennen überhaupt urſprünglich nichts als Wahrnehmung wäre? Mit dem Denken ſelbſt hebt alſo ſchon logiſch das Erkennen von einer ganz andern Seite an. In ſich ſelbſt trägt der denkende Geiſt Erkenntnißgründe, deren er ſich in der Verbindung des Denkens mit der innern Wahrnehmung bewußt wird. Dieſen Erkenntnißgründen, die freilich mehr, als logiſch, ſeyn müſſen, wenn die Vernunft mehr, als bloßer Verſtand, ſeyn ſoll, wollen wir weiter nachforſchen. Wie der Verſtand in unmittelbarer Verbindung mit der inneren Wahrnehmung ſich ſelbſt erkennt, ſollte nicht eben ſo die Vernunft in ihren höheren Functionen ſich ſelbſt als ein höheres Erkenntnißvermögen erkennen? Sollte ſie nicht in ſich ſelbſt die Erkenntniß des abſoluten Etwas tragen, das gar kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, aber als nothwendig vorausgeſetzt werden muß, wenn irgend etwas Wirkliches in uns und außer uns vernünftigerweiſe als möglich gedacht werden ſoll? Durch dieſe Fragen geht die logiſche Apodiktik in die tranſcendentale über.

Zweite Abtheilung.

Tranſcendentale Apodiktik.

23. Die tranſcendentale Apodiktik, durch welche unterſucht werden ſoll, ob es für den menſchlichen Geiſt eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen gebe (vergl. §. 5.), ſetzt voraus, daß man mit dem Worte Sinnlichkeit einen klaren und beſtimmten Begriff verbinde. Anſtatt mit dieſem Worte das Empfindungsvermögen überhaupt zu bezeichnen, wollen wir lieber, um die Mißverſtändniſſe zu vermeiden, deren ſchon oben (§. 3.) gedacht wurde, das phyſiſche Empfindungsvermögen und die auf dieſes Vermögen ſich beziehende Abhängigkeit des Geiſtes von den körperlichen Empfindungsorganen eigentliche Sinnlichkeit nennen. Das Empfindungsvermögen überhaupt aber iſt einerlei mit dem Wahrnehmungsvermögen, ohne welches, wie

die logiſche Apodiktik gelehrt hat, kein Begriff in unſerm Verſtande entſtehen, und der Verſtand nicht einmal ſich ſelbſt erkennen kann. Innere Wahrnehmung iſt überhaupt ein Element des Bewußtſeyns, in welchem die Vernunft auch in der höheren Bedeutung des Worts, was ſie auch übrigens ſey, inſofern ſich ſelbſt erkennt, als ſie von ſich ſelbſt einen Begriff hat. Wenn alſo die Vernunft ein Vermögen der Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt, ſo kann auch dieſe Erkenntniß nur inſofern zum Bewußtſeyn kommen, als ſie mit innerer Wahrnehmung verbunden iſt. Was aber nicht zum Bewußtſeyn kommt, kann auch nicht zur Sprache gebracht, nicht mit Worten ausgedrückt werden. Alſo kann auch von einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen als einem Theile der Philoſophie vernünftigerweiſe gar nicht die Rede ſeyn, wenn die Erkenntniß des Ueberſinnlichen eine ſolche ſeyn ſoll, an welcher das Wahrnehmungsvermögen keinen Antheil hätte. Vielmehr, wenn die Vernunft eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen in ſich ſelbſt trägt (§. 22.), ſo kann dieſe Erkenntniß nur dadurch zum Bewußtſeyn kommen, daß ſie in die innere Wahrnehmung übergeht, aus welcher dann durch den logiſchen Proceß des Denkens die höheren Erkenntnißbegriffe hervorgehoben werden. Tiefer kann die Vernunft in ſich ſelbſt nicht blicken, als bis zum Bewußtſeyn des Uebergangs ihrer Selbſtthätigkeit in die innere Wahrnehmung. Die Fortſetzung der tranſcendentalen Apodiktik wird lehren, wie mit dieſem Bewußtſeyn das höhere Gefühl verbunden iſt; das als paſſive Grundlage des Bewußtſeyns jeden auf das Weſen der Dinge gerichteten Gedanken begleitet, und von den Wirkungen der phyſiſchen Sinnlichkeit eben ſo verſchieden iſt, wie die Vernunft ſelbſt. Dieſe pſychologiſchen Erläuterungen waren nothwendig, um den wahren Begriff von reiner Vernunft vor den gewöhnlichen Mißdeutungen zu ſichern.

Vergleichung dieſes Begriffs von reiner Vernunft mit dem Kantiſchen. — Erinnerung an die reinen Perceptionen des Malebranche. —. Vergl. über die Vieldeutigkeit des deutſchen Wortes Gefühl das Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe, zweite Aufl. §. 27 und 35.

24. Aber um zu verſtehen, wie die Vernunft das Ueberſinnliche erkennt, muß man den Antheil verſtanden haben, den ſie ſelbſt an der phyſiſchen Wahrnehmung nimmt, indem wir gleichſam inſtinctmäßig urtheilen, daß da, wo wir mit geſunden Sinnen wahrnehmen, ein wirklicher Gegenſtand der Wahrnehmung außer uns exiſtire. Aus der Sinnlichkeit allein läßt ſich der Ausſpruch des natürlichen Menſchenverſtandes über das ſinnlich

erkennbare Daſeyn einer Außenwelt nicht ableiten. Denn in der ſinnlichen Wahrnehmung, als ſolcher, fällt das Object mit der Wahrnehmung zuſammen. Eine Wahrnehmung unterſcheiden von ihrem Gegenſtande kann nur ein denkender Geiſt, der nicht nur wahrnimmt, ſondern fragen kann, ob eine Wahrnehmung einen Gegenſtand habe. Der Inſtinct, der uns nöthigt, unſern fünf Sinnen zu trauen, kann alſo der Sinnlichkeit allein nicht angehören. Aber wo die ſinnliche Wahrnehmung fehlt, da thut auch die Vernunft nicht den Ausſpruch, daß eine Vorſtellung, die wir eine ſinnliche nennen, mit einem Gegenſtande übereinſtimme. Dadurch unterſcheidet ſich bekanntlich das Wachen von den Träumen. Dieſe Unterſcheidung höbe ſich ſelbſt auf, wenn nicht im Traume, wo die unmittelbaren Functionen der Sinnlichkeit ruhen, Erinnerung und Einbildungskraft die Rolle der Sinne ſpielten. Da verſchwindet denn aber auch alles Unmittelbare und Urſprüngliche der ſinnlichen Erkenntniß. Der Träumende hält die reproducirten und durch Einbildungskraft umgeſtalteten ſinnlichen Vorſtellungen für Eindrücke; aber auch nur ſo lange, als er träumt. Mit dem Erwachen ſtellt ſich immer wieder das Urtheil des natürlichen Menſchenverſtandes ein, daß wir uns täuſchten, während wir träumten.

25. Eben ſo wenig läßt ſich das Urtheil, das der natürliche Menſchenverſtand über das wirkliche Daſeyn der ſinnlich erkennbaren Außendinge fällt, auf einen *Schluß* zurückführen; denn es entſpringt *unmittelbar* mit der Wahrnehmung im Bewußtſeyn. Nun kann es aber, wie wir geſehen haben (§. 24.), aus der Wahrnehmung, als ſolcher, nicht entſpringen. Die *Vernunft* erkennt alſo in ihrer urſprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit das Daſeyn einer wirklichen, nicht bloß in unſrer Vorſtellung vorhandenen Außenwelt, indem ſie durch einen *urſprünglichen Reflexionsact*, der zu ihren *höheren*, nicht logiſchen *Functionen* gehört, dem erkennenden Geiſte ein *Erkanntes* und nicht bloß in der Vorſtellung Vorhandenes gegenüber ſtellt. In der Vernunft ſelbſt iſt alſo die Vorſtellung von dem Etwas gegründet, das wir Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung nennen. Wollen wir dieſer Vorſtellung nicht trauen, ſo *bezweifeln* wir die *Vernunft ſelbſt*. Aber die Vernunft ſelbſt bezweifeln, heißt, ihr *entſagen*. Der wahre Begriff des *Daſeyns* oder der *Exiſtenz* läßt ſich alſo nur inſofern empiriſch deduciren, als die *Vernunft durch ſich ſelbſt* erkennt, daß etwas exiſtirt, indem *die* Exiſtenz der Dinge, die wir ſinnlich wahrnehmen, ſich der Vernunft durch die Wahrnehmung unmittelbar

ſelbſt kund thut oder offenbart. Dieſe ſinnliche Offenbarung des Daſeyns hängt unmittelbar zuſammen mit der Erkenntniß unſers eignen oder ſubjectiven Daſeyns, das ſich ſelbſt nicht bezweifeln kann; denn es iſt einer und derſelbe unmittelbare Act der Vernunft, durch den das Ich und das Nicht-Ich als etwas von der bloßen Vorſtellung Verſchiedenes zugleich geſetzt werden.

Ueber Kant's Widerlegung des pſychologiſchen Idealismus. Kritik der reinen Vernunft, 3te Ausg. Seite 274, und die darauf ſich beziehende Stelle der Vorrede, Seite XXXIX.

26. Da fängt überhaupt der menſchliche Geiſt an, den Glauben an Wahrheit zu verlieren, wo der Verſtand alle Objecte auf bloße Vorſtellungen zurückzuführen, und eben dadurch alle Erkenntniſſe zu ſubjectiviſiren verſucht. Denn vorſtellen kann ſich ein denkender Geiſt alles Wirkliche als bloß möglich, und alles Unbezweifelbare als bezweifelbar, ſobald er nur will. Mit demſelben Rechte, wie man ſich beliebig vorſtellt, die Welt außer uns könne doch wohl nur in unſrer Vorſtellung vorhanden ſeyn, kann man ſich auch vorſtellen, alles Denken und folglich auch alles Unterſcheiden der Wahrheit von dem Irrthume ſey am Ende wohl bloß ſubjective Vorſtellung, über

die ſich nichts weiter ſagen laſſe, als, daß ſie ein Zuſtand ſey, der keinen Grund in ſich ſchließe, *warum* man einer Vorſtellung mehr trauen ſoll, als der andern. Dieß iſt die *äußerſte Höhe des Skepticismus.* Aber *widerlegen* läßt ſich der Skepticismus auf dieſer Höhe auch nur *apagogiſch* dadurch, daß man den Skeptiker durch *Conſequenz* nöthigt, am Ende auch ſeine eignen *Zweifelsgründe* zu bezweifeln. Denn da doch Jeder ſeine *eigenen* Vorſtellungen hat, die überdieß nicht immer *dieſelben* ſind, ſo iſt, nach dieſer Lehre, Wahrheit überhaupt für den Menſchen vielleicht nichts weiter als eine bloße Vorſtellung. Will man ſich nach *Gründen* umſehen, ſo werden am Ende doch auch dieſe Gründe, alſo auch die Zweifelsgründe, ſo tiefgedacht ſie auch ſeyn mögen, vielleicht bloße Vorſtellungen ſeyn, die, als Vorſtellungen, nicht mehr zu bedeuten haben, als die ſinnlichen Vorſtellungen. Alle Unterſcheidung des Vernünftigen von dem Unvernünftigen hat dann ein Ende.

Subjectivitätslehre der griechiſchen *Sophiſten* vor Sokrates. — Entſtehung des *pyrrhoniſchen Skepticismus.*

27. Hier iſt nun der Ort, ſogleich weiter aufzuklären, was der *Glaube an Wahrheit*

iſt, ohne welchen im menſchlichen Geiſte kein Erkennen und Wiſſen Statt findet (§. 26.). Dadurch kündigt ſich nämlich die Vernunft ſkeptiſch als wirkliche Vernunft an, daß wir allen Vorſtellungen, als bloßen Vorſtellungen, nicht trauen. Eben daher haben wir eine Vorſtellung von der Wahrheit, die in der Vernunft ſelbſt inſofern gegründet iſt, als die Vernunft mehr iſt, als ein bloßes Vorſtellungsvermögen. Aber mit dem Erkennen, das von der Vernunft ausgeht, iſt der Geiſteszuſtand, den wir Ueberzeugung nennen, immer nur inſofern verbunden, als die Intenſität einer Vorſtellung nicht das Bewußtſeyn der bekannten, ebenfalls von der Vernunft ſelbſt ausgehenden und weiter nicht erklärbaren Nöthigung unterdrückt, dasjenige, was in der Vernunft gegründet iſt, unbedingt gelten zu laſſen und dabei zu beharren. Im Bewußtſeyn dieſer innern Nöthigung glaubt der menſchliche Geiſt, indem er denkt und empfindet, an Wahrheit, indem er eben darum, weil er nur durch Vernunft eine Vorſtellung von Wahrheit hat, ſich der Autorität der Vernunft nicht entzieht. Alle übrigen Bedeutungen des vieldeutigen Wortes Glaube laſſen wir hier unberührt. Derjenige Glaube, ohne welchen überall kein Erkennen und Wiſſen Statt findet, iſt die, zwar nicht von der Willkür, aber deſto mehr von dem Einfluſſe der Vorſtellungen abhängige *Hingebung* des Geiſtes d. h. unſrer ganzen denkenden und empfindenden Individualität an die Autorität der Vernunft. Wir glauben alſo *an die Vernunft ſelbſt*, indem wir an Wahrheit glauben. Dieſen Glauben durch Demonſtration mittheilen wollen, iſt eben ſo ungereimt, als demjenigen, der bezweifelt, ob er ſehe, etwas durch den Augenſchein beweiſen wollen; denn alle Demonſtration überzeugt ja nur *mittelbar* durch Zurückweiſung auf das unmittelbare Erkennen (§. 16.). Aber durch eine ſolche Zurückweiſung auf das unmittelbare Erkennen widerlegen wir den Skeptiker wieder apagogiſch durch Analyſe des Begriffs von Wahrheit; indem wir ihm zeigen, daß er durch ſein Zweifeln ſich der Autorität der Vernunft entzieht, indem er der *logiſchen Möglichkeit*, ſich das Gegentheil des Wirklichen vorzuſtellen, mehr vertrauet, als dem Wirklichen ſelbſt, das er durch die Vernunft unmittelbar erkennt. Da wir nun, wie bewieſen iſt (§. 24 und 25.), das wirkliche Daſeyn einer Außenwelt, die ſich uns durch die ſinnliche Wahrnehmung offenbart, unmittelbar durch die Vernunft erkennen, ſo iſt auch die *Objectivität* des Erkennens von dieſer Seite nur inſofern unbezweifelbar, als wir der *Vernunft* vertrauen, die uns *nöthigt*, zu urtheilen, daß da etwas außer uns iſt, wo wir mit ungeſtörtem Bewußtſeyn einen Eindruck empfangen.

28. Das Zuſammenfallen des erſten Denkacts mit der Wahrnehmung der Außendinge und zugleich mit dem Bewußtſeyn unſrer *Subjectivität* in Einem Momente des Erkennens iſt für den Verſtand ein *unauflösliches Räthſel*. Jeder Verſuch, dieſes Räthſel anders, als durch metaphyſiſche *Hypotheſen*, löſen zu wollen, widerſpricht ſich ſelbſt. Hypotheſen aber, ſo intereſſant ſie auch ſeyn mögen, ſind keine Erkenntnißgründe. Das Geſetz der *Urſache* und *Wirkung*, durch das wir uns die ſinnliche Erkenntniß der Außenwelt verdeutlichen, kann hier nicht als Erklärungsgrund angenommen werden, weil es ſelbſt noch einer Erklärung bedarf, die in die Metaphyſik gehört. Wir dürfen uns alſo auch die *Eindrücke*, die wir empfangen, nicht denken als *Abdrücke* der Dinge; ſondern wir müſſen ſtehen bleiben bei dem Bewußtſeyn des unmittelbaren Erkennens ſelbſt, das ſich nicht weiter erklären läßt. Indem wir aber durch die Verbindung der Vernunft mit der Wahrnehmung die Dinge außer uns erkennen, richtet ſich dieſe Erkenntniß nach den *Geſetzen unſrer Subjectivität*; das heißt, wir erkennen ſie nur unſrer menſchlichen Natur gemäß. Sofern nun die

wahrgenommenen Dinge gedacht werden als etwas in der ſinnlichen Vorſtellung Vorhandenes und durch die Geſetze der Subjectivität Modificirtes, heißen ſie *Erſcheinungen* oder *Phänomene*. Der objective Grund der Erſcheinungen wird immer als ſolcher von der Vernunft im Momente der Erſcheinung erkannt. Darum können wir aber auch keine *Vergleichung* anſtellen zwiſchen der Erſcheinung und ihrem objectiven Grunde, weil der objective Grund der Erſcheinung nur im unmittelbaren Zuſammentreffen des Denkens und der Wahrnehmung erkannt wird.

Hypotheſen des *phyſiſchen Einfluſſes* nach Ariſtoteles, der *göttlichen Aſſiſtenz* nach Descartes, und der *präſtabilirten Harmonie* nach Leibnitz.

29. Der Begriff der Erſcheinung erhält ſeine völlige Aufklärung erſt durch genaue Vergleichung der *äußern* Sinnlichkeit, als eines Erkenntnißgrundes, mit dem ſogenannten *inneren* Sinne. Die äußere Wahrnehmung iſt gebunden an die Geſetze des *Organismus* der ſinnlich erkennenden Individualität. Nun unterſcheiden wir zwar im Bewußtſeyn unſre eigentliche oder geiſtige *Subjectivität* von unſrer geſammten Individualität, zu der auch unſer organiſcher Körper gehört. Aber auf den Geſetzen der Organiſation unſers Körpers

beruhet doch die äußere Form unſrer ganzen Erkenntniß des Wirklichen durch die äußere Wahrnehmung. Durch den Organismus geht die Objectivität auf eine unbegreifliche Art in die Subjectivität über, und zwar ſo, daß es unmöglich iſt, wahrzunehmen, wo die Wirkungen des Organismus in unſerm Innern aufhören. Nach den Geſetzen dieſes Ueberganges der Objectivität in die Subjectivität durch den Organismus richtet ſich aber die Möglichkeit aller ſinnlichen Erkenntniß. Wir erkennen alſo durch die Sinne nichts weiter von der Außenwelt, als, was den organiſchen Bedingungen unſers individuellen Daſeyns gemäß iſt. Von dieſen organiſchen Bedingungen unterſcheiden wir die innere Form unſers Erkennens, oder die Abhängigkeit deſſelben von den inneren Geſetzen des Denkens und Empfindens. Aber welchen Antheil der Organismus auch an dieſen Geſetzen haben mag, iſt unerforſchlich, weil der Uebergang des Objectiven in das Subjective durch den Organismus unerforſchlich iſt.

Kritik des alten Lehrſatzes: Πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον. — Kritik der Kantiſchen Lehre von der reinen Form des menſchlichen Gemüths.

30. Der äußern und innern Form unſers Erkennens (§. 29.) gemäß erſcheinen uns die Din-

ge, die wir äußerlich wahrnehmen, als Körper. Aber warum ſie uns ſo erſcheinen, muß die eigentliche Metaphyſik weiter zu erforſchen verſuchen, weil dieſe Dinge uns nicht ſo erſcheinen würden, wenn ihre Natur es nicht zuließe. Vorſtellen können wir uns auch eine Materie, die uns ohne körperliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Dinge als eine einzige Maſſe erſchiene. Den Raum, den wir uns als etwas vorſtellen, das von der Materie ausgefüllt wird, können wir uns auch als leeren Raum vorſtellen, indem wir von der Materie, die den Raum ausfüllt, abſtrahiren. Dieſen leeren Raum ſtellen wir uns nothwendig als ausgedehnt ins Unendliche und als theilbar ins Unendliche vor; wir conſtruiren in ihm die reinen geometriſchen Figuren, ohne die Erfahrung zu fragen; und die Geſetze, unter denen dieſe Conſtructionen ſtehen, erkennen wir im Innern unſers Geiſtes auf eine ſolche Art, daß der Verſtand aus dem Bewußtſeyn dieſer Geſetze die Lehren der Geometrie als apodiktiſche, die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels ausſchließende Wahrheiten entwickelt. Daß wir durch das Bewußtſeyn der Geſetze der geometriſchen Conſtructionen auf dieſe Art unwiderſprechlich genöthigt werden, die Lehren der Geometrie für apodiktiſche Wahrheiten gelten zu laſſen, wenn wir nicht auf die Vernunft Verzicht thun wollen, von der aller Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum ausgeht, läßt ſich nur aus der inneren Form unſers Erkennens erklären; denn was zu dieſer Form gehört, läßt ſich, als ſolches, nicht bezweifeln, weil es einen Theil der Bedingungen der Möglichkeit unſers Erkennens ausmacht. In der innern Form unſers Erkennens iſt alſo ohne Zweifel auch die Nothwendigkeit gegründet, vermöge welcher wir uns den leeren Raum, dieſes tranſcendentale Phantom, vorſtellen müſſen als wäre es gleichſam ein wirkliches, außer uns vorhandenes, und die körperlichen Dinge umgebendes Etwas. Endlich läßt ſich auch aus der inneren Form unſers Erkennens von der ſubjectiven Seite erklären, warum die reine Geometrie, ohne die Erfahrung zu fragen, überall in der körperlichen Natur eine ſichere Anwendung findet, weil die Dinge außer uns überhaupt nur inſofern uns körperlich erſcheinen, als alles Objective in unſrer Vorſtellung die Form unſrer Subjectivität annimmt (§. 29.). Aber aus einer reinen, von der Natur der Objecte völlig unabhängigen Form der Subjectivität erklären zu wollen, warum uns die ſinnlich erkennbaren Außendinge als Körper erſcheinen, wird niemanden einfallen, wer bedenkt, daß wir von einer reinen Form der Subjectivität gar nichts wiſſen, weil das Objective in das Subjective auf eine unerklärbare Art phyſiſch übergeht durch den *Organismus* (§. 29.), der ſelbſt körperlicher Natur, und doch eine objective Bedingung der Möglichkeit der äußeren Wahrnehmung iſt.

> Unverkennbares Verdienſt, das ſich *Kant* um die Lehre vom Raume erworben. Abſonderung des wahren Gehalts der Kantiſchen *transcendentalen Aeſthetik* von den willkürlichen Vorausſetzungen, die ſie in ſich aufnimmt.

31. Aus der Form des Erkennens läßt ſich eben ſo wenig befriedigend erklären, warum uns die ſinnlich erkennbaren Außendinge bald in *Ruhe*, bald in *Bewegung* erſcheinen. Denn die Geſetze der *Zeit*, ohne die wir uns überhaupt keine Bewegung denken können, gehören allerdings auch zur innern Form unſers Erkennens inſofern, als alle unſre *Vorſtellungen* unabläſſig vorüberſchwinden, alſo die Geſetze der Zeit in dieſer Hinſicht auch zu denen gehören, die unſer Geiſt in ſich ſelbſt trägt. Aber dieſer Fluß der Vorſtellungen iſt ganz verſchieden von der materiellen Bewegung der Dinge, die wir äußerlich wahrnehmen. Auch nehmen wir dieſe Dinge eben ſo oft im Zuſtande der Ruhe wahr, als im Zuſtande der Bewegung, obgleich die Aſtronomie beweiſen kann, daß jene Ruhe nur ſcheinbar iſt. Wenn nun die

ſinnlich erkennbaren Außendinge nicht für bloße Erſcheinungen und nichts weiter gelten ſollen, ſo muß die Urſache, warum ſie ſich bewegen, einige in dieſen Verhältniſſen, andre in jenen, in der Natur dieſer Dinge ſelbſt liegen. Auch hierüber muß die eigentliche Metaphyſik weitere Auskunft zu geben ſuchen, wenn ſie unterſucht, wie das Zeitliche ſich zum *Ewigen* verhält, und was *Entſtehung* und *Untergang* ſind. Aber daß wir uns die Zeit ſelbſt, ein dem leeren Raume ähnliches *transſcendentales Phantom* (§. 30.), nothwendig vorſtellen als ausgedehnt ins Unendliche, als theilbar ins Unendliche, und ſich ſelbſt unabläſſig zerſetzend in die drei Zeittheile *Gegenwart*, *Vergangenheit*, und *Zukunft*, kann allerdings nur aus der innern Form unſers Erkennens erklärt werden.

Kritik der *Kantiſchen* Theorie der Zeit. — Beweis, daß die Grundlehren der *Arithmetik* keinesweges auf bloße Zeitverhältniſſe zurückgeführt werden können, und daß Geometrie und Arithmetik ſich keinesweges zu einander verhalten wie Raum und Zeit.

32. Indem ſich der Vernunft eine Außenwelt durch die Sinne offenbart (§. 25.), knüpft die Vernunft das auf dieſe Art erkannte Etwas unmittelbar an das ſich ſelbſt erkennende *Subject* oder Ich. Nur durch *Denken* wird auch dieſe ſcharfe Abſon-

derung der Subjectivität von der äußern Objectivität möglich. Aber dieſe Trennung des Subjects von den Objecten iſt kein unmittelbares Erkennen des reinen Ich außer aller Beziehung auf äußere Objecte; denn damit das Ich ſich ſelbſt erkennen könne, muß immer auch eine Objectivität *da* ſeyn, oder da *geweſen* ſeyn, von welcher es ſich unterſcheidet. *Idealiſtiſch* das reine Subject *vor* den Objecten ſetzen, um nach dieſer Vorausſetzung die Objectivität aus der Subjectivität zu deduciren, iſt eine eben ſo *willkürliche Hypotheſe*, als, wenn man das Spiel umkehrt, und *materialiſtiſch* das Ich aus den Objecten deducirt. Daher iſt auch *abſolute Ichheit* eines der Hirngeſpinnſte, auf die ein denkender Kopf nur in einer Anwandlung von Schwärmerei gerathen kann, wenn er das ſich ſelbſt erkennende und eben dadurch ſich ſelbſt ſetzende Ich an die Stelle des wahrhaft *Abſoluten* ſetzt, das über die Ichheit eben ſo erhaben iſt, als über die ſinnlich erkennbaren Außendinge. Eine Art von logiſcher Taſchenſpielerei entſteht, wenn man das *Nicht-Ich* durch das Ich auf eine ſolche Art geſetzt werden läßt, als ob das Ich jenes Nicht-Ich gewiſſermaßen *producirte*, indem es ſich von ihm unterſcheidet, während es doch in der That ſich ſelbſt nur dadurch erkennt, daß es ſich von eben dieſem Nicht-Ich unterſcheidet.

Grundirrthum der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre. Entſtehung dieſes Grundirrthums durch eine ſchwärmeriſche Vorſtellung von der ſittlichen Freiheit, und durch ein kühnes Zuſammenwerfen der Freiheit mit der Idee des Abſoluten.

33. Dieſe Erläuterung des unmittelbaren Vernunftacts, durch den wir Gegenſtände der äußern Wahrnehmung als etwas außerhalb unſrer Subjectivität Vorhandenes erkennen, indem wir denkend wahrnehmen, was außer uns iſt, gehörte zur Löſung der eigentlichen Aufgabe der tranſcendentalen Apodiktik. Denn daß das Denken in dem höheren Sinne des Worts, den man ſo lange verkannt hat, weil man den bloß logiſchen Proceß des Denkens mit der höheren Vernunftthätigkeit verwechſelte, kein bloß ſubjectives Denken iſt, dieß mußte uns vor aller weiteren Nachforſchung über die Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen zuerſt einleuchten. Aber wenn wir der inneren Nöthigung, die von der Vernunft ſelbſt ausgeht, nicht mehr trauen, gerathen wir, wie ſich gezeigt hat, in den Strudel des Skepticismus, der ſich ſelbſt verſchlingt (§. 26. 27.). In dieſem Strudel verſinkt denn auch ohne den Glauben an die Vernunft (§. 27.) unvermeidlich die ganze Metaphyſik als Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen, wenn ſich auch noch ſo bündig beweiſen läßt, daß die Ver-

nunft, die in unmittelbarer Verbindung mit der Sinnlichkeit ein Daseyn von Außendingen erkennt, durch ſich ſelbſt allein ein höheres, von jenen Außendingen eben ſo wohl, als von unſrer Ichheit, verſchiedenes Daseyn erkenne. Denn auf die ſkeptiſche Frage: ob nicht vielleicht auch dieſes von der Vernunft ausgehende Fürwahrhalten bloß ſubjective Vorſtellung ſey? hat der Verſtand ohne den oben erläuterten Glauben an die Vernunft gar keine Antwort, weil ohne Vorausſetzung dieſes Glaubens auch von Beweiſen nicht im Ernſte die Rede ſeyn kann (§. 26.). Ferner muß zugeſtanden werden, daß die Vernunft ſich ſelbſt als etwas Ueberſinnliches erkenne. Wer aber dieß bezweifelt, muß ſich ſelbſt widerſprechen, weil das Denken überhaupt, alſo auch das Zweifeln, eben damit anfängt, daß der denkende Geiſt ſich über den ſinnlichen Zuſammenhang der Vorſtellungen erhebt. Aber wenn unſre Vernunft nichts Ueberſinnliches außer ſich ſelbſt erkennte, hätten auch die Vorſtellungen, die aus ihr entſpringen, einen bloß ſubjectiven Gehalt; denn unſre Vernunft, als ſubjective Menſchenvernunft betrachtet, iſt das zu unſrer Subjectivität gehörende Erkenntnißvermögen, durch welches die Wahrheit als etwas in uns erkannt wird. Aber wenn ſich beweiſen läßt, daß die Vernunft unmittelbar und durch ihre höheren Functionen ein überſinnliches Daſeyn erkennt, das eben ſo wenig mit unſerm ſubjectiven Daſeyn zu verwechſeln iſt, als mit der Natur der Dinge, die ſich uns durch die Sinne kund thun, ſo erkennen wir doch auch dieſes höhere Daſeyn nur durch Denken. Der Menſch muß alſo an die Vernunft glauben, wenn er die objective Wahrheit der Vorſtellungen nicht bezweifeln will, von denen ſich beweiſen läßt, daß die Vernunft ſie als objective Erkenntnißgründe in ſich trägt.

34. Daß die Vernunft wenigſtens eine Vorſtellung in ſich ſelbſt trägt, durch die ſich der denkende Geiſt über ſeine Subjectivität eben ſo hoch, als über alle empiriſche Objectivität, erhebt, und die man ohne Sophismen empiriſch zu deduciren nicht einmal verſuchen kann, kündigt ſich dem forſchenden Verſtande ſogleich an, wenn er ſich fragt, woher wohl der Begriff vom Abſoluten oder Unendlichen ſtamme. Denn wie der Verſtand durch negatives Abſtrahiren von der Beſchränkung und Endlichkeit der Dinge, die wir wahrnehmen, dahin gelangen könne, ſich vom Abſoluten oder Unendlichen einen bloß negativen Begriff zu machen, läßt ſich allenfalls denken. Aber warum dieſer Begriff für den denkenden Geiſt der poſitivſte aller Begriffe iſt; warum ſich alles Wirkliche

ſiche vor der Vernunft in ein Nichts auflöſet, wenn wir nicht ein Ewiges, das ſchlechthin durch ſich ſelbſt iſt, als den Urgrund alles relativen Daſeyns und Denkens vorausſetzen; warum die Vernunft nur da nach ewiger Wahrheit fragt, wo ſie an dieſen Begriff von dem unbedingt Nothwendigen ihre Urtheile über Objectivität und Subjectivität anzuknüpfen ſucht; dieß erklären wollen aus der Wahrnehmung, durch die wir nur ein relatives Daſeyn der Dinge, die einander gegenſeitig bedingen und beſchränken, und in dieſen Dingen einen unabläſſigen Wechſel des Entſtehens und Vergehens, und überall nichts ſchlechthin Nothwendiges erkennen, heißt, ſich ſelbſt widerſprechen. Nur ſich ſelbſt kann die Vernunft die Idee des Abſoluten verdanken; und nur dadurch kann dieſe Idee zu einem Begriffe werden, den der Verſtand mit andern Begriffen in Verbindung bringt; daß das reine Denken in die innere Wahrnehmung übergeht, aus welcher der Verſtand Begriffe bildet (§. 28.). Aber wenn dieſe reine Vernunftidee, auf welcher alles Erkennen ruht; weil ohne Vorausſetzung eines unbedingt nothwendigen Daſeyns überall kein Daſeyn, alſo auch nichts Erkennbares, außer den bloßen Vorſtellungen, vernünftigerweiſe gedacht werden kann, eine bloß ſubjective Vorſtellung iſt, ſo täuſcht die

Ver

Vernunft ſich ſelbſt; ſo löſet ſich alles Daſeyn vor der Vernunft in bloße Vorſtellung auf; ſo hat auch alle Philoſophie und mit ihr jeder Verſtandesgebrauch, der nicht auf einen blinden Glauben an die Wahrnehmung ſich gründet, ein Ende. Da nun die Meinung, daß doch vielleicht die Vernunft ſich ſelbſt täuſche, nur im Verſtande Desjenigen ſich feſtſetzen kann, der ſich um einer bloßen Vorſtellung willen der Autorität der Vernunft entzieht (§. 26. 27.), ſo leidet das Urtheil, daß wir durch reines Denken das Abſolute erkennen, indem wir es denken, keinen vernünftigen Zweifel. Die Beantwortung der Frage, was denn nun das Abſolute iſt, ob ein Gott, oder eine ewige Natur, oder wie wir uns ſonſt es denken ſollen, bleibt der eigentlichen Metaphyſik vorbehalten. Die Apodiktik ſtellt hier nur noch den Lehrſatz auf, daß, wenn die Vernunft ſich ſelbſt nicht täuſcht, wenn wir alſo das Abſolute ſelbſt als etwas von der bloßen Vorſtellung Verſchiedenes erkennen, indem wir es denken, dieſes Abſolute ſelbſt ſich dem Inneren der Vernunft unmittelbar kund thun oder offenbaren muß, wie ſich ihr das ſinnlich erkennbare Daſeyn der Außendinge durch die ſinnliche Wahrnehmung offenbart (§. 25.), wenn auch weder das eine, noch das andre unmittelbare Erkennen auf irgend eine Art ſich weiter begreiflich machen laſſen ſollte.

> Beweis, daß die *Kantiſche Vernunftkritik* durch ihre Lehre vom Abſoluten in vollendeten Skepticismus ſich auflöſet. — Ueber die Meinung, daß der Begriff vom Abſoluten aus dem Bewußtſeyn des Geſetzes der *Cauſalität* entſpringe. Wenn nicht dieſem Geſetze die Idee des Abſoluten zum *Grunde* läge, würde eine unendliche Reihe von Urſachen ohne ein ſchlechthin Erſtes der Vernunft völlig genügen.

35. Will man jede unmittelbare Erkenntniß *Anſchauung* nennen, ſo darf auch die Erkenntniß des Abſoluten durch reines Denken unbedenklich *reine Vernunftanſchauung* genannt werden. Aber dann hüte man ſich auch vor dem verführeriſchen *Doppelſinne* des Wortes. Denn von der *Wahrnehmung*, die man Anſchauung nennt, iſt die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten eben ſo verſchieden, als von den nothwendigen Vorſtellungen, die wir vom leeren Raume und von der ſich ſelbſt verſchlingenden und wiedergebärenden Zeit haben, obgleich auch dieſe Vorſtellungen in der Kantiſchen Schule reine Anſchauungen heißen. Jede äußere Wahrnehmung iſt verbunden mit dem Bewußtſeyn des *Eindrucks*, den wir von etwas außer uns empfangen. Wer ſich aber vorſtellt,

von dem Abſoluten einen Eindruck zu empfangen, verſinkt in bodenloſe Schwärmerei. Mit der innern Wahrnehmung iſt das Erkennen des Abſoluten in unſerm Geiſte allerdings, wie alles Denken, verbunden (vergl. §. 3.); und nur dadurch werden wir eines Begriffs vom Abſoluten fähig, daß der reine Gedanke in innere Wahrnehmung übergeht (§. 34.). Aber man verwechſele auch nicht den Begriff oder die abſtracte Vorſtellung, die wir uns vom Abſoluten machen, mit der reinen Vernunftidee ſelbſt, die durch die höheren Functionen der Vernunft unmittelbar zum Bewußtſeyn kommt, obgleich ſie nur unter der logiſchen Bedingung zum Bewußtſeyn kommt, daß wir über die Möglichkeit eines Werdens der Dinge nachdenken, um überhaupt ein Daſeyn zu begreifen. Indem der denkende Geiſt das Daſeyn überhaupt zu begreifen verſucht, tritt die Idee des Abſoluten als reiner Gedanke im Bewußtſeyn hervor. Wie dieſer reine Gedanke ſich zu dem Gefühle verhält, das ihn begleitet, wird ſich uns bald deutlicher zeigen. Die unmittelbaren Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche, deren wir uns bewußt werden, wenn der reine Gedanke hervortritt, wollen wir indeſſen, dem neueren Sprachgebrauche mehrerer deutſchen Schulen gemäß, vorzugsweiſe Ideen, oder, um ſie von allen übrigen Vorſtellunlungen noch genauer zu unterſcheiden, Vernunftideen nennen.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, §. 44 und §. 52.

36. Die gemeine Verwechſelung der Vernunft mit dem bloßen Verſtande hat auch in die Sprache eine Verwirrung dadurch gebracht, daß man den reinen Gedanken, weil er urſprünglich kein Begriff iſt und nur durch den Uebergang in die innere Wahrnehmung zum Begriffe wird (§. 34.), ein Gefühl genannt hat. Das vieldeutige Wort Gefühl iſt überhaupt beinahe unbrauchbar für die Philoſophie geworden, beſonders ſeitdem die Schwärmer es zu ihrem Loſungsworte gemacht haben, um die ſubjectiven Geiſteszuſtände, die ſie ihre Gefühle nennen, als Erkenntniß- und Ueberzeugungsgründe geltend zu machen. Mit welchem Rechte neuere deutſche Pſychologen zwiſchen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen ein von ihnen ſogenanntes Gefühlsvermögen einſchieben, auf welches ſie beſonders die mannigfaltigen Zuſtände der Luſt und Unluſt zurückführen, muß die propädeutiſche Pſychologie genauer unterſuchen. Luſt und Unluſt, als ſolche, liegen ganz außer dem Bezirke der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Wer ein angenehmes, oder unangenehmes Gefühl

für einen *Erkenntnißgrund* halten kann, in deſſen Verſtand findet die Philoſophie nicht leicht einen Eingang. Aber zur Möglichkeit des Denkens ſowohl, als der Wahrnehmung, der äußern ſowohl, als der innern, gehört im allgemeinern, vom Streite des Pſychologen unabhängigen Bewußtſeyn eine *paſſive Grundlage der Geiſtesthätigkeit*. Dieſe paſſive Grundlage unſrer geſammten Geiſtesthätigkeit iſt ein Element des *Erkennens*, nämlich inſofern, als wir uns bei allem Erkennen leidend verhalten, indem wir an der Wahrheit des Erkannten nichts ändern können. Wenn wir nun *Gefühl* alles dasjenige nennen, was, als paſſiver und bloß *ſubjectiver* Zuſtand unſrer Natur, verſchieden iſt von dem Erkennen, das immer mit Vorſtellungen anfängt, die aus Wahrnehmungen, oder aus der Vernunft entſpringen; ſo entzweien wir uns nicht nur nicht mit dem allgemeinen Sprachgebrauche; wir entgehen dann auch einer Menge von Mißverſtändniſſen, die unvermeidlich ſind, wenn wir entweder mit den älteren deutſchen Schulen das Gefühlsvermögen ohne Einſchränkung auf die *Sinnlichkeit* zurückführen, oder es, mit einigen neueren Schulen, zwiſchen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen einſchieben.

Vergl. im *Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe*, zweite Auflage, §. 28 und §. 35.

37. Die Gefühle, in der eben beſtimmten Bedeutung des Worts (§. 36.), *entſpringen* zuerſt mit den Vorſtellungen, entweder aus der Wahrnehmung, oder aus der Vernunft; werden aber auch auf das mannigfaltigſte durch die Vorſtellungen verändert. Sie ſind an ſich *keine Erkenntnißgründe*, eben ſo wenig, wie Vorſtellungen, als ſolche, Erkenntnißgründe ſind. Die Gefühle ſind bald *ſtärker*, bald *ſchwächer*, und in immer abwechſelnden Graden bald *angenehmer*, bald *unangenehmer*. Aber *ohne* Gefühl könnten wir weder wahrnehmen, noch denken, weil die *objectiven*, auf irgend ein Erkennen ſich beziehenden Geiſteszuſtände von *ſubjectiven* Veränderungen unſrer Natur unzertrennlich ſind. Daher iſt auch jeder Gedanke von irgend einer Luſt, oder Unluſt, begleitet. Die Gefühle unterſcheiden ſich ferner nicht nur nach den Arten und Graden der Luſt, oder Unluſt; ſie unterſcheiden ſich noch mehr in ihren Verhältniſſen zur *Vernunft*. Die *phyſiſchen* oder aus der eigentlichen Sinnlichkeit entſpringenden Gefühle haben mit dem Streben des Geiſtes nach Wahrheit gar nichts gemein, außer inſofern, als dieſelbe Paſſivität des Geiſtes, die alle Gefühle in ſich ſchließt, auch ein Element des ſinnlichen Erkennens iſt (§. 35.), das man eben deßwegen *Empfindung* nennt,

alſo mit einem Worte bezeichnet, das nach dem gemeinen Sprachgebrauche ein bloßes Synonym von Gefühl iſt. Von dieſen phyſiſchen Gefühlen unterſcheiden ſich hinlänglich diejenigen, die mit der innern Wahrnehmung in mittelbarer, oder unmittelbarer Beziehung auf die höheren Functionen der Vernunft verbunden ſind. Ohne dieſe Gefühle, die wir die geiſtigen nennen wollen, erkennt die Vernunft ſich ſelbſt nicht. Auf dieſe Gefühle beziehen ſich alle unſre Vorſtellungen vom Wahren, Schönen, Guten und Göttlichen. Je nachdem dieſe Gefühle ſtärker, oder ſchwächer ſind, intereſſirt ſich der Menſch mehr oder weniger für dasjenige, was die menſchliche Natur überhaupt über die thieriſche erhebe. Der ganze Werth eines Menſchen beruht großen Theils auf der Reinheit und Intenſität dieſer geiſtigen Gefühle. Unter ihnen iſt nun für die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre das merkwürdigſte das Wahrheitsgefühl, das allgemein bekannt iſt unter dem Nahmen Ueberzeugung. Mit dieſem Gefühle endigt das Forſchen nach Wahrheit, wenn der forſchende Geiſt gefunden hat, was er ſuchte. Daß dieſes Gefühl ſich entwickele, und daß es nicht durch täuſchende Vorſtellungen getrübt und verfälſcht werde, damit man nicht ſich einbilde, überzeugt zu ſeyn, dahin iſt das ganze Streben gerichtet, das von der überſinnlichen Thätigkeit der Vernunft ausgeht. In dieſes Gefühl geht denn auch die Erkenntniß des Abſoluten über, indem der reine Gedanke in die innere Wahrnehmung übergeht (§. 34.). Dieſes Gefühl gehört deßwegen auch zu den Elementen der wahren Religion. Doch darüber mehr zu ſagen, iſt hier noch nicht der Ort.

Vergl. das Selbſtgeſpräch Der Philoſoph im erſten Bande der Kleinen Schriften des Verfaſſers, und deſſen Aeſthetik, zweite Auflage, Th. I. S. 27.

38. Ob noch andere Begriffe, außer dem Begriffe vom Abſoluten, aus der Vernunft entſpringen, wird die Metaphyſik zu unterſuchen fortfahren. Was wir aber begreifen, iſt immer nur ein Verhältniß des Einen zum Andern. Der Begriff eines Verhältniſſes überhaupt iſt uns bey allem discurſiven Erkennen unentbehrlich. Alle Uebereinſtimmung und aller Widerſtreit der Vorſtellungen, alle Aehnlichkeit und alle Verſchiedenheit der Objecte, und was nur irgend beurtheilbar iſt, wird nothwendig gedacht in einem Verhältniſſe. Darum läßt ſich auch dieſer Begriff nicht tiefer verfolgen als bis zum Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens der Wahrnehmung mit dem Verſtande, der überall Verhältniſſe findet, oder ſucht. Wird das Verhältniß nur als

Verhältniß erkannt, ſo heißt es ein reines. Der Begriff eines reinen Verhältniſſes iſt die gemeinſchaftliche Wurzel der Logik und der Mathematik. Alle logiſchen Verhältniſſe ſind reine Verhältniſſe der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits. (S. die logiſche Apodiktik). Die reinen Verhältniſſe der Mathematik ſind urſprüngliche Verhältniſſe des Mehr oder Weniger, die ſich vereinigen im Begriffe einer Größe. Auch dieſen Grundbegriff der Mathematik tiefer zu verfolgen, als bis zum Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens des Verſtandes mit der inneren Wahrnehmung, iſt unmöglich. **Metaphyſik** aber iſt entweder nur ein Trugbild von einer Wiſſenſchaft, oder ſie iſt die Wiſſenſchaft der Verhältniſſe des Endlichen zum **Unendlichen** oder Abſoluten.

Dritte Abtheilung.

Praktiſche Apodiktik.

39. Niemand bezweifelt, daß Erkenntniß und Wahrheit keine Produkte des Willens ſind; man müßte denn mit dieſem Worte eine ungewöhnliche Bedeutung verbinden. Vorſtellen kann ſich der

Menſch, was er will, in allen Verhältniſſen, wo nicht auch die Vorſtellungen als ſubjective Geiſteszuſtände an die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens gebunden ſind. Aber der Charakter der Erkenntniß und Wahrheit iſt die Nothwendigkeit, bei welcher der denkende Geiſt, gern oder ungern, beharren muß; und ſelbſt das Streben der Vernunft nach Wahrheit iſt auf dieſe Nothwendigkeit gerichtet. Nicht einmal was man wahrſcheinlich finden will, hängt von unſerm Willen ab. Gleichwohl offenbart ſich ſchon in der Abſtraction, mit welcher das discurſive Erkennen anfängt, ein merkwürdiger Act des Willens. Denn indem wir unſre Aufmerkſamkeit auf das Mannigfaltige richten, das wir durch Denken zerſetzen, hängt es mehr oder weniger von uns, das heißt hier, von unſerm Willen ab, wie Vieles oder Weniges von dem Subſtrate, das einem Begriffe zum Grunde liegen kann (vergl. die log. Apod.), wir in die Sphäre eines Begriffs aufnehmen wollen. In jedem Begriffe liegt alſo mehr oder weniger Willkürliches; ein neuer Grund, warum Begriffe, als ſolche, täuſchen können; warum alſo bei der Erforſchung der Wahrheit nicht wenig darauf ankommt, daß wir die Subſtrate der Begriffe ernſtlich zum klaren Bewußtſeyn bringen wollen, um uns nicht zu täuſchen.

§. 40. Soll der Wille eine beſondere Seelenkraft heißen, ſo vergeſſe man über dieſer pſychologiſchen Bezeichnung nicht, daß die in der Theorie iſolirte Willenskraft im wirklichen Leben nichts iſt ohne die übrigen Seelenkräfte, die, wie der Wille, nur beſondere Modificationen einer und derſelben lebendigen Thätigkeit ſind. Allem Thun aber entſpricht in unſerm Geiſte ein Leiden. Daher beruhet unſer ganzes Erkenntnißvermögen auf der Vereinigung der Spontaneität unſers Geiſtes mit der ihr entſprechenden Receptivität, die mit der Paſſivität einerlei iſt (vergl. §. 36.). Das Verhältniß der Receptivität zur Spontaneität in den Wirkungen der Seelenkräfte genauer nachzuweiſen, iſt ein Geſchäft für die Pſychologie. In dem Empfindungsvermögen, das inſofern Erkenntnißvermögen genannt wird, als es das Vermögen der Wahrnehmung iſt, tritt die Spontaneität als der unwillkürliche Trieb hervor, der jede Wahrnehmung begleitet. Wir unterſcheiden dieſen Trieb von dem eigentlichen Willen. Mit dem Triebe iſt verbunden das Bedürfniß, d. i. das Gefühl eines Mangels, gleichſam einer Unvollſtändigkeit des ſubjectiven Daſeyns. Die Apodiktik überläßt der Pſychologie und der Moralphiloſophie, das Verhältniß der Bedürfniſſe oder Gefühle eines Mangels zum eigentlichen Wollen genauer zu unterſuchen. Der Metaphyſik bleibt vorbehalten, zu unterſuchen, ob ſich aus dem Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen erklären laſſe, warum das Gefühl eines Mangels zur Natur des ſubjectiven Daſeyns endlicher Weſen gehört; warum Schmerz und Freude in wechſelndem Uebergewichte und unbeſtimmbarer Miſchung ihrer geiſtigen und phyſiſchen Elemente das endliche Daſeyn durchdringen, es verengen, oder erweitern, aber es nie erfüllen. Aber nicht überſehen darf die Apodiktik, daß in der denkenden Subjectivität durch den Uebergang des reinen Gedankens in die innere Wahrnehmung (§. 34.) ein höheres Verlangen, ein unwillkürliches Streben nach dem Wahren, Guten, und Schönen, ein Verlangen nach dem Unendlichen, und aus allen dieſen Beſtrebungen ein Enthuſiasmus entſteht, durch den ſich die Vernunft im Menſchen eben ſo gewiß kund thut, als durch Begriffe, Urtheile und Schlüſſe. Ohne vom reinen Wiſſenstriebe und vom innigen Verlangen nach Wahrheit bewegt zu ſeyn, iſt das Gemüth ſo unempfänglich für das Wahre, daß ihm jedes Trugbild genügen kann, mit dem es ſich, einem vorübergehenden Bedürfniſſe gemäß, beſchäftigt. Darum wird beſonders das Erkennen des Ueberſinnlichen, ungeachtet ſeiner unerlaßlichen

Beziehung auf objective Nothwendigkeit, immer abhängig bleiben von den ſubjectiven Gemüthszuſtänden des Denkers, der jenes höhere Verlangen entweder wahrhaft fühlt, oder ſich nur einbildet, es zu fühlen.

Vergl. im *Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe*, zweite Aufl. §. 34.

41. Von nicht geringerer Bedeutung iſt für die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre der Einfluß des eigentlichen *Willens* auf das Erkennen. Denn mit dem eigentlichen Willen oder dem Vermögen der *Selbſtbeſtimmung*, die von dem Ich ausgeht, offenbart ſich im Gemüthe die moraliſche *Freiheit*. Die Beziehung der Freiheit auf die *Sittlichkeit* muß von der allgemeinen praktiſchen Philoſophie weiter unterſucht werden. Mit dem Erkenntnißvermögen aber iſt die Freiheit ſchon dadurch verbunden, daß wir auch unſern Gedanken *abſichtlich* eine beſtimmte Richtung geben können. Daher hat auch die Feſtigkeit des Vorſatzes, *ſich nicht täuſchen zu wollen*, einen ſo merkwürdigen Einfluß auf die philoſophiſche Aufklärung des Verſtandes. Mit der *Vernunft* aber hängt die moraliſche Freiheit als Unabhängigkeit des Geiſtes von der Gewalt der unwillkürlichen Triebe (§. 40.) ſo unzertrennlich zu-

ſammen, daß die Frage entſteht, ob nicht Freiheit und Vernunft *einerlei* ſey. Auf dieſe Frage kann nur die *Metaphyſik* antworten, nachdem ſie unterſucht hat, woher die Begriffe von *Urſache* und *Wirkung* ſtammen, und ob der Begriff von einer *freien*, vom *Denken* unmittelbar ausgehenden Cauſalität nicht ſich ſelbſt widerſpricht. Pſychologiſche Thatſache bleibt indeſſen, daß das denkende Subject, indem es ſich ſelbſt über die Objecte erhebt, der Freiheit *theoretiſch* ſich bewußt wird, mit der es den Stoff ſeines Erkennens *beherrſchen* kann. Und eben dieſer Freiheit wird es ſich *praktiſch* bewußt, indem es ſeine unwillkürlichen Triebe *beherrſcht*. Die *Ueberzeugung*, daß man ſeine unwillkürlichen Triebe beherrſchen *könne*, um nach einem Begriffe von *Pflicht* zu thun, was man *ſoll*, iſt *moraliſche* Ueberzeugung. Weiter aufzuklären, wie auch dieſe Ueberzeugung in der *Vernunft* gegründet iſt, bleibt wieder ein Geſchäft für die allgemeine praktiſche Philoſophie. Aber ein *Widerſtreit* zwiſchen der moraliſchen Ueberzeugung, die auf den Gründen des vernünftigen Thuns und Laſſens beruht, und der theoretiſchen Ueberzeugung, die auf den Gründen des Erkennens überhaupt beruht, iſt unmöglich, weil es immer eine und dieſelbe Vernunft iſt, durch die wir erkennen, was überhaupt wahr, und was beſonders in moraliſcher Hinſicht wahr, alſo auch, was in unſerm Thun und Laſſen gut iſt, indem es mit dem wahren Begriffe vom Guten übereinſtimmt.

Anhang.

Ueber den Begriff der Wahrſcheinlichkeit.

42. Aus dem Begriffe der Wahrheit überhaupt oder der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit dem Wirklichen und dem Nothwendigen, das mehr als bloße Vorſtellung iſt und nur durch eine der höheren Functionen der Vernunft im unmittelbaren Bewußtſeyn erkannt werden kann (vergl. die tranſcendentale Apodiktik), entſpringt der Begriff der Wahrſcheinlichkeit, wenn die Gründe (vergl. §. 21. der logiſchen Apodikt.), auf die der forſchende Verſtand die Wahrheit eines Urtheils zurückzuführen ſucht, nicht hinreichen, den Zweifel völlig aufzuheben. Die Wahrſcheinlichkeit als partielle Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit dem Wirklichen und dem Nothwendigen, das mehr als bloße Vorſtellung iſt, hat alſo Grade, je nachdem

der Kriterien, nach denen wir die Wahrheit von dem Irrthume überhaupt unterſcheiden, mehr, oder weniger, in einer beſtimmten Reihe von Vorſtellungen ſich vereinigen. Wer alſo in keiner Hinſicht an Wahrheit glaubt (§. 27.), der muß auch, wie die pyrrhoniſchen Skeptiker, auf Wahrſcheinlichkeit Verzicht thun, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſprechen würde, indem er doch Kriterien der Wahrheit zum Theil anerkennte. Arten der Wahrſcheinlichkeit muß es ſo viele geben, als es Kriterien der Wahrheit giebt, die in Beziehung auf eine beſtimmte Reihe von Vorſtellungen dem forſchenden Verſtande nicht genügen. Alle Arten von Wahrſcheinlichkeit aber müſſen ſich vereinigen in einer relativen Vernunftmäßigkeit oder Eulogie, wie die griechiſchen Akademiker ſich ausdrückten; denn wir können etwas immer nur inſofern wahrſcheinlich finden, als es, unſers Erachtens, vernunftmäßig iſt, d. h. nach dieſem, oder jenem unbezweifelbaren, alſo in der Vernunft gegründeten Kriterium der Wahrheit mit dem als wirklich, oder als nothwendig Geſetzten übereinſtimmt.

Vergleichung der alten akademiſchen Eulogie mit den Wahrſcheinlichkeitslehren neuerer Schulen.

43.

§. 43. Nach dem angenommenen Unterſchiede zwiſchen theoretiſcher und moraliſcher Wahrheit und Ueberzeugung (§. 41.) kann man die Wahrſcheinlichkeit im Allgemeinen eben ſo eintheilen. Nur muß man dann des gemeinen Sprachgebrauchs ſich enthalten, nach welchem man ſo unpaſſend, als möglich, alle bloß aſſertoriſche Gewißheit, im Gegenſatze mit der apodiktiſchen, moraliſche, und alle apodiktiſche Gewißheit mathematiſche nennt. Die eigentlich moraliſche Wahrſcheinlichkeit gründet ſich auf die moraliſchen Kriterien der Wahrheit im Bewußtſeyn der Idee des Guten. Wenn z. B. die Moral nicht hinlänglich beweiſen könnte, daß die Pflicht, Wahrheit zu reden, Ausnahmen von der Regel zuläßt, ſo würde man doch ſolche Ausnahmen für wahrſcheinlich halten müſſen, ſo lange nicht das Gegentheil bewieſen iſt, weil eine unbedingte Pflicht, Wahrheit zu reden, mit der Pflicht der Klugheit nicht leicht in Uebereinſtimmung zu bringen iſt. Die theoretiſche Wahrſcheinlichkeit beruhet, wie die theoretiſche Wahrheit, auf den Gründen des Erkennens überhaupt. Da wir nun die theoretiſchen Kriterien der Wahrheit in formelle d. h. auf der Form des Erkennens (§. 29.) ruhende, und in reelle d. h. auf die innere Natur der Dinge und ihre Verhältniſſe zum Abſoluten (§. 34.) ſich beziehende eintheilen können, ſo unterſcheiden wir dieſen Kriterien gemäß auch die formelle Wahrſcheinlichkeit von der reellen. In die erſte Abtheilung gehören die logiſche und die mathematiſche Wahrſcheinlichkeit. Logiſche Wahrſcheinlichkeit erhält eine Meinung durch die Conſequenz, wenn unter der Vorausſetzung, dieſe Meinung ſey wahr, vieles ſich erklären läßt, was ſonſt unerklärbar ſcheint. Ueber die Geſetze der mathematiſchen Wahrſcheinlichkeit, nach denen man z. B. die Glücksfälle im Würfelſpiel berechnet, muß die Mathematik weitere Auskunft geben. Die reelle Wahrſcheinlichkeit theilt ſich wieder in die phyſiſche oder empiriſche und die metaphyſiſche. Die empiriſche iſt die allgemein bekannte, nach welcher wir in der Vorausſetzung, daß gleiche Urſachen gleiche Wirkungen haben, durch Induction und nach der Analogie vom Gegenwärtigen und Vergangenen auf das Künftige, und von der Natur der Dinge, die wir kennen, auf die Natur derer ſchließen, die jenen ähnlich ſind. Aber von dieſer Wahrſcheinlichkeit, die uns durch das ganze Gebiet der Erfahrung leitet, kann der Verſtand gar keinen Gebrauch mehr machen, wenn von Erkenntniſſen die Rede iſt, die ſich nicht auf Naturgeſetze zurückführen laſſen. Ob es eine metaphyſiſche Wahrſcheinlichkeit giebt, ob z. B. die Unſterblichkeit unſrer Seele ſich wahrſcheinſcheinlich machen läßt, wenn ſie nicht hinlänglich bewieſen werden kann, und wie es ſich mit der metaphyſiſchen Wahrſcheinlichkeit weiter verhält, kann nur die Metaphyſik ſelbſt lehren.

Kritik der Lehre Baco's vom Werthe der Induction und der Schlüſſe nach der Analogie.

44. In Beziehung auf das Verhältniß des Wahrſcheinlichen zum Wahren hat denn auch das Wort Glaube eine bekannte Bedeutung erhalten, die mit andern Bedeutungen deſſelben Worts (vergl. §. 27.) wenig gemein hat. Denn wer etwas wahrſcheinlich findet, ſagt ja auch, daß er es glaube. In dieſem Sinne glaubt man auch an dasjenige, was einer Hypotheſe gemäß iſt, bei deren Prüfung beſonders die logiſche Wahrſcheinlichkeit (§. 43.) in Betracht kommt. Wer die Hypotheſen aus dem Gebiete der Wiſſenſchaft ganz verſcheuchen will, entzieht dem Verſtande eine Stütze, die ihm oft ſehr nützlich geweſen iſt, ſich der Wahrheit zu nähern. Aber Hypotheſen um der anlockenden Schlüſſe willen, die ſich aus ihnen ziehen laſſen, vertrauen, als ob ſie unbezweifelbare Sätze wären, iſt eine der Erbkrankheiten des menſchlichen Verſtandes. In keiner Wiſſenſchaft haben die Hypotheſen mehr Verwirrung geſtiftet, als in der Metaphyſik. Daher ſieht ſich dieſe Wiſſenſchaft genöthigt,

nöthigt, wenigſtens auf die wichtigſten der Hypotheſen, die ihr in den Weg treten, kritiſche Rückſicht zu nehmen.

Ueber das Verhältniß der Hypotheſen zu den hypothetiſchen Schlüſſen vergl. die Logik im Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe, zweite Aufl. §. 100.

II.

Metaphyſik.

Metaphyſik.

Vorbereitende Erläuterungen.

1. Aus der Vieldeutigkeit des zufällig entſtandenen Wortes *Metaphyſik* erklärt ſich leicht, warum es unmöglich iſt, alle Arten von Unterſuchungen, die man zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Schulen ſeit dem Ariſtoteles metaphyſiſche Speculationen genannt hat, in einem philoſophiſch begründeten allgemeinen Begriffe zu vereinigen. Denken wir uns aber bei dem Worte dasjenige, was es wenigſtens in den älteren Zeiten gewöhnlich bedeutet hat, ſo iſt Metaphyſik die Lehre *von dem Weſen der Dinge und ihrem Verhältniſſe zum Urgrunde alles Daſeyns und* **Denkens** (vergl. §. 6. der *Einleitung*), alſo

zum Abſoluten (vergl. §. 34. der Apodiktik); und an dieſe Bedeutung des Worts ſind die Unterſuchungen geknüpft, mit denen wir uns hier zu beſchäftigen haben. Daß eine Wiſſenſchaft, die dieſer Bedeutung entſpricht, das höchſte Intereſſe für den denkenden Geiſt habe, dem eigentliches Philoſophiren Bedürfniß iſt, folgt ſchon aus der Analyſe dieſes Bedürfniſſes, das dem Begriffe von einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie pſychologiſch zum Grunde liegt (§. 1. der Einleitung). Freilich ſtößt ſich die Aufgabe auch ſogleich an dem Begriffe von einem Weſen der Dinge. Denn auch darüber wird ja geſtritten, ob wir nicht uns ſelbſt täuſchen, wenn wir auch bei dieſen Wörtern etwas anders denken, als das Wirkliche, das in die Sinne fällt. Oder wenn, nach der Kantiſchen Lehre, der Begriff von einem Weſen, ſonſt auch Subſtanz genannt, kein anderes Subſtrat hätte, als das logiſche Bewußtſeyn von etwas Beharrlichem, das unſer Verſtand zu der Wahrnehmung der vorüberſchwindenden Erſcheinungen hinzufügt, um die Erſcheinung als ein Etwas feſtzuhalten, ſo bedürfte es weiter keiner Nachfrage nach der Möglichkeit einer Metaphyſik, die durch den Begriff von einem Weſen der Dinge die Erſcheinungen zu durchdringen und dasjenige auszuforſchen ſtrebt, was in ſich ſelbſt wirklich den Erſcheinungen zum Grunde liegt. Aber das iſt es ja eben, wie die tranſcendentale Apodiktik bewieſen hat, was wir nicht bezweifeln können, wenn unſer Geiſt nicht den Glauben an die Vernunft verliert, daß wir durch die mehr als logiſchen Functionen der Vernunft das wahrhaft Wirkliche (ὄντως ὄν) erkennen, indem wir es uns nothwendig als dasjenige denken, ohne deſſen überſinnliche Vorausſetzung auch keine Erſcheinung als Erſcheinung vernünftigerweiſe gedacht werden kann. Weiter den Begriff vom Weſen der Dinge aufzuklären, bleibt der Metaphyſik ſelbſt vorbehalten. Wer an die Vernunft nicht mehr glaubt (§. 27. der Apodiktik), dem iſt allerdings anzurathen, daß er den Betrachtungen über das Weſen der Dinge den Rücken zukehre. Aber um der Conſequenz willen muß er ſich dann nicht weigern, hinzuzufügen, daß auch der Begriff von einem göttlichen Weſen zu den Hirngeſpinnſten gehöre; denn mit den übrigen Begriffen von einem wahrhaft Wirklichen, das nicht in die Sinne fällt, und auch nicht mit unſrer denkenden Subjectivität einerlei iſt, zerfällt ohne den Glauben an die Vernunft auch der Begriff von einem göttlichen Weſen in ſich ſelbſt.

2. Die Idee des Abſoluten iſt die Wurzel der Metaphyſik; denn auf dieſe Idee beziehen

ſich alle Begriffe vom Daſeyn und Weſen, weil wir uns überhaupt keine Exiſtenz vernünftigerweiſe denken können ohne die Vorausſetzung, daß irgend etwas ſchlechthin nothwendig und in ſich ſelbſt iſt. Aber ein Gegenſtand unſrer Beurtheilung kann das Abſolute nur dadurch werden, daß wir erkennen, wie es als das Unendliche, das über alle Beſchränkung erhaben iſt, zu dem Endlichen und deſſen Geſetzen ſich verhält; denn alles discurſive Erkennen, Beurtheilen und Begreifen kann nach den logiſchen Geſetzen des Denkens nichts weiter ſeyn als ein Erkennen von Verhältniſſen des Einen zum Andern (S. die logiſche Apodiktik). Nun iſt uns die Wirklichkeit des Endlichen gegeben als ein Factum, das wir eben ſo wenig bezweifeln können, als unſer eigenes Daſeyn. Dieſes unſer eignes und ſubjectives Daſeyn iſt ein endliches, das ſich ſelbſt nicht anders als in beſtändiger Abhängigkeit von etwas außer ihm erkennt. Aber auch die Außendinge, die wir als etwas von unſrer Subjectivität Verſchiedenes durch die Vernunft erkennen, indem ſich uns ihre Wirklichkeit durch die Sinne offenbart (S. die transſcendentale Apodiktik), müſſen inſofern, als ſie beurtheilbar ſind, in Verhältniſſen, ſowohl zu einander, als zu unſrer Subjectivität und zugleich zum Abſoluten erkannt werden. Indem nun alle dieſe Verhältniſſe unſerm Geiſte gegenwärtig werden, verknüpft der Verſtand das Endliche mit dem Unendlichen unabläſſig durch die Zwiſchenbegriffe von Daſeyn, Weſenheit, Urſache und Wirkung, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Die Deduction und Erläuterung dieſer Begriffe muß alſo das erſte Geſchäft der Metaphyſik ſeyn, weil anders nicht möglich iſt, über die richtige Anwendung dieſer Begriffe in Beziehung auf das Abſolute ſich ſelbſt zu verſtehen. Von der Beantwortung der Frage, ob und inwieſern dieſe Begriffe für metaphyſiſche Erkenntnißbegriffe gelten können, hängt großen Theils das Schickſal der Metaphyſik überhaupt ab.

Wiederholte Erinnerung an die Kantiſche Kategorienlehre.

3. Nach dieſen vorbereitenden Erläuterungen entwickelt ſich das Syſtem der Metaphyſik ohne künſtliche Abtheilungen und Unterabtheilungen aus dem Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen ſelbſt. Von dieſem Verhältniſſe müſſen wir uns zuerſt im Allgemeinen einen richtigen Begriff zu machen ſuchen. Sind wir mit dieſem Theile der Unterſuchung im Klaren, ſo blicken wir von der Höhe des Abſoluten zurück zu dem Gegenſatze zwiſchen dem objectiven Daſeyn der

Dinge außer uns, die wir ſinnlich erkennen und in dem allgemeinen Begriffe von einer **Natur außer uns** oder einer **Natur ſchlechthin** zuſammenziehen, und dem ſubjectiven Daſeyn unſrer Selbſt, oder, mit einem andern Worte, unſrer **Seele**. An den Begriffen von der Natur und der Seele muß die Metaphyſik beſonders in Beziehung auf die allgemeine **Religionslehre** ihre Kräfte erproben. Ob, oder wie weit nun aber die Metaphyſik zur Religion, oder zum Atheismus führt, muß der Fortgang dieſer Betrachtungen lehren.

Vergleichung dieſes Abriſſes der Metaphyſik mit den **Wolfiſchen** Abtheilungen unter den Titeln **Ontologie, Kosmatologie, Pneumologie** und **natürliche Theologie**.

Erſtes Capitel.

Ontologiſche Elementarbegriffe.

4. Auf das unmittelbare Bewußtſeyn der Wirklichkeit des Abſoluten gründet ſich der metaphyſiſche Satz des **Daſeyns** oder das Urtheil, daß allem **Werden** ein Seyn zum Grunde liegt; daß aber nur dasjenige wahrhaft iſt, was auf irgend

eine Art etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Läßt der Verſtand ſich dieſes Urtheil entreißen; oder, läßt er ſich gefallen, daß es zurückgeführt werde auf eine bloß logiſche Vorſtellungsart; ſo bleibt dem menſchlichen Geiſte freilich kein anderes Erkennen und Wiſſen übrig, als, auf der einen Seite, das empiriſche, das nur Facta als Facta zuſammenreihet, auf der andern Seite das rein logiſche und rein mathematiſche, das die Realität umgeht, und nur Verhältniſſe als Verhältniſſe erwägt. Der Begriff desjenigen Seyns, von dem hier die Rede iſt, kann aber nur durch künſtliche Selbſttäuſchung, etwa einer Hypotheſe zu Gefallen, verwechſelt werden mit dem Begriffe des logiſchen Etwas. (Vergl. Apodikt. §. 7.). Jenes Seyn, das als etwas dem Werden und allen Veränderungen und Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegendes gedacht wird, iſt auch nicht einerlei mit demjenigen, was in den Erſcheinungen längere oder kürzere Zeit beharrt, woran wir z. B. einen Baum als denſelben Baum wiedererkennen, während er ſich doch verändert. Auch iſt es nicht einerlei mit dem Seyn in der pſychologiſchen Bedeutung des Satzes: Ich bin, ſofern das Ich nur das Beharrliche in der Subjectivität bedeutet. Dasjenige Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, wollen wir das metaphyſiſche nennen, weil es als etwas Ueberſinnliches nur durch Denken erkannt wird, indem es nothwendig gedacht wird.

5. Die Wurzel des metaphyſiſchen Begriffes vom Seyn oder von der Exiſtenz iſt keinesweges das Bewußtſeyn, das wir von unſerer eignen Subjectivität haben; eben ſo wenig, als wir die Exiſtenz der Außendinge, die ſich uns durch unſre Sinne offenbart, etwa nur dadurch erkennen, daß wir die Vorſtellung von etwas außer uns, indem wir Eindrücke empfangen, an das Bewußtſeyn unſerer eignen Subjectivität unmittelbar anknüpfen. Aus der Vernunft, die das Vermögen der Wahrheit in unſerm Geiſte iſt, entſprießt der Begriff des metaphyſiſchen Seyns, indem wir erſtens durch den urſprünglichen Reflexionsact, der zu den höheren Functionen der Vernunft gehört, das ſubjective Daſeyn unſer ſelbſt zugleich mit dem objectiven Daſeyn der Dinge außer uns erkennen, und zweitens durch die Idee des Abſoluten uns zur Erkenntniß des abſoluten Seyns erheben, das mit dem durch die Idee erkannten ſchlechthin Nothwendigen einerlei iſt (Apodiktik, §. 25. 32. 34.). Unſer ſubjectives Daſeyn iſt nur ein relatives. Es erkennt ſich ſelbſt nur in der Abhängigkeit von den Außendingen, von denen es ſich in

ſich ſelbſt zurückziehen muß, um ſich ſelbſt zu bemerken. Auch das objective Daſeyn der ſinnlich erkennbaren Außendinge offenbart ſich uns nur als ein relatives, indem es zu der Natur gehört, in welcher durchgängig Eins durch das Andere bedingt und beſchränkt iſt. Aber unſer ſubjectives Daſeyn ſowohl, als das objective der ſinnlich erkennbaren Außendinge iſt auch inſofern nur ein relatives, als es gegründet iſt in dem Abſoluten, das wir als das ſchlechthin Nothwendige vorausſetzen müſſen, um überhaupt ein Daſeyn denken zu können. Ob nun nicht, eben deßwegen, geurtheilt werden müſſe, daß das relative Daſeyn nur in unſrer Vorſtellung von dem abſoluten verſchieden, und in ſich ſelbſt mit dem abſoluten einerlei ſey, unterſuchen wir hier noch nicht. Von dem Gegenſatze zwiſchen dem relativen und dem abſoluten Seyn, was auch dieſer Gegenſatz weiter bedeute, muß die Metaphyſik ihren Auslauf nehmen, um weiter nachforſchen zu können, wie es ſich mit dieſem Gegenſatze verhalte. Das metaphyſiſche Seyn überhaupt iſt aber daſſelbe, was wir, zur genaueren Unterſcheidung von den übrigen Bedeutungen der Wörter Seyn, Daſeyn und Exiſtenz, die innere Subſtanzialität oder das Weſen der Dinge nennen; und was dieſes Wort bedeutet, erkennen wir nur unmittelbar, indem wir uns ein Etwas, das allen Erſcheinungen und Veränderungen, allem Entſtehen und Vergehen der Dinge, zum Grunde liegt, als dasjenige denken, das auf irgend eine Art in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Ding (res) iſt das bekannte Wort zur Bezeichnung alles deſſen, wovon man ſich eine Vorſtellung machen kann. Das Abſolute iſt das Urweſen, das in jeder Hinſicht in und durch ſich ſelbſt iſt.

Kritik der Kantiſchen Theorie der Subſtanzialität. Beweis, daß dieſe Theorie alles Erkennen der Dinge, ſofern es der Vernunft angehört, in einen logiſchen Traum auflöſet, und mit der Kantiſchen Lehre von den Dingen an ſich, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen ſollen, ſchwer zu vereinigen iſt. — Kritik der Leibnitziſchen Deduction des Begriffes von einer Subſtanz. Beweis, daß dieſe Deduction, die von unten anfängt, und durch bloße Abſtraction von ſinnlich erkennbaren Eigenſchaften der Dinge den Begriff von einer reinen Subſtanz erzeugt, vor der Kantiſchen Vernunftkritik allerdings nicht beſtehen kann.

6. Aber was iſt das Urweſen oder das Abſolute? Erſt mit dieſer Frage tritt die höchſte der Aufgaben der eigentlichen Metaphyſik hervor. Denn da das Daſeyn überhaupt nur inſofern begriffen werden kann, als wir begreifen, wie das Endliche und Relative im Unendlichen und Abſoluten ge-

gründet iſt, ſo hebt die Metaphyſik ſich ſelbſt auf, wenn ſie in dem Abſoluten nur das ſchlechthin Nothwendige, allem relativen Daſeyn zum Grunde Liegende erkennt, aber nicht zu ſagen weiß, ob dieſes ſchlechthin Nothwendige ein ewiges All der Dinge, oder eine blinde Natur, ein geiſtiges, oder materielles Abſolutes, ein Chaos oder ein abſolutes Vernunftweſen iſt. Und dieſe große Frage, was das Abſolute ſeyn mag? ob ein Gott, ein Weltſchöpfer, verſchieden von der Natur, oder identiſch mit der Natur? oder eine ewige Natur ohne Gott? beantwortet ſich aus der Idee des Abſoluten nicht ſo von ſelbſt, wie die empiriſche Frage, was ein materielles Object ſey, ſich von ſelbſt beantwortet, indem wir das Object in der Wahrnehmung mit ſeinen Eigenſchaften erkennen. Erkannte z. B. Jedermann das Abſolute unmittelbar durch die reine Idee als einen Gott in der rein theiſtiſchen und chriſtlichen Bedeutung des Worts, wie Jedermann unmittelbar in der Wahrnehmung die Geſtalt und Farbe und andre Eigenſchaften einer Roſe erkennt; ſo könnte niemand, der nicht das Abſolute ſelbſt bezweifelt, das Daſeyn Gottes bezweifeln, eben ſo wenig, als Jemand, der nicht blind iſt, die Geſtalt und Farbe der Roſe empiriſch bezweifeln kann. Geben wir auch vorläufig zu, daß das Abſolute ſich ſelbſt nicht offenbart; ohne zugleich ſein wahres Verhältniß zur Natur und dem relativen Weſen der Dinge zu offenbaren; ſo wird doch dieſes Verhältniß nicht dadurch allein erkannt, daß wir das ſchlechthin Nothwendige, als ſolches, nicht bezweifeln. Klar bewußt werden müſſen wir uns der unmittelbaren Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche im Innerſten unſers eignen Geiſtes. Was uns in dieſem Bewußtſeyn durch ſich ſelbſt unbezweifelbar iſt, wenn wir vom Ich zum Nicht-Ich, und von Beiden zum Abſoluten hinauf blicken, indem der reine Gedanke als oberſtes Erkenntnißprincip (Apodiktik §. 33.) ſeine Autorität in unſerm Geiſte behauptet, das muß in den Verſtand übergehen und zum klaren Begriffe werden, wenn die Frage, was das Abſolute ſey, wiſſenſchaftlich beantwortet werden ſoll. Da wir das Abſolute nur im Verhältniſſe zu uns erkennen, weil alles Erkennen überhaupt nur Verhältniß des Erkennenden zum Erkannten iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß eine geſunde Philoſophie in das Abſolute ſelbſt eindringen zu wollen ſich nicht anmaßen kann. Aber mit der Philoſophie verſinkt auch der geſunde Menſchenverſtand in einen Abgrund der ungeheuerſten Schwärmerei, wenn man ſich einbildet, das Abſolute, und was es iſt, dadurch zu erkennen, daß man ſich über das Bewußtſeyn ſelbſt zu erheben ſucht, um das Abſolute in ſeiner Anſichheit anzuſchauen durch eine über das Bewußtſeyn erhabne Potenz der Vernunft. Dieſe Schwärmerei kann füglich ein Beſtreben genannt werden, ein höheres Sehen dadurch zu erzeugen, daß man die Augen zudrückt. Denn im Bewußtſeyn iſt die Vernunft das Auge des Geiſtes. Auf dem Bewußtſeyn ruht alles Erkennen und Wiſſen. In den Tiefen des wachen Bewußtſeyns ruht die reine Idee des Abſoluten als unerworbenes und unveräußerliches Eigenthum der Vernunft. Wer in der Selbſtverblendung ſo weit gehen kann, daß er ſein Bewußtſeyn als etwas Untergeordnetes in ſeinem Geiſte aus einer bewußtloſen und eben deßhalb höheren Anſchauung ableiten kann, dem hat die geſunde Philoſophie ſo lange, als er von dieſer Seelenkrankheit nicht geneſen iſt, nichts zu ſagen.

Kritik der neuen pantheiſtiſch-naturphiloſophiſchen Anſchauung des Abſoluten und der daraus abgeleiteten, auf eine metaphyſiſche Hypotheſe hinauslaufenden Conſtruction des Bewußtſeyns.

7. Ehe wir unternehmen dürfen, über die Art, wie das Abſolute ſich wahrhaft offenbart, Ausſprüche zu thun, durch welche nicht bloß unſre Subjectivität ſich ausſpricht, müſſen wir mit logiſcher

ſcher Beſtimmtheit der übrigen Elementarbegriffen der Metaphyſik nachforſchen. Dieß ſind die Begriffe, ohne welche man ſich weder vom Satze des Daſeyns überhaupt, noch vom Verhältniſſe des Abſoluten zu der Natur der Dinge und zu den Geſetzen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit verſtändliche Rechenſchaft geben kann. Unter ihnen tritt ſchon in dem Satz des Daſeyns (§. 4.) der Begriff der Cauſalität oder der Urſache mit ſeinem Correlate, der Wirkung, hervor. Denn indem wir das Werden von dem Seyn unterſcheiden, denken wir nothwendig entweder ein Daſeyn als hervorgebracht d. i. bewirkt durch ein anderes, oder wenigſtens einen Zuſtand, als ſolchen, bewirkt durch ein Daſeyn, oder durch einen andern Zuſtand. Schon das Wörtchen Durch ſpricht das Cauſalverhältniß aus, das zugleich die Baſis aller Erklärungen iſt. Ließe ſich dieſes Verhältniß zurückführen auf ein bloß logiſches Geſetz der Verknüpfung der Vorſtellungen, ſo fiele alles menſchliches Wiſſen da, wo das Erklären anfängt, aus einander; denn das Erklären ſelbſt bedeutete dann nichts weiter, als, ſich logiſch vorſtellen müſſen, daß Eins aus dem Andern folgt. Selbſt als logiſche Hypotheſe zerſtört die Lehre, daß die Cauſalität urſprünglich ein bloßes Gedankenverhältniß ſey, ſich ſelbſt; denn ſchon die logiſche Folge, das ſyllogiſtiſche Alſo, ſetzt, ſobald dieſes Alſo als Erklärungsgrund gedacht wird, eine Verbindung der Begriffe durch das Denkvermögen als eine wirkliche, nicht bloß gedachte Urſache voraus. Soll nun auch das Verhältniß des Denkvermögens zu den Begriffen, als Wirkungen dieſes Vermögens; nur als ein bloß gedachtes Verhältniß, ohne innere Wirklichkeit, gedacht werden, ſo iſt auch ein erklärender Schluß nichts weiter, als etwas bloß Gedachtes, ohne alle innere Beziehung auf etwas Wirkliches außerhalb des Verſtandes; und alles Erklären iſt dann ein logiſches Träumen. Nur durch ein Gewebe der ſubtilſten Selbſttäuſchungen läßt das ſelbſt Widerſprechende, das in einer bloß logiſchen Deduction des Cauſalitätsbegriffes liegt, z. B. in der Kantiſchen Philoſophie, ſich verſtecken.

Kritik der Kantiſchen Ableitung der Cauſalität aus der hypothetiſchen Urtheilsform. Vergleichung dieſer Deduction mit der Cauſalitätslehre von Hume.

8. Weit natürlicher ſcheint eine empiriſche Deduction des Cauſalitätsbegriffs. Ein Werden der Dinge in der Natur ereignet ſich wenigſtens ſcheinbar vor unſern Augen; und wo wir etwas werden ſehen,

wenn es denn auch nur die Art ſeines Daſeyns vor unſern Augen verändert, d. h. etwas Anderes wird, als es war, da ſehen wir dieſe Veränderung doch nur unter der Bedingung ſich ereignen, daß zu gleicher Zeit, oder vorher, etwas Anderes ſich ereignete, ohne welches jene Veränderung ausbleibt. Dieſer empiriſche Zuſammenhang der Ereigniſſe beſtimmt uns, eine Bedingung der Möglichkeit deſſen, was, unſers Wiſſens, ſich nicht ohne gewiſſe vorhergegangene oder hinzukommende andere Ereigniſſe ereignet, in jenen andern Ereigniſſen zu ſuchen. Forſchen wir aber dem Verhältniſſe der Urſachen und Wirkungen, wo es ſich in der Natur ſelbſt zu zeigen ſcheint, tiefer nach, ſo finden wir, daß der natürliche Zuſammenhang der Ereigniſſe unter gewiſſen Umſtänden am Ende doch nur die Vernunft zu dem Urtheile beſtimmt, durch welches dieſer oder jener Gegenſtand der empiriſchen Reflexion als Urſache, oder als Wirkung, im Verhältniß zu einem andern Gegenſtande geſetzt wird; daß aber die wahre Bedeutung der Wörter Urſache und Wirkung durch keine empiriſche Reflexion erſchöpft wird. Denn was wir in der That wahrnehmen, iſt nie etwas mehr, als das Factum, daß in gewiſſen Fällen das Eine ſich nicht ereignet, wo das Andere, das als Urſache gedacht wird, ſich nicht vorher, oder zugleich ereignet. Daß aber unter dieſen Umſtänden das Eine ohne das Andere ſich nicht ereignen könnte, d. h. daß das Zweite als Bedingung der Möglichkeit des Erſten gedacht werden muß, und daß in dieſem Sinne das Zweite aus dem Erſten entſteht, kann uns ſchlechterdings keine Erfahrung lehren. Es iſt ein unmittelbarer Ausſpruch der Vernunft, deſſen Bedeutung wir nicht einmal verſtehen können, wenn wir uns nicht unmittelbar deſſen bewußt werden, was die Vernunft durch ſich ſelbſt in die empiriſche Reflexion hineinlegt.

Wie es gekommen, daß man in den Schulen das Geſetz der Cauſalität als etwas, das ſich von ſelbſt verſteht, gewöhnlich nicht einmal zu erklären verſucht hat.

9. Es iſt eitle Mühe, die wahre Bedeutung der Wörter Urſache und Wirkung zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, ohne die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zu Hülfe zu nehmen; und dieſe Begriffe gewinnen wieder erſt dadurch eine logiſche Haltung, daß ſie ſich an den Begriff der Cauſalität anſchließen. Forſchen wir alſo, ehe wir weiter gehen, nach der Wurzel des Begriffes der Möglichkeit, ſo zeigt ſich bald, daß die Vernunft durch dieſen Begriff in gewiſſer Hinſicht ſich über das Wirkliche erhebt,

in anderer Hinſicht aber durch eben dieſen Begriff uns auf irgend eine ſchon vorausgeſetzte Wirklichkeit verweiſet. Das Mögliche liegt über dem Wirklichen, ſo fern wir alles relative Wirkliche als nicht wirklich, aber doch möglich, denken können, und ſo fern relative Wirklichkeit nicht Statt finden kann ohne Abhängigkeit eines Daſeyns von einem andern Daſeyn als einer Urſache der Wirklichkeit von jenem. Abſtrahiren wir aber von aller vorausgeſetzten Wirklichkeit, ſo wird das Mögliche ſelbſt zur logiſchen Null, d. h. zu einem durchaus negativen Begriffe, der nichts weiter, als Abweſenheit des Wirklichen bedeutet. In dieſem negativen Sinne gilt auch das Urtheil: Es iſt möglich, für die Form des Zweifels. Wir ſagen: Es kann ſeyn, wenn wir weder bejahen, noch verneinen. Dieſe bloß logiſche Bedeutung des Begriffes der Möglichkeit deutet aber ſchon ſichtbar auf die Wurzel des Begriffes hin. Nach den logiſchen Geſetzen des Denkens iſt die Abſtraction an keinen Gegenſtand ſo gebunden, daß ſie ihn nicht in der logiſchen Vorſtellung aufheben könnte, um an ſeine Stelle etwas anderes, oder das logiſche Vacuum, das Nichts, zu ſetzen. Und nichts anderes, als entweder eben dieſes Nichts, oder irgend etwas Anderes, aber Unbeſtimmtes, iſt das Mögliche im rein logiſchen Sinne. Aber auch nur in dieſem Sinne iſt das Mögliche, als das **Denkbare überhaupt**, über alles und jedes Wirkliche ſchlechthin erhaben. Denkbar überhaupt heißt hier nicht einmal, was **vernünftigerweiſe**, d. i. den allgemeinen Geſetzen des Denkens und Erkennens gemäß, gedacht wird, ſondern nur, was überhaupt gedacht werden kann.

Kritik der Verſuche einer empiriſchen Deduction des Begriffes der Möglichkeit.

10. Denken wir uns beſtimmter unter dem **Möglichen** das **vernünftigerweiſe Denkbare**, ſo beſchränken wir ſchon die Denkbarkeit, der Logik gemäß, nach dem Princip des **Widerſpruchs**; oder wir ſetzen dann zugleich auch ſchon andere Urtheile, als vor der Vernunft bewährt, voraus. Nach dem Princip des Widerſpruchs allein erkennen wir das Mögliche wieder nur im **bloß logiſchen Sinne** (S. den Beweis in der Apodikt. §. 17. 18.) als dasjenige, was in unſerm Verſtande den Geſetzen der Einheit des Denkens nicht widerſtreitet. Dieſe logiſche Möglichkeit erweitert ſich, wenn wir uns als möglich denken, was in unſrer Vorſtellung der **Form** unſers **Erkennens überhaupt** nicht widerſtreitet. Aber auch durch dieſe Erklärung wird derjenige Sinn des Begriffes der Möglichkeit nicht getroffen, der die Metaphy-

taphyſik angeht. Nicht einmal unſre empiriſchen Urtheile über das Mögliche werden durch die bloße Vorſtellbarkeit erſchöpft; denn möglich im empiriſchen Sinne nennen wir, was bekannten Naturgeſetzen nicht widerſtreitet; und jedes Urtheil nach einem Naturgeſetze ſetzt ſchon einen beſtimmten Cauſalnexus in der Natur als bekannt voraus.

Kritik des Kantiſchen Verſuchs, den Begriff der Möglichkeit als eine Kategorie zu deduciren.

11. Der metaphyſiſche Begriff der Möglichkeit tritt erſt da hervor, wo wir fragen, ob und in wie fern dieſes, oder jenes Denkbare übereinſtimmt mit dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und mit dem Verhältniſſe dieſes Cauſalnexus zum Abſoluten. Auch hier bedeutet die Möglichkeit zuerſt vernunftmäßige Denkbarkeit; aber ſie bedeutet noch etwas mehr. Was dieſes Mehr iſt, liegt in den Begriffen des Cauſalnexus und des Abſoluten. Alle relative Wirklichkeit wird durch die Vernunft in die Sphäre der vernunftmäßigen Denkbarkeit hinaufgezogen, indem wir den Grund ſuchen von dem, was iſt. Nennen wir nun Grund im relativen Sinne alles dasjenige, was die Vernunft ſelbſt als Etwas ſetzt, um daraus die Wahrheit eines Urtheils zu erkennen, (vergl. Apodikt. §. 21.), ſo heißt Urſache

ſache Dasjenige, worin eine beſtimmte Wirklichkeit gegründet iſt. Das Seyn-Können iſt es, was auf dieſe Art die Begriffe der Möglichkeit und der Cauſalität vereinigt. Dieſes Seyn-Können nun, das die metaphyſiſche Möglichkeit ſowohl, als die empiriſche, enthält, läßt ſich auf keine andere Art deduciren, als, durch Zurückweiſung auf das Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens des Denkens mit dem Daſeyn. Die Vernunft ſelbſt erzeugt alſo den Begriff der Cauſalität zugleich mit der Realbedeutung des Begriffes der Möglichkeit. Indem wir, unmittelbar durch die Vernunft ſelbſt genöthigt, in unſern Gedanken den Grund deſſen, was wir als wahr erkennen, in einer vernunftmäßigen Vorausſetzung ſuchen, denken wir uns auch nothwendig alle relative Wirklichkeit, die mehr als bloßer Gedanke iſt, gegründet in einer andern relativen Wirklichkeit, und alle relative Wirklichkeit gegründet im Abſoluten. Die Erkenntniß des Daſeyns durch die Vernunft iſt alſo die Wurzel des metaphyſiſchen Cauſalitätsbegriffes und des Begriffes der metaphyſiſchen Möglichkeit. Cauſalität und Möglichkeit ſind Realbegriffe, deren objectiven Gehalt nur der bezweifeln kann, wer die Vernunft ſelbſt bezweifelt (S. 27. der Apodiktik).

(Glücks

Glückliches Zuſammentreffen des δυνατὸν mit der δύναμις in der griechiſchen Sprache.

12. Eine Urſache als etwas zum Daſeyn Gehörendes nennen wir eine Kraft. Vergebens verſuchen wir, in einer vernünftigen Vorſtellung die Kraft von dem Weſen der Dinge, oder das Weſen der Dinge von den ihnen inwohnenden Kräften, zu trennen. Aber warum wir beides nicht trennen können, iſt eben ſo unerforſchlich, als, warum uns die Vernunft überhaupt durch ſich ſelbſt zu gewiſſen Urtheilen nöthigt, denen wir unbedingt vertrauen müſſen, wenn nicht ein grundloſes Vorſtellungsſpiel an die Stelle des Erkennens treten ſoll, wie die Apodiktik gelehrt hat. Unbegreiflich bleibt auch, wie die Kraft dem Daſeyn inwohnt; denn nur unter der Vorausſetzung, daß allem Daſeyn eine Kraft inwohnt, können wir begreifen, daß überhaupt etwas geſchieht oder ſich ereignet. Wir begreifen und erkennen eben deßwegen das Werden auch nur in dem Daſeyn und mit dem Daſeyn. Mit der Reihe von Veränderungen, die aus dem Daſeyn hervorgehen, und die wir als Wirkungen der dem Daſeyn inwohnenden Kräfte denken müſſen, offenbart das Daſeyn überhaupt ſich ſelbſt (§. 25. der Apodiktik), und mit dem Daſeyn ſelbſt offenbaren ſich die Kräfte,

die wir unbezweifelbar erkennen. Aber eben deßwegen erkennen wir auch nirgends eine Kraft als etwas an ſich. Nur in den Verhältniſſen, in welchen das Daſeyn ſich ſelbſt offenbart, erkennen wir wirkliche Kräfte. So erkennen wir mit dem objectiven Daſeyn der Dinge die Kräfte der Natur, und mit dem ſubjectiven Daſeyn unſrer ſelbſt die Kräfte unſrer ſelbſt, die wir Seelenkräfte nennen. Nun iſt aber immer die Subjectivität ſelbſt nur unter Vorausſetzung der Objectivität da (Apodikt. §. 28.). Alſo erkennen wir weder irgend eine Naturkraft an ſich, noch irgend eine Seelenkraft an ſich. Wir erkennen überall, wo von Naturkräften, oder von Seelenkräften, die Rede iſt, nichts weiter, als, wie alle relative Cauſalität auf eine unbegreifliche Art ſich verliert in dem Erkennen des Daſeyns überhaupt. Trennen wir aber die Urſache, als etwas bloß Gedachtes, vom Erkennen des Daſeyns, ſo wird die auf dieſe Art iſolirte Urſache zum bloß ſubjectiven Grunde, durch den wir dann allerdings nichts weiter erkennen, als etwas Nothwendiges in der Vorausſetzung, um etwas Anderes daraus zu erklären.

Kritik des ariſtoteliſchen Unterſchiedes zwiſchen dem Daſeyn κατὰ δύναμιν (potentia) und dem κατ' ἐνέργειαν (actu).

13. Vom Verhältniſſe der Cauſalität zum Abſoluten, zur Natur, und zur Freiheit, wird in den folgenden Capiteln die Rede ſeyn. Zur Aufklärung des Begriffes der Cauſalität überhaupt gehört noch die Bemerkung, daß die Wirkung gedacht werden darf als außer der Urſache vorhanden, ſoweit es überhaupt zuläſſig iſt, ein Wirkliches von dem andern in der Vorſtellung zu trennen. Wie weit aber dieſe Trennung zuläſſig iſt, kann erſt die Folge lehren, wann wir das Verhältniß des relativen Daſeyns zum abſoluten näher kennen gelernt haben werden. Unterdeſſen haben wir ſchon die Wirklichkeit überhaupt als den Inbegriff alles deſſen kennen gelernt, was zum Daſeyn gehört, oder eine Folge des Daſeyns iſt. Eine andere Erklärung des Begriffes der Wirklichkeit läßt ſich nicht geben. Wer die Wirklichkeit, als ſolche, für etwas bloß Gedachtes erklärt, hat Mühe, nur einigermaßen begreiflich zu machen, was er redet. Das Daſeyn ſelbſt wird ein wirkliches genannt, um es durch dieſe Bezeichnung zu unterſcheiden vom bloßen Begriffe des Daſeyns. Aber auch der bloße Begriff, als etwas zu unſerm geiſtigen Daſeyn Gehörendes, hat ſeine logiſche Wirklichkeit, wie Alles ſeine Wirklichkeit hat, was unbezweifelbar zu irgend einem Daſeyn gehört, oder eine Folge des wirklichen Daſeyns iſt.

Das Wirkliche oder Reale ſteht dem Idealen entgegen, wenn das Ideale in der älteren Bedeutung des Worts als etwas nur in der Vorſtellung Vorhandenes geſetzt wird. Aber das Ideale ſelbſt iſt das Wirkliche, ſofern das abſolute Daſeyn durch die reine Vernunftidee erkannt wird. Alle Wirklichkeit aber muß, wie alles Daſeyn, gedacht werden als gegründet im Abſoluten, das deßwegen das Ur-Wirkliche heißt. Denken wir uns alſo das Verhältniß der relativen Wirklichkeit zur abſoluten durch den Begriff der Cauſalität (§. 9–12.), ſo heißt das Abſolute die erſte Urſache d. i. diejenige Urſache, ohne deren Vorausſetzung überall vernünftigerweiſe keine Urſachen gedacht werden können.

Kritik der Kantiſchen Kategorie der Wirklichkeit.

14. Durch die Beziehung des Möglichen auf das Wirkliche nach Geſetzen der Cauſalität erkennen wir das Nothwendige im philoſophiſchen Sinne. Nothwendig im empiriſchen Sinne heißt bekanntlich, was nicht zu ändern iſt, oder, was der Menſch, gern oder ungern, ſich gefallen laſſen muß, wenn die Kräfte, die er zur Erreichung eines gewiſſen Zweckes ſeinem Willen unterwerfen kann, ihm den Dienſt verſagen. Dieſe

empiriſche Nothwendigkeit wird mehr gefühlt, als erkannt. Das Nothwendige im philoſophiſchen Sinne iſt der feſte Punkt, an den die Vernunft alle Urtheile anzuknüpfen ſucht, durch die ſich die Wiſſenſchaft unterſcheiden ſoll von der bloßen Meinung. Eine ſolche Nothwendigkeit erkennt die Vernunſt ſchon in der allgemeinen Bedingung der Möglichkeit des Erkennens. Alles menſchliche Erkennen iſt bedingt und beſtimmt durch die äußere und innere Form des Erkennens (Apodikt. §. 29.). Was dieſer Form nicht gemäß iſt, iſt nicht erkennbar. Auf dieſe Form gründet ſich die formelle Nothwendigkeit der Urtheile, die ſich aus dem Bewußtſeyn der höchſten Geſetze des menſchlichen Erkennens entwickeln. Zu dieſen Geſetzen gehören auch die logiſchen Denkgeſetze oder Bedingungen der Möglichkeit einer Uebereinſtimmung unſrer Gedanken unter einander. Niemand bezweifelt deßwegen die formelle Nothwendigkeit der Logik und der Mathematik; denn wer eine logiſche, oder mathematiſche Wahrheit bezweifeln wollte, müßte diejenigen Geſetze ſeines eigenen Denkens und Erkennens bezweifeln, ohne deren Vorausſetzung nicht einmal die Möglichkeit einer logiſchen, oder mathematiſchen Wahrheit übrig bleibt. Aber mit dieſer, in der Form des Erkennens gegründeten Nothwendigkeit erkennt die Vernunſt kein

Daſeyn. Durch die Beziehung auf das Daſeyn unterſcheidet ſich die metaphyſiſche Nothwendigkeit von der logiſchen und mathematiſchen. Durch den Satz des Daſeyns ſelbſt (§. 4.) wird die reelle, im Daſeyn ſelbſt enthaltene Nothwendigkeit geſetzt, nach welcher überall nur unter der Bedingung etwas als möglich, oder wirklich, gedacht werden kann, wenn irgend ein Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, unbedingt als nothwendig gedacht wird.

Kritik der Kantiſchen Kategorie der Nothwendigkeit.

15. Nur durch unmittelbares Bewußtſeyn der Idee des Abſoluten erkennen wir das Nothwendige im metaphyſiſchen Sinne. Darum iſt es auch eitle Mühe, die wahre Bedeutung dieſes Begriffs der reellen Nothwendigkeit auf eine andere Art deduciren zu wollen, als, durch Zurückweiſung auf das unmittelbare Bewußtſeyn. Denn ſonſt dürften wir ja auch fragen, warum denn irgend ein Daſeyn als unbedingt nothwendig geſetzt werden ſoll; und mit dieſer Frage hebt das Erkennen, ſofern es in der Vernunft gegründet iſt, ſich ſelbſt auf, weil das Abſolute, das mit dem Unbedingt-Nothwendigen Eins und Daſſelbe iſt, auch der letzte Erkenntnißgrund, alſo das letzte Darum

für jedes Warum iſt. Die Vernunft ſpricht hier ihr unbedingtes So iſt es auf eine ſolche Art aus, daß ſie eben in dem Unbegreiflichen den Anfangspunkt alles Begreifens erkennt. Durch ſich ſelbſt iſt das Unbedingt-Nothwendige als einerlei mit dem Unbedingt-Wirklichen vor der Vernunft ſo gewiß, als die Vernunft ſich ſelbſt nicht bezweifeln kann. Alle Nothwendigkeit der Cauſalverhältniſſe hängt am Abſoluten. Eben deßwegen iſt alles nothwendig, was der Cauſalnexus der Dinge mit ſich bringt. Aber auch nur ſo weit, als ſich ein Cauſalnexus unter den Dingen verfolgen läßt, iſt eine Unterſcheidung des Nothwendigen von dem Möglichen und Wirklichen möglich. Im Abſoluten ſelbſt iſt das Mögliche mit dem Wirklichen und Nothwendigen Eins und Daſſelbe. Daraus folgt weiter, daß die Metaphyſik, als höchſte Wiſſenſchaft, deren Wurzel die Idee des Abſoluten iſt, das Räthſel des Daſeyns überhaupt auf keine andere Art löſen kann, als, indem ſie die Verhältniſſe alles Daſeyns zum ſchlechthin Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen nachweiſet. In Cauſalverhältniſſen aber muß ſich nachweiſen laſſen, wie ſich das relative Daſeyn zum abſoluten verhält. Alles Daſeyn heißt endlich, ſofern es durch den allgemeinen Cauſalnexus der Dinge bedingt und beſchränkt iſt. Das Abſolute, als Grund der Möglichkeit aller Cauſalverhältniſſe, alſo als auf keine Art beſchränkt durch ein Cauſalverhältniß, heißt das Unendliche. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen iſt überhaupt der beſtimmtere Gegenſtand der Metaphyſik.

Zweites Capitel.

Vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen.

16. Ob das Abſolute oder Unendliche als ſolches und alſo an ſich erkannt werde, darf kaum noch ein Mal gefragt werden. Denn ohne dieſes An ſich iſt das Abſolute nicht denkbar. Eben darum offenbart es ſich ſelbſt als Urgrund aller Wirklichkeit oder als das Weſen der Weſen (§. 5.); und eben deßwegen kann einem Dinge überhaupt nur in ſo fern ein wahres Daſeyn (§. 4.) zugeſprochen werden, als es gegründet iſt im Abſoluten. Aber wie kann denn nun, außer dem Abſoluten ſelbſt, irgend etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt ſeyn? Und wenn nichts außer dem Abſoluten in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt

iſt, wo bleibt das *relative* Weſen der Dinge? Dieſe Fragen nöthigen uns, zurückzukehren zur reinen Vernunftidee des Abſoluten ſelbſt, damit wir mit der ganzen Kraft unſers Geiſtes uns bewußt werden, wie ſich auf dieſe Idee die metaphyſiſchen Erkenntnißbegriffe beziehen. Da das Abſolute unmittelbar durch die Vernunft ſich unſerm Geiſte offenbart, erkennen wir es als *erhaben über alle ſinnlichen Vorſtellungen*, und folglich durchaus ohne *empiriſche Prädicate*. Indem wir dem Abſoluten alle empiriſchen Prädicate abſprechen, erkennen wir es zwar in Beziehung auf die ſinnlich erkennbaren Dinge nur *negativ*. Aber dieſe negative Erkenntniß ſichert uns doch ſchon vor Irrthümern, von denen ſich der menſchliche Geiſt oft genug hat bethören laſſen, wenn er, den Sinnen mehr trauend, als der Vernunft, das Abſolute verkannte. Wer alſo die *Natur*, wie ſie vor unſern Sinnen daliegt, für das Abſolute hält, und dieſer Vorſtellung gemäß von einer *ewigen* Natur ſpricht, die er ſich als die *Urmutter der Dinge* denkt, hat ſchon ſeine Vernunft der Sinnlichkeit aufgeopfert. Von den kühneren Hypotheſen, durch die man den Begriff der Natur über die Schranken der Sinnlichkeit hinausrückt, um das Abſolute in ihr aufzufinden, iſt hier noch nicht die Rede. Aber diejenige Erkenntniß der

Materie und der Körperwelt, die wir den Sinnen verdanken, auf das Abſolute anwenden, iſt eben ſo widerſinnig, als, das Weſen der Dinge für eine Zahl, oder für einen mathematiſchen Punkt anſehen.

Uralte Bemühungen des forſchenden Verſtandes, das Abſolute herabzuziehen in die Sphäre der Sinnlichkeit. Kosmophyſik der ioniſchen und andrer griechiſchen Naturphiloſophen, die dem Abſoluten eine wäſſrige, oder feurige, oder luftartige Natur andichteten.

17. Im Gegenſatze mit der Ausdehnung der ſinnlich erkennbaren Dinge oder Körper offenbart ſich das Abſolute als einfach. Aber man hüte ſich, dieſe Einfachheit dadurch in ihrer Weſenheit begreifen zu wollen, daß man ſie von der ſinnlich erkennbaren Ausdehnung unterſcheidet. Einfach im Gegenſatze mit dem Ausgedehnten iſt auch unſre vernünftige Ichheit, und in der Ichheit der Gedanke. Das Abſolute ſcheint alſo auch geradezu gedacht werden zu müſſen als ein Vernunftweſen. Auf dieſe Art wäre der Anfang der wahren Religionsphiloſophie leicht gefunden. Aber wer ſagt uns denn, daß das Abſolute in ſeiner unendlichen Weſenheit nicht auf eine ganz andere Art einfach ſeyn kann, als unſre Ichheit? Ehe wir berechtigt ſind, das Abſolute für ein Vernunft-

nunftweſen zu erklären, müſſen wir unſre Forſchungen noch viel weiter fortgeſetzt haben. Die Einfachheit, in welcher das Abſolute ſich ſelbſt uns offenbart, entzieht ſich aller logiſchen Analyſis eben dadurch, daß ſie reine Einfachheit iſt.

Wie die Metaphyſik in neueren Zeiten dadurch verwirrt worden, daß *chriſtliche* Philoſophen das Abſolute geradezu als *Gott* ſetzten.

18. Die Einfachheit, in der das Abſolute ſich offenbart, iſt der *Zuſammenſetzung* eben ſo entgegengeſetzt, als der Ausdehnung. Alle Zuſammenſetzung ſetzt *Beſtandtheile* des Dinges voraus, das wir ein zuſammengeſetztes nennen. Ein zuſammengeſetztes *Weſen* der Dinge widerſpricht in ſo fern ſich ſelbſt, als, dem höchſten Satze des Daſeyns (§. 4. 5.) gemäß, nur dasjenige wahrhaft iſt, was als ein *Weſen* etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Gleichwohl darf dynamiſche Zuſammenſetzung als *Bedingung der Möglichkeit* eines relativen Daſeyns gedacht werden, wenn wir annehmen, daß eine beſtimmte Art des relativen Daſeyns nur unter der Bedingung *zuſammenwirkender Kräfte* (§. 11.) möglich iſt, die nicht alle dem beſtimmten Daſeyn ſelbſt inwohnen. Auf dieſe Art offenbart ſich unverkennbar das relative Daſeyn unſrer **Selbſt** in der Abhängigkeit der

Subjectivität von objectiven Naturkräften. Aber ein relatives Weſen ſetzt auch voraus, daß etwas nur in gewiſſer Hinſicht, alſo unter Beſchränkungen, etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Dieſe Art des Daſeyns iſt durchaus das Gegentheil des Abſoluten. Die Idee des Abſoluten ſchließt alle und jede Zuſammenſetzung, auch wenn der Begriff noch ſo ſehr verfeinert wird, ſchlechthin aus. Daraus folgt ſchon hier, daß man ſich ſelbſt widerſpricht, wenn man die Welt als ein Ganzes, das aus Dingen, als ſeinen Theilen, beſteht, d. h. zuſammengeſetzt iſt, an die Stelle des Abſoluten zu ſetzen verſucht.

Erinnerung an die alten koſmophyſikaliſchen Theorien der Elemente. — Erſte Andeutung der Räthſel, die in der Idee der Welt liegen.

19. Die Einfachheit des Abſoluten iſt aber auch das Gegentheil aller Mannigfaltigkeit. Wir erkennen unmittelbar keine andre Mannigfaltigkeit, als die wahrgenommene in der unmittelbaren Vereinigung der Vernunft mit dem Wahrnehmungsvermögen. (S. die Apodiktik). Alle Mannigfaltigkeit der Begriffe oder Verſtandesvorſtellungen gründet ſich, wie die logiſche Apodiktik bewieſen hat, auf die Mannigfaltigkeit ihrer Subſtrate,

ſtrate, die ohne innere Wahrnehmung nicht erkennbar ſind. Je höher ſich der Verſtand über das Einzelne erhebt, deſto mehr verſchwindet in der Abſtraction die Mannigfaltigkeit, die den Begriffen zum Grunde liegt. In der reinen oder vollendeten Abſtraction verliert ſich alle Mannigfaltigkeit. Da wird das logiſche Etwas ſelbſt zum *Nichts*, weil das Nichts überhaupt nichts Anderes iſt, als jenes logiſche Vacuum, das der Verſtand erzeugt, wo wir von allen Subſtraten der Begriffe abſtrahiren. Aber gerade auf dieſer äußerſten Höhe der Abſtraction, wo alle Mannigfaltigkeit verſchwindet und das logiſche Nichts anhebt, nur nicht durch die Abſtraction, als ſolche, offenbart ſich dem denkenden Geiſte das Abſolute als das Weſen der Weſen. Indem nun dieſe Urweſenheit als das Gegentheil alles ſinnlich-erkennbaren Daſeyns und ohne alle Mannigfaltigkeit ſich offenbart, iſt es für den Verſtand nicht nur einfach, ſondern ſchlechthin *Eins*; denn ſo, wie keine Mannigfaltigkeit gedacht werden kann ohne Vielheit, iſt auch keine reelle Vielheit denkbar in einer Einfachheit, die jede innere Verſchiedenheit ausſchließt. Nur das *Verhältniß* des Vielen zum Einen iſt in dieſer Hinſicht erkennbar, ſo weit es ſich ſelbſt offenbart. Aber daß alles Mannigfaltige im Abſoluten Eins ſey, iſt eine metaphyſiſche *Hypotheſe*, zu der die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten uns keinesweges durch ſich ſelbſt beſtimmt.

Analyſe des eleatiſchen Skepticismus als eines unvollendeten Pantheismus.

30. Da die Erkenntniß des Abſoluten durch die reine Idee alle Mannigfaltigkeit ausſchließt, ſo geht ſie leicht in eine transcendentale Selbſttäuſchung über, wenn man ſich einer Hypotheſe zu Gefallen einbildet, durch innere Anſchauung zu erkennen, im Abſoluten ſey Alles Eins und Daſſelbe. Einerleiheit iſt allerdings das logiſche Ziel des Denkens. Dieſes Ziel aber iſt, wie die logiſche Apodiktik ausführlich gelehrt hat (Apodikt. §. 9.), in der Anwendung der Denkgeſetze auf eine wirkliche Mannigfaltigkeit unerreichbar. Denn die relative Einerleiheit, bei welcher alles discurſive Erkennen ſtehen bleiben muß, iſt nichts weiter als Aehnlichkeit. Aber die Einheit, in der das Abſolute ſich offenbart, ſcheint als abſolute Einerleiheit beurtheilt werden zu müſſen, weil auf derſelben äußerſten Höhe der Abſtraction, wo das Abſolute ſich offenbart, (§. 19.) die Einerleiheit als das logiſche Ziel des Denkens erkannt wird. Wenn wir uns nun hyperboliſch vorſtellen, die metaphyſiſche Einheit des Abſoluten zu begreifen durch den logiſchen Begriff der

Einerleiheit, ſo ſcheint die Meinung, Alles ſey im Abſoluten Einerlei, ſogar logiſch begründet, obgleich ſie der Logik ſelbſt widerſtreitet. Wenn dann eine kühne Einbildungskraft ſich dieſer ſophiſtiſchen Meinung bemächtigt, ſo entſteht die bekannte Schwärmerei, in der man ſich einbildet, eine Einheit und Einerleiheit alles Endlichen im Unendlichen wahrhaft anzuſchauen. Aber ein ungetrübter Verſtand begreift leicht, daß der rein logiſche Begriff der Einerleiheit mit der metaphyſiſchen Einheit des Abſoluten gar nichts gemein hat. Das Abſolute ſelbſt offenbart ſich durch die reine Idee durchaus nicht als Einerleiheit des Vielen und Mannigfaltigen im Einen und Einfachen. Es offenbart ſich als das Gegentheil aller Vielheit und Mannigfaltigkeit, und als letzter Grund derſelben, ſofern dieſe Vielheit und Mannigfaltigkeit zum relativen Daſeyn gehört, das in dem Abſoluten, dem Grunde aller Gründe, gegründet iſt. Jene Anſchauung, durch die man erkennen ſoll, im Abſoluten ſey Alles Eins und Einerlei, iſt ein Hirngeſpinnſt eccentriſcher Köpfe.

Vergleichung dieſer Wahrheiten mit den Grundlehren des neuen naturphiloſophiſchen Pantheismus.

31. Die Selbſttäuſchung, ohne die man ſich nicht vorſtellen kann, im Abſoluten ſey Alles Einerlei, wird fortgeſetzt, wenn man den urſprünglichen Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität ergründet zu haben ſich einbildet, indem man ſich vorſtellt, auch dieſer Gegenſatz werde aufgehoben durch Anſchauung des Alls in Einem. Ohne allen Zweifel erhebt ſich die Vernunft durch die Idee des Abſoluten über den Gegenſatz der Subjectivität und Objectivität, weil in dieſem Gegenſatze Alles relativ iſt. Aber indem die Vernunft durch die reine Idee des Abſoluten über dieſen Gegenſatz ſich erhebt, iſt ſie weit davon entfernt, ihn zu vernichten. In der wirklichen Anſchauung des Abſoluten (§. 6.), d. h. im unmittelbaren Erkennen des Abſoluten durch die Vernunftidee, offenbart ſich das Abſolute in keinem Betrachte als Einerleiheit oder ſogenannte Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Dadurch, daß Gegenſätze in der Vorſtellung aufgehoben werden, wird noch lange nichts Abſolutes erkannt. Das ſogenannte Indifferenziren iſt nichts weiter als ein logiſcher Reflexionsproceß. Wäre das unmittelbare Erkennen des Abſoluten nichts weiter, als dieß, ſo wäre das Abſolute nicht das ewige Urweſen, das über alle Gegenſätze der relativen Realität erhaben iſt. Iſt aber das

Abſolute wirklich über alle dieſe Gegenſätze erhaben, wie es ſich durch die reine Idee offenbart, ſo iſt es ganz etwas Anderes, als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Die ungeheure Selbſttäuſchung, in der man ſich einbildet, man ſchaue das Abſolute an, indem man das Objective in der Vorſtellung mit dem Subjectiven indifferenzirt, kann nur durch eine künſtliche Ueberſpannung der Phantaſie hervorgebracht werden, indem man, einer metaphyſiſchen Hypotheſe zu Gefallen, ſich ſo lange vorſtellt, man ſchaue das Abſolute als Indifferenz der Subjectivität und Objectivität an, bis man in einer Art von Verzuckung es glaubt.

Fortgeſetzte Kritik der Grundlehren des neuen naturphiloſophiſchen Pantheismus.

22. Die Selbſttäuſchung, in der man ſich einbildet, anzuſchauen, das Abſolute ſey eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, erreicht ihren Gipfel, und geht in eine radicale Verwirrung aller philoſophiſchen Elementarbegriffe über, wenn man das Objective allein als das Reelle, das Subjective als das Ideelle betrachtet, dann weiter das Reelle als Natur dem Ideellen als dem Geiſte entgegenſetzt, und endlich Alles, was überhaupt Geiſt genannt wird, nämlich die Summe alles Denkens und Empfindens, der Vernunft

nunft gleich ſetzt. Durch ein ſolches Vernichten der urſprünglichen Verſchiedenheit der philoſophiſchen Elementarbegriffe gelangt man allerdings zu Lehrſätzen, wie die folgenden: “Das Abſolute iſt Indifferenz des Reellen und Ideellen; es iſt Indifferenz des Geiſtes und der Natur; es iſt Indifferenz der Vernunft und der Natur.” Aber dieſes kunſtreiche Indifferenziren alles deſſen, was urſprünglich verſchieden iſt, reißt nicht nur die Metaphyſik aus ihrer Wurzel; es vernichtet auch von Grund aus alle geſunde Philoſophie, weil es uns nöthigt, am Ende die Vernunft ſelbſt mit der Unvernunft zu indifferenziren. Denn indem die Vernunft im Menſchen ſich ſelbſt erkennt, unterſcheidet ſie ſich von der Natur der Dinge. Sie kennt ſich ſelbſt nicht ohne das Bewußtſeyn, durch das ſie ſich auch von den übrigen Kräften der Subjectivität eben ſo beſtimmt, als von der Natur, unterſcheidet. Eine Vernunft, die mit der Subjectivität überhaupt einerlei ſeyn, und zugleich ohne Bewußtſeyn ſich ſelbſt mit der Natur indifferenziren ſoll, iſt eine erdichtete Vernunft, ein Hirngeſpinnſt, das nur einer Hypotheſe aus der Noth hilft. Alles Denken iſt ein Unterſcheiden; alles Erkennen durch Vernunft iſt ein Unterſcheiden. So lange im menſchlichen Geiſte nicht erkünſtelte Ecſtaſen die Stelle der Vernunft einnehmen,

men, unterſcheidet die Vernunft auch ſich ſelbſt von den übrigen Functionen der Subjectivität. Sie unterſcheidet das Vernünftige von dem Geiſtigen überhaupt, weil der Begriff des Geiſtigen überhaupt alles umfaßt, was zur Subjectivität gehört. Das Verhältniß der denkenden Subjectivität zur Natur erwartet ſeine beſondere Aufklärung. Das Geiſtige überhaupt iſt ferner nicht ſchlechthin das Ideelle, man bezeichne mit dieſem Worte entweder, nach dem älteren Sprachgebrauche, dasjenige, was nur in der Vorſtellung wirklich iſt, oder, der neueren Terminologie gemäß, das Gedachte, das erhaben iſt über alle ſinnliche Wirklichkeit. Das Reelle aber, d. h. das Wirkliche, das mehr als Vorſtellung iſt, offenbart ſich ſelbſt, wie die Apodiktik gelehrt hat, relativ in dem Gegenſatze der Subjectivität und Objectivität. Daher die Urtheile: Ich bin; und etwas ſinnlich Erkennbares iſt außer mir. Das Reelle im höheren Sinne, d. h. das Abſolute, offenbart ſich ſelbſt als erſte Bedingung der Möglichkeit alles relativen Daſeyns, aber durchaus nicht als Indifferenz des ſubjectiven Daſeyns und des empiriſch objectiven.

Ueber die Machtſprüche, zu denen die metaphyſiſchen Identitätslehrer ihre letzte Zuflucht nehmen, indem ſie, einer metaphyſiſchen Hypotheſe zu

Gefallen, Allem trotzen, was bis dahin unter den Menſchen Vernunft geheißen hat.

23. Die Selbſttäuſchung, welcher der ſchwärmende Verſtand ſich ergiebt, wenn man ſich einbildet, durch Anſchauung des Abſoluten zu erkennen, das Abſolute ſey Indifferenz alles Relativen und alſo Eins in Allem (§. 19–22.), würde im menſchlichen Geiſte ohne völlige Zerrüttung des Bewußtſeyns nicht entſtehen können, wenn nicht auch die wahre Anſchauung des Abſoluten d. i. die Erkenntniß deſſelben durch die reine Idee in den innerſten Tiefen des Bewußtſeyns begleitet wäre von einem Gefühle (vergl. §. 36 und 37. der Apodiktik), das aus der Vernunft entſpringt, indem der reine Gedanke in innere Wahrnehmung übergeht. Dieſes Gefühl, eine pſychologiſche Wirkung der reinen Erkenntniß des Abſoluten, übt eine ſolche Gewalt über den menſchlichen Geiſt aus, daß es durch ſeine Intenſität leicht das Bewußtſeyn ſelbſt verdunkelt. In dem auf dieſe Art verdunkelten Bewußtſeyn kann der Speculant, deſſen Verſtand und Einbildungskraft mit überſinnlichen Dingen beſchäftigt ſind, nicht nur leicht ſich einbilden, daß ſein Geiſt durch eine höhere Potenz des Erkennens über das Bewußtſeyn ſich erhebe; auch jede Hypotheſe, die ſich als ein Erklärungsgrund darbie-

tet, das Unbegreifliche begreiflich zu machen, erhält in dem auf dieſe Art geſtörten Geiſte leicht die Kraft eines wirklichen Erkenntnißgrundes (vergl. §. 44. der Apodiktik). So entſpringt der metaphyſiſche Myſticismus, der mit dem religiöſen verwandt iſt. Das Gefühl des Myſtikers iſt die von ihm ſo genannte Anſchauung des Abſoluten. Je nachdem nun die Einbildungskraft bald dieſe, bald jene vorherrſchenden Vorſtellungen in das myſtiſche Gefühl hineinſpielt, bildet der Myſtiker ſich ein, bald Dieſes, bald Jenes, im Abſoluten anzuſchauen. Aber wenn man auch dieſe Geiſtesverirrung für das erkannt hat, was ſie iſt, wird dadurch das Dunkel nicht aufgehoben, das in der wirklichen Erkenntniß des Abſoluten vor dem forſchenden Verſtande immer zurückbleibt. Das unmittelbare Erkennen des Abſoluten ſelbſt iſt myſtiſch, erſtens inſofern, als ſchlechthin unbegreiflich iſt, wie das Abſolute an ſich, alſo verſchieden von der Idee, durch die Idee ſich uns als das Ur-Wirkliche offenbart (vergl. Apodiktik §. 34. 35.), und zweitens auch inſofern, als wir die An-ſich-heit des Abſoluten nicht begreifen (§. 16.), die wir doch begreifen müßten, um erklären zu können, wie ein endliches Daſeyn im Verhältniſſe zum Unendlichen, und wie eine Mehrheit und Mannigfaltigkeit von Weſen, die nicht mit dem Abſoluten Eins ſind, neben dem Abſoluten beſtehen kann, das ſchlechthin Eins (§. 19.) und die ewige Urſache alles endlichen Daſeyns iſt. Um ſo ſorgfältiger müſſen wir dasjenige, was wir vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen erkennen, durch richtige Verknüpfung der *ontologiſchen Elementarbegriffe* (§. 4 – 15.) von aller myſtiſchen Schwärmerei abgeſondert halten.

Erinnerung an die allgemeine *Geſchichte* des Myſticismus.

24. Durch die Entwickelung des Begriffs, der aus der reinen Idee des Abſoluten entſpringt, trennt ſich in Cauſalverhältniſſen (§. 24.) das *Werden* der Dinge von dem wahren *Seyn* oder metaphyſiſchen Daſeyn auf eine Art, die den metaphyſiſchen Satz des Daſeyns (§. 4.) in der ganzen Fülle ſeines Inhalts zurückruft. Schon oben (§. 16.) mußten wir fragen: wo denn das *Weſen der relativ exiſtirenden Dinge* bleibt, wenn nichts außer dem Abſoluten ganz und gar in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt? Wir denken zwar nothwendig das Abſolute als die letzte *Urſache* alles relativen Daſeyns; aber eben deßwegen können wir auch, dem Satze des Daſeyns gemäß, alles relative Daſeyn nur inſofern für ein *wahres* anerkennen, als es gegründet iſt im Abſolu-

ſoluten. Iſt nun dieß das Weſen der Dinge; daß ihr relatives Daſeyn im Abſoluten gegründet iſt; ſo exiſtirt alles Relative auch nur im Abſoluten; und exiſtirt es nur im Abſoluten, ſo iſt es, als etwas von dem Abſoluten Unabhängiges gedacht, ein *weſenloſes* Ding oder im metaphyſiſchen Sinne ein *Nichts*. Alles relative Daſeyn, das geiſtige wie das materielle, ſcheint im Verhältniſſe zum Abſoluten, alſo metaphyſiſch oder im Grunde der Wahrheit, *kein* wahres Daſeyn genannt werden zu müſſen. Dasjenige Daſeyn alſo, das ſich im Gegenſatze der Subjectivität und der ſinnlich erkennbaren Objectivität offenbart (S. die Apodiktik), wäre dann nur in *empiriſcher* Hinſicht ein Daſeyn zu nennen. Metaphyſiſch betrachtet, ſcheint alſo alles wahre Daſeyn nur ein einziges zu ſeyn, nehmlich das Abſolute ſelbſt; und alles relative Daſeyn ſcheint nur als *Modification* des Abſoluten gedacht werden zu müſſen. Dieſer Vorſtellungsart gemäß würde denn das Abſolute nur als die *immanente Urſache* alles relativen Daſeyns erkannt, nämlich inſofern, als es, von Ewigkeit zu Ewigkeit in ſich ſelbſt thätig, ſich ſelbſt modificirte. Der Wechſel dieſer Modificationen im Abſoluten wäre dann das *Werden* in der Natur und im Innern des denkenden Ich, das ſich doch ſelbſt ein Daſeyn zuſpricht. Sollen wir es nun einwenden laſſen bei dieſer Vorſtellungsart, die ſich dem forſchenden Verſtande als unwiderlegbar aufzudringen ſcheint?

Ontologiſche Grundlehre des Spinozismus.

25. Vergebens ſucht der forſchende Verſtand durch eine metaphyſiſche Hypotheſe das Verhältniß des endlichen und gewordenen Daſeyns zum unendlichen und ewigen zu erklären. Wollen wir uns die Entſtehung des Endlichen aus dem Unendlichen als eine Ausſtrömung oder Emanation der ewigen Weſenheit denken, ſo gewinnen wir zwar ein Bild für die Sache, aber durch dieſes Bild keinen neuen Begriff, der die Sache deutlicher machte. Der chriſtliche Begriff der Schöpfung, der das Abſolute ſchon als Gottheit vorausſetzt, geht uns hier noch nichts an. Bleiben wir bei dem Begriffe vom Abſoluten überhaupt ſtehen, ohne uns das Abſolute ſchon als Gottheit zu denken, ſo iſt jene Vorſtellungsart, nach welcher alles Daſeyn als ein einziges gedacht wird, nur dadurch zu widerlegen, daß wir die Unbegreiflichkeit des Werdens überhaupt im metaphyſiſchen Sinne begreifen. Aber dieſe Unbegreiflichkeit, welche der Vorwitz der Speculanten nicht anerkennen will, liegt auch ſchon im Satze des Daſeyns. Unbegreiflich im metaphyſiſchen Sinne iſt

alles Werden überhaupt, weil ſich im Abſoluten ſelbſt kein **Werden** offenbart; das Werden der Zuſtände aber, die wir in der Natur außer uns und in uns ſelbſt wahrnehmen, jenes relative Daſeyn und Weſen außer uns und in uns vorausſetzt, das ſich, wie die Apodiktik gelehrt hat, vernünftigerweiſe eben ſo wenig bezweifeln läßt, wie die Wirklichkeit des Abſoluten. Geben wir um der Idee des Abſoluten willen den Glauben an dieſes relative Daſeyn auf, ſo zerſtören wir einen der Anfangspunkte unſers Erkennens durch den andern. Beharren wir aber, wie es der natürliche Menſchenverſtand zu allen Zeiten that, bei dem Glauben an die Vernunft (§. 27. der Apodiktik) in jeder ſeiner urſprünglichen Richtungen, alſo auch bei dem Glauben an das relative Daſeyn; und denken wir uns gleichwohl, wie es die Metaphyſik verlangt, das relative Daſeyn nur inſofern als ein wahres, als es nicht ohne Weſenheit iſt; ſo erkennen wir zwar, daß dieſe relative Weſenheit nichts anderes ſeyn kann, als eine Wirkung des **Abſoluten**, das die ewige Urſache des endlichen Daſeyns iſt. Aber wie eine relative Weſenheit Wirkung einer abſoluten Urſache ſeyn kann, ergründet kein menſchlicher Verſtand. Darum verſtummt die Philoſophie, die weder durch Schwärmerei, noch durch So-

phiſ-

[illegible], ſich blenden läßt, die ſich ſelbſt verſteht, vor dem Wunder des Daſeyns.

Die abenteuerliche Hypotheſe von einer Selbſtzerſpaltung des Abſoluten und einem dadurch bewirkten metaphyſiſchen Dualiſmus.

26. Die Gründe, warum die Vernunft das relative Daſeyn weder aufheben, noch es aus dem Abſoluten erklären kann, knüpfen ſich in der fortgeſetzten Analyſe deſſen, was wir überhaupt vom Weſen der Dinge begreifen, in folgerechter Ordnung an die drei Begriffe von der Natur, der Seele, und der Gottheit an. Denn indem wir das relative Daſeyn von der objectiven Seite erkennen (Apodikt. §. 25.), bildet ſich im Verſtande der Begriff von der Natur, nämlich in der engeren oder objectiven Bedeutung des Worts. Wir umfaſſen mit dieſem Begriffe das allgemeine Werden der Dinge außer uns, und die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern im Wechſel der Dinge außer uns entſteht. Wir ſehen auch unſer eigenes Daſeyn als zur Natur gehörend in ſo fern an, als auch unſre Subjectivität durch ihre Verknüpfung mit der ſinnlich erkennbaren Objectivität verflochten iſt in den allgemeinen Cauſalnexus des Entſtehens und Vergehens der Dinge außer uns. Aber wir können uns über

den Begriff von dieſem Cauſalnexus erheben zur Betrachtung unſerer Subjectivität als einer Seele, deren ſubjectives Daſeyn ſelbſtthätig und in ſich ſelbſt beharrend, obgleich nur als Wirkung des abſoluten Daſeyns, eine Reihe von Zuſtänden durch ſich ſelbſt anfängt und fortſetzt. Ueber dieſen Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Daſeyns erheben wir uns, aber ohne ihn aufzuheben (S. 25.), zur Betrachtung des Abſoluten. Der Begriff vom Abſoluten kann alſo auf keine andre Art weiter erläutert werden, als durch Entwickelung ſeiner urſprünglichen Beziehung auf den höchſten der Gegenſätze, den Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Daſeyns. In dieſer Beziehung entwickelt ſich denn auch der Begriff von der Gottheit. Genau genommen hängen alle dieſe Unterſuchungen ſo zuſammen, daß ſie einander gegenſeitig erläutern. Als Syſtem kann ſich aber die Metaphyſik nicht anders ausbilden, als nach Gegenſätzen. Darum ſchreitet ſie, um die Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen weiter aufzuklären, in der natürlichſten Ordnung der Begriffe von der metaphyſiſchen Anſicht der Natur zur metaphyſiſchen Anſicht der Seele, und von da zur Idee der Gottheit fort. Der Begriff von der Welt, d. i. dem Inbegriffe aller endlichen Dinge, wird uns bei allen dieſen Unterſuchungen begleiten.

Verdienſt der Wolfiſchen Schule um die ſyſtematiſchen Abtheilungen der Metaphyſik.

Drittes Capitel.

Von der Natur.

27. Durch die Sinne erhalten wir die erſte Kunde von der Natur. Der Begriff der Natur überhaupt ſcheint deßwegen beim erſten Anblicke nichts zu enthalten, was ſich nicht *empiriſch* deduciren ließe. Aber wenn dem ſo wäre, wie käme es dann, daß der Naturforſcher, auch ohne an Metaphyſik zu denken, nicht umhin kann, den Begriff, den er ſich von der Natur macht, über die Möglichkeit der äußern Erfahrung hinaus zu erweitern? Denn ſo anmaßend iſt noch kein Naturforſcher geweſen, zu behaupten, daß die *Natur ſelbſt* da aufhöre, wo die *Möglichkeit* der äußern *Wahrnehmung* vor unſern irdiſchen Sinnen verſchwindet. Allerdings verliert ſich da, wo dieſe Möglichkeit verſchwindet, auch die Naturwiſſenſchaft in ein undurchdringliches Dunkel. Aber eben auf dieſes Dunkel weiſet uns die Erfahrung ſelbſt zurück, wenn wir auch mit Hülfe der Kunſt

das Werden der Dinge um uns und ihre ſinnlich erkennbaren Veränderungen nicht weiter verfolgen können. Warum urtheilen wir denn nun, nicht etwa nur muthmaßlich, ſondern apodiktiſch, daß auch hinter dem Vorhange, dem Schleier der Iſis, die Natur in unabläſſiger Thätigkeit waltet? Warum müſſen wir annehmen, daß derjenige Anfang des Werdens, den wir wahrnehmen, nicht der urſprüngliche iſt? daß ein allgemeiner Cauſalnexus das unermeßliche Naturganze bindet? Warum denken wir uns überhaupt die Natur als ein Ganzes in ihren unbekannten Verhältniſſen ſowohl, als in den bekannten?

Natürliche Entſtehung des Naturmyſticismus und der phyſikaliſchen Begeiſterung, die ſich auf das Unerkennbare und doch nicht Uebernatürliche jenſeits der Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen bezieht. — Warum eben deßwegen die älteſten Naturſtudien religiös waren.

28. Wer ſich nicht mit oberflächlichen Erklärungen begnügt, der muß bald bemerken, daß es einen philoſophiſchen Begriff der Natur giebt, der ſich von den empiriſchen Naturbegriffen unterſcheidet. Alle empiriſchen Naturbegriffe gründen und beſchränken ſich auf die Erſcheinungen, die in die Sinne fallen. Aber indem die Vernunft uns nöthigt, anzunehmen, daß allen Erſcheinungen ein

Daſeyn zum Grunde liegt, das da erſcheint (Apodikt. §. 28. 29.), knüpft ſie die empiriſchen Begriffe von der Natur dem Begriffe jenes Daſeyns an. Dadurch erſt erhält der Begriff der Natur ſeine philoſophiſche Haltung. Philoſophiſch denken wir uns die Natur als das allgemeine Werden der Dinge, und als die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern entſteht, und Alles, oder Einiges, nach einer gewiſſen Dauer vergeht. Die Erſcheinungen, als ſolche, können wir zwar logiſch verknüpfen; aber von Kräften der Erſcheinungen kann vernünftigerweiſe nicht die Rede ſeyn; denn der wahre Begriff der Kraft hängt, wie wir gefunden haben, unzertrennlich am Begriffe des Daſeyns (§. 12.). Nur unter Vorausſetzung des Daſeyns, das den Naturerſcheinungen zum Grunde liegt, iſt ein Cauſalnexus denkbar, der das Naturganze bildet; und durch dieſen Cauſalnexus bezieht ſich jede Naturveränderung metaphyſiſch auf das Weſen der Dinge, alſo zuletzt auf das Abſolute. Forſchen wir nun aber nach dem letzten Grunde der Kenntniſſe, die wir von dieſem Cauſalnexus haben, ſo zeigt ſich, daß wir zwar unmittelbar durch die Vernunft genöthigt werden, einen ſolchen Nexus im Univerſum anzunehmen, weil der Begriff der Urſache in unzertrennlicher Verbindung mit dem Begriffe des Daſeyns aus der Vernunft unmittelbar abſtammt (§. 7–12.), und alles Werden, das ſich in der Natur offenbart, nur unter der Bedingung eines Cauſalnexus gedacht werden kann. Aber tiefer, als bis zu dieſem unmittelbaren Ausſpruche der Vernunft, können wir die Cauſalität überhaupt nicht verfolgen. Wir urtheilen alſo nothwendig, daß, ſo weit die Natur reicht, dies Geſetz der Cauſalität als das höchſte Naturgeſetz gedacht werden muß. Aber wie weit die Natur reicht, erkennen wir nicht. Wir erkennen folglich auch das Geſetz der Cauſalität nicht in dem Umfange, als ob es in einer Geiſtesthätigkeit, die über die Natur erhaben iſt, die Freiheit ausſchlöſſe. Wir erkennen überhaupt keinen andern Cauſalnexus in der Natur, als den, der in der Wahrnehmung der Naturbegebenheiten mit der Natur ſich ſelbſt offenbart.

Erſte Andeutung des Verhältniſſes der Natur zur Freiheit; wovon mehr in dem folgenden Capitel.

29. Da wir nicht erkennen, wie weit die Natur reiche (§. 28.), ſo erkennen wir ſie auch nicht in beſtimmbaren Verhältniſſen als ein Ganzes, weder im empiriſchen, noch im metaphyſiſchen Sinne. Gleichwohl müſſen wir ſie uns inſofern als ein Ganzes denken, als wir den ur-

ſprünglich mathematiſchen Begriff von einem Ganzen und deſſen Theilen dynamiſch anwenden dürfen, auf den Cauſalnexus deſſen, was wir von der Natur erkennen. Ein dynamiſches Ganzes iſt eine Einheit von Kräften, die einander gegenſeitig bedingen und beſchränken. Sofern nun ein natürliches Daſeyn ein endliches oder relatives iſt, iſt es unzertrennlich von einer Zuſammenwirkung von Kräften; und indem die Kräfte zuſammenwirken in einem natürlichen Daſeyn, bedingen und beſchränken ſie einander gegenſeitig in dieſem Daſeyn. Da nun jedes natürliche Daſeyn nur ein relatives, d. h. nur inſofern wirklich iſt, als es bedingt und beſchränkt wird durch ein anderes Daſeyn, ſo muß die Natur gedacht werden als eine dynamiſche Einheit oder Virtualität, obgleich nicht nothwendig als eine ſolche Virtualität, wie das menſchliche Daſeyn iſt, d. h. nicht nothwendig als ein Leben, das auf der dynamiſchen Einheit des Subjectiven und Objectiven beruht. Aber indem wir auf dieſe Art von dem Naturganzen eine philoſophiſche Vorſtellung gewinnen, zu welcher die Erfahrung nicht hinreicht, bleibt doch dieſe nothwendige Vorſtellung durchaus unbeſtimmt. Wir dürfen nicht zweifeln, daß, ſo weit die Natur reicht, jede Naturkraft die andere gegenſeitig bedingt und beſchränkt. Aber wie eine

Naturkraft die andere bedingt und beſchränkt, es kennen wir nur da, wo es in der Erfahrung ſich zeigt, und auch da nur ſo weit, als es ſich zeigt.

Ueber Kant's Bemühen, den nothwendigen Begriff vom Naturganzen logiſch zu deduciren aus einer Kategorie der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft.

30. Alle erkennbaren Naturgeſetze zerfallen in zwei Claſſen. Sie ſind entweder empiriſch, oder tranſcendental. Die empiriſchen Naturgeſetze werden erkannt durch die Wahrnehmung einer conſtanten Gleichförmigkeit im natürlichen Zuſammenhange gewiſſer Ereigniſſe nach Cauſalverhältniſſen. Aber auch die ſorgfältigſte Beobachtung der Natur ſichert uns nicht vor der Möglichkeit, in der Beurtheilung jenes natürlichen Zuſammenhangs etwas als Urſache geſetzt zu haben, was vielleicht nur eine Erſcheinung war, die den natürlichen Proceß des Werdens begleitete. Auch die ausgebreitetſte Erfahrung iſt nicht hinreichend, bei der Beurtheilung des Werdens der Dinge, wo mehrere Kräfte zuſammenwirken, die Haupturſachen, von denen das Daſeyn, oder Nichtſeyn des Dinges abhing, genau zu unterſcheiden von den Nebenurſachen, die nur den Zuſtand des Dinges mo-

ſiſtiren. Von den nächſten Urſachen ſchließen wir auf die entfernteren; aber auch dieſe Schlüſſe ſind trüglich, weil wir das Naturganze nicht durchſchauen können. Und unausbleiblich verliert ſich jede Reihe von erkennbaren Urſachen in dem undurchdringlichen Dunkel, wo das Abſolute als letzte Urſache erkannt wird, aber auf keine Art ſich zeigt, wie das Abſolute die Urſache alles relativen Daſeyns iſt (§. 24.). Die transcendentalen Naturgeſetze ſind gegründet in der Form des erkennenden Geiſtes (Apodikt. §. 29. 30.), nach welcher für uns keine Natur da iſt, außer, ſo fern ſie jener Form gemäß von uns erkannt wird. Dieſe Geſetze betreffen aber unmittelbar nur unſre menſchliche, zum Theil in der Natur ſelbſt gegründete Vorſtellungsart. Sie lehren uns eben ſo wenig, als die empiriſchen Naturgeſetze, wie ſich unſre Vorſtellung von den Dingen zum Weſen der Dinge verhält. Schließen wir nun aus dem ganzen Gebiete phyſikaliſcher Erklärungen mit Recht das Wunderbare und Uebernatürliche aus, ſo erkennen wir doch durch dieſe Ausſchließung weder eine Grenze zwiſchen dem Natürlichen und dem Wunderbaren, noch die Unmöglichkeit des Uebernatürlichen. Das Wunderbare iſt für den Verſtand nichts weiter, als dasjenige, worüber der Menſch ſich wundert, weil er es nicht natürlich erklären

kann.

kann. Aber alles Räthſelhafte verliert ſich im Wunderbaren durch ſein Verhältniß zum Abſoluten. Uebernatürlich iſt ſchon die Kraft, durch die ſich der denkende Geiſt über die Natur erhebt, um das Abſolute auch nur zu denken.

Kant's Verdienſte um die Unterſcheidung der tranſcendentalen Naturgeſetze von den empiriſchen.

31. Unzertrennlich vom Begriffe der Natur iſt der Begriff der Materie. Auch dieſer Begriff gehört der Erfahrung an, ſofern wir durch ihn das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur in den Verhältniſſen erkennen, wie es in die Sinne fällt. Aber in dieſen Verhältniſſen iſt das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur Erſcheinung (Apodikt. §. 28. 29.). Läßt ſich nun nicht leugnen, daß jeder wahren Erſcheinung ein objectives Daſeyn zum Grunde liegt, ohne welches die Erſcheinung eine bloße Vorſtellung wäre, ſo erweitert ſich philoſophiſch auch der Begriff der Materie über die ſinnliche Wahrnehmung hinaus. Aber gerade an dieſer, unzählige Mal von dem philoſophirenden Verſtande mißverſtandenen Erweiterung des Begriffs von der Materie offenbart ſich am deutlichſten die Grenze der menſchlichen Einſicht. Lange genug hat ſich die Philoſophie mit einem materiellen Daſeyn beſchäftigt. Man hat kein Bedenken ge-

wagen, den Begriff der Materie ſo zu hypoſtaſiren, als ob dem objectiven Daſeyn, das den Erſcheinungen in der Natur zum Grunde liegt, und in der Erſcheinung ſich ſelbſt offenbart, dieſelben Eigenſchaften zuzuſchreiben wären, die der Erſcheinung zukommen. Daher die unzähligen Hypotheſen über die ewige Materie oder den Urſtoff, aus welchem die Welt gebildet ſeyn ſollte. Aber ſobald wir den Begriff der Materie hypoſtaſiren, d. h. ihn über die Erfahrung hinausrücken, fällt er mit dem Begriffe des relativen Daſeyns von der objectiven Seite zuſammen, und verliert ſich mit dieſem Begriffe in das undurchdringliche Dunkel, aus welchem die Erſcheinung vor unſern Sinnen hervortritt. Allerdings müſſen wir, wenn nicht die objective Erfahrung dem pſychologiſchen Idealismus aufgeopfert werden ſoll (Apodiktik §. 25.), philoſophiſch behaupten, daß die Eigenſchaften, mit denen das relative Daſeyn in der ſinnlichen Erſcheinung ſich offenbart, in jenem Daſeyn ſelbſt gegründet ſind, und daß wir in dieſer Beziehung durch die Sinne erkennen, was die materiellen Dinge außer uns wirklich ſind, nicht, was ſie nur zu ſeyn ſcheinen. Aber wir wiſſen auch, daß unſre Erkenntniß der materiellen Dinge an die unerklärbare Form des Erkennens gebunden iſt, nach der ſie ſich richtet, und daß die innere Form des Geiſtes wieder abhängig iſt von dem Organismus, durch den auf eine unerklärbare Art die materielle Objectivität in die Subjectivität übergeht (Apodikt. §. 29. 30.). Wir begreifen alſo nicht nur nicht die Möglichkeit einer Verknüpfung des materiellen Daſeyns mit dem geiſtigen; wir begreifen von dem materiellen Daſeyn ſelbſt nichts weiter, als, daß wir nicht ergründen können, was es außerhalb unſern ſinnlichen Vorſtellungen ſeyn mag.

Uralte metaphyſiſche Hypotheſen von dem Urſtoffe der Welt. — Idee des Chaos. — Herrſchaft des hypoſtaſirten Begriffs der Materie in den meiſten griechiſchen Schulen. — Meinungen neuerer Philoſophen über die Materia prima.

31. Das Verhältniß des materiellen Daſeyns zu dem geiſtigen erhält diejenige Aufklärung, die es für die menſchliche Einſicht erhalten kann, durch den Begriff der Seele, der in dem folgenden Capitel erörtert werden ſoll. Leicht iſt es, in die Materie eine Weltſeele hineinzudichten, wenn man durch eine Hypotheſe das natürliche Verhältniß der menſchlichen Seele zu ihrem Körper auf das materielle Daſeyn überhaupt überträgt, oder auch, wenn man, nach einer andern Hypotheſe, eine allgemeine Lebenskraft an die Spitze der Naturkräfte ſtellt, und dieſe Lebenskraft der Materie

inwohnen, oder die Materie durchdringen läßt. Eben ſo leicht kann man auf den Einfall gerathen, ſich die Materie als erloſchenen Geiſt zu denken, wenn man dieſe metaphyſiſche Metapher auf die Hypotheſe von einer innern Duplicität des Abſoluten, das ſich ſelbſt in Geiſt und Materie auflöſen oder zerſpalten ſoll, durch allerlei phyſikaliſche Analogien zurückführt. Thun wir aber Verzicht auf Metaphern und Hypotheſenſpiele, mit denen der Wiſſenſchaft nicht geholfen iſt, ſo finden wir im Begriffe des materiellen Daſeyns eben ſo wenig Gründe, der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuzuerkennen, als, ihr eine ſolche Kraft abzuſprechen. Das Hirngeſpinnſt der Selbſtzerſpaltung des Abſoluten (§. 25.) löſet ſich in ein Nichts auf, da es der unergründlichen Einfachheit des Abſoluten (§. 18. 19.) geradezu widerſtreitet. Doch möchten die Hypotheſen, nach denen der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuerkannt wird, eher zu dulden ſeyn, als die entgegengeſetzten, durch welche die Materie in eine todte Maſſe verwandelt wird, der nur mechaniſche Kräfte inwohnen ſollen. Denn vom Todten haben wir gar keinen urſprünglichen Begriff. Die Schwäche aller Hypotheſen über das Weſen der Materie im metaphyſiſchen Sinne fällt in die Augen, wenn wir uns erinnern, daß man, wenn ja dem Hypotheſenſpiel Raum gegönnt werden ſoll, zur Abwechſelung ſich auch vorſtellen kann, es gebe gar kein materielles Daſeyn, und Alles, was wir im empiriſchen Sinne Materie nennen, ſey nur eine beſondere Erſcheinung des Geiſtigen.

Aeltere Hypotheſen von der Lebenskraft der Materie. Merkwürdiger Einfluß dieſer Hypotheſen auf die Religionen der alten Völker und auf die Entſtehung der griechiſchen Philoſophie. — Lehre des Descartes von der lebloſen Materie. — Erloſchener Geiſt der neuen naturphiloſophiſchen Identitätsſchule. — Grundlehren des Leibnitziſchen Monadenſyſtems und des Berkeley'ſchen Idealismus.

33. Was es aber auch immer für ein Daſeyn ſeyn mag, das wir inſofern das materielle nennen, als es den objectiven Erſcheinungen in der Natur zum Grunde liegt; in der Art, wie jenes Daſeyn ſich offenbart, erkennen wir die Materie oder den Stoff, der erſcheint, gebunden an eine Form. Auf den Gegenſatz zwiſchen Form und Stoff laſſen ſich alle materiellen Verſchiedenheiten der Dinge zurückführen. Auf ihm beruhet alle unſre Erkenntniß natürlicher Claſſen, Ordnungen, Geſchlechter, Gattungen, Arten. Eine geometriſch-formloſe Materie läßt ſich aber auch gar wohl denken. Form überhaupt iſt

eine Einheit von beſtimmten Verhältniſſen. Unter den Verhältniſſen, an welche alles materielle Daſeyn in der Erſcheinung gebunden iſt, treten zuerſt die geometriſchen hervor. In geometriſchen Formen erſcheinen die materiellen Dinge als Körper. Aber dieſe Formen ſtehen unter der dynamiſchen Form des materiellen Daſeyns, d. h. unter einer beſtimmten Zuſammenwirkung mechaniſcher, oder chemiſcher, oder organiſcher Kräfte, ohne welche kein Ding in der Natur wäre, was es iſt. Die geſammte Form der materiellen Erſcheinung muß gegründet ſeyn zum Theil in der Natur der erſcheinenden Dinge ſelbſt; aber ſie muß zum Theil auch in dem erkennenden Subjecte gegründet ſeyn, das ſelbſt nur in einer gewiſſen Form exiſtirt, in welcher das Objective zum Subjectiven wird. Wir können alſo überhaupt nicht ergründen, woher die materiellen Formen mit ihrer unendlich bewundernswürdigen Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit ſtammen.

Wichtigkeit der Lehre vom Stoff und von der Form zum Verſtändniß der Philoſophie der Alten, beſonders der platoniſchen und der ariſtoteliſchen Metaphyſik.

34. Die Grundlage der geometriſchen Formen der Materie iſt die Ausdehnung der Materie

im *Raume*. Warum uns aber die Materie ausgedehnt erſcheint, können wir nicht ergründen, weil wir die Vorſtellung, die wir vom Raume haben, nicht weiter verfolgen können, als bis zum Bewußtſeyn der Form unſers Geiſtes, in der ſich das Objective mit dem Subjectiven auf eine unbegreifliche Art vereinigt. (Apodikt. §. 30.). Uebertragen wir das Prädicat der Ausdehnung auf den *hypoſtaſirten* Begriff der Materie (§. 31.), ſo gerathen wir wieder in das Reich der Hypotheſen; denn daraus, daß uns die materiellen Dinge als ausgedehnt *erſcheinen*, folgt nicht, daß auch das metaphyſiſche Etwas ausgedehnt ſey, das dieſen Erſcheinungen von der objectiven Seite zum Grunde liegt. Wir begreifen alſo auch nicht, warum uns die materiellen Dinge in beſtimmter geometriſcher Begrenzung als *Körper* erſcheinen. Da die körperliche Form der materiellen Dinge auf das genaueſte mit den geometriſchen Conſtructionen übereinſtimmt, die der denkende Geiſt aus dem Bewußtſeyn ſeines Anſchauungsvermögens a priori entwickelt, ſo ſind wir berechtigt, anzunehmen, daß die *Geſetze* der geometriſchen Formen der erſcheinenden Materie in der Form des menſchlichen Geiſtes, als einer der Bedingungen der Möglichkeit unſrer ſinnlichen Erkenntniſſe, gegründet ſind. Mit andern Worten, wir können aus der Form des menſchlichen Geiſtes erklären, warum uns die Materie in keinen andern geometriſchen Begrenzungen erſcheinen kann, als in ſolchen, die der reinen Geometrie gemäß ſind. Daß uns aber einige materielle Dinge in dieſer, andere in jener geometriſchen Form erſcheinen, iſt eine Wirkung der Naturkräfte, durch deren Vereinigung das relative Daſeyn in der Natur entſteht und vergeht. Nach den verſchiedenen geometriſchen Begrenzungen der Materie richten ſich unſre Begriffe von der Mehrheit der materiellen Körper. In dieſem Sinne können wir die Summe der Dinge in der Natur willkürlich vermehren, oder vermindern, je nachdem wir eine beſtimmte materielle Maſſe in kleinere Maſſen zertheilen, oder ſie zuſammenfügen mit einer andern Maſſe. Denken wir uns aber Körper als Dinge im metaphyſiſchen Sinne, ſo hypoſtaſiren wir einen mathematiſch-empiriſchen Begriff, und gerathen auf Meinungen, die ſich ſelbſt zerſtören.

Kant's Verdienſt um die Aufklärung der Idee einer Körperwelt.

35. Durch conſequente Analyſe des hypoſtaſirten Begriffs eines Körpers entſteht das Atomenſyſtem. In der Erfahrung kann ſich kein unzertheilbares Urkörperchen zeigen, weil die Erfahrung

nie lehren kann, ob die Zertheilung da, wo ſie bisher nicht gelingen wollte, nicht künftig durch andere Mittel werde gelingen können. In der Erſcheinung muß alſo die Materie als theilbar ins Unendliche betrachtet werden. Hypoſtaſiren wir aber den Begriff eines Körpers, ſo müſſen wir freilich urtheilen, daß die Körper aus unzertheilbaren Urkörperchen beſtehen, weil, wenn die Möglichkeit der Zertheilung keine Grenzen hätte, kein urſprünglicher Beſtandtheil der Körper übrig bliebe; denn da durch Zuſammenſetzung allein nichts entſtehen kann, ſo ſetzt alle Entſtehung durch Zuſammenſetzung etwas voraus, das nicht durch Zuſammenſetzung entſtanden, und alſo, als Gegentheil des Zuſammengeſetzten, einfach iſt. Daher iſt auch die atomiſtiſche Anſicht der Natur ſo verführeriſch für den Verſtand, der ſich von der Natur der Erſcheinungen hinreißen läßt, den Körpern, als ſolchen, eine metaphyſiſche Wirklichkeit zuzuſprechen. Aber der phyſikaliſche Begriff eines Atoms liegt nicht nur mit dem mathematiſchen Begriffe von einem Körper im Streite, weil ein unzertheilbarer Körper ein mathematiſches Unding iſt; ſondern das Atomenſyſtem hebt auch ſchon als Hypotheſe betrachtet ſich ſelbſt auf, ſobald wir mit den meiſten griechiſchen Naturphiloſophen eine urſprünglich formloſe Materie annehmen, aus der den dieſe erſten Körperchen als Elemente der körperlichen Bildung der Dinge hervortreten, und in die dieſe Elemente wieder ſich auflöſen, wenn die körperliche Bildung durch den Rückgang zur formloſen Materie wieder verſchwindet (vergl. §. 33.).

Warum das Atomenſyſtem bei den Alten außerhalb der epikuräiſchen Schule kein Glück gemacht. — Erneuerung des Atomenſyſtems durch den franzöſiſchen Materialismus. — Unterſchied zwiſchen metaphyſiſchen Atomen und phyſiſchen Molecülen.

36. Auf den hypoſtaſirten Begriff eines Körpers gründet ſich der ſehr natürlürliche, aber gleichwohl in einem Streite des Verſtandes mit ſich ſelbſt verſchwindende Begriff von einer Körperwelt. Denn die Welt im metaphyſiſchen Sinne iſt die Allheit aller relativen und endlichen Dinge. Denken wir uns nun eine Körperwelt, ſo müſſen wir uns nothwendig vorſtellen, entweder, daß ſie Grenzen habe, oder, daß ſie ſich im unendlichen Raume verliere. Wollen wir das letzte annehmen, ſo faßt kein menſchlicher Verſtand den Begriff einer Allheit, die keine Summe ſeyn ſoll; wo aber eine Summe wirklicher Dinge iſt, da iſt die Reihe nicht unendlich. Nicht einmal die dichtende Einbildungskraft kann die Vorſtellung von einer in's Unendliche fortlaufenden Reihe von

Weltkörpern feſthalten, ohne unter der Laſt dieſer Vorſtellung zu erliegen. Denken wir uns aber die Körperwelt begrenzt, ſo müſſen wir annehmen, daß da, wo ſie aufhört, der leere Raum anfängt. Auf dieſe Art hypoſtaſiren wir den leeren Raum entweder als ein Nichts, und widerſprechen uns ſelbſt, indem wir das Etwas mit dem Nichts zuſammengrenzen, alſo nicht zuſammengrenzen laſſen; oder, wir denken uns den leeren Raum auch als etwas Wirkliches von einer beſondern Beſchaffenheit, die weder materiell, noch immateriell, alſo, wir wiſſen ſelbſt nicht, was? ſeyn ſoll, während er doch, als leerer Raum betrachtet, nur ein nothwendiges Product der Einbildungskraft oder ein transcendentales Phantom bleibt (Apodiktik §. 30.). Um ſo merkwürdiger iſt der Begriff von einer Körperwelt, weil wir in ihm, wenn wir die Grenze der Welt ſuchen, die Grenze der menſchlichen Faſſungskraft auf eine Art erkennen, die auch den kühnſten Materialiſten, der die Körper zu metaphyſiſchen Dingen macht, aus dem Taumel ſeiner Anmaßungen aufſchrecken muß. Nur als eine Erſcheinung, vor welcher der menſchliche Verſtand verſtummt, kennen wir das unermeßliche Weltgebäude und ſeine mathematiſche Ordnung.

§1.

Vorläufige Bemerkungen über den Gegenſatz einer Körperwelt und einer Geiſterwelt; wovon mehr im folgenden Capitel. — In welchem Sinne überhaupt mehr als Eine Welt denkbar iſt. — Ueber Kant's Antinomie der reinen Vernunft in Beziehung auf die Denkbarkeit einer Weltgrenze.

37. In räumlichen Verhältniſſen erkennen wir die Bewegung der Körper (vergl. Apodiktik, §. 31.). Nicht alle Bewegung iſt räumlich. Bewegung überhaupt iſt Veränderung, ſofern ſie durch Zeitverhältniſſe beſtimmt wird. Bewegt ohne Raumverhältniſſe findet ſich das Gemüth im Wechſel der Vorſtellungen. Die Bewegung in Raumverhältniſſen iſt die mechaniſche. Aber alle Bewegung geht von Kräften aus; denn alle Veränderung iſt gegründet in Kräften. Da nun von Kräften der Erſcheinung vernünftigerweiſe nicht die Rede ſeyn kann (§. 28.), ſo läßt ſich auch die Bewegung der Körper, wie die Bewegung überhaupt, ſo weit ſie erklärbar iſt, nur metaphyſiſch aus dem Daſeyn erklären, deſſen Kräfte in Zeitverhältniſſen wirken. Wie das phyſiſche Daſeyn in das geiſtige, und wie phyſiſche Bewegung in geiſtige übergehe, müßten wir zuerſt wiſſen, um die Möglichkeit der Bewegung überhaupt erklären zu können, da in unſrer eignen Natur die phyſiſche Bewegung von der geiſtigen abhängt. Der geiſtige Anfang der Bewegung iſt der einzige, deſſen wir uns unmittelbar bewußt ſind. Wie die

Bewegung der Körper in der Natur außer uns anfangen mag, ſuchen wir zu errathen durch Schlüſſe. Da wir nun die Kräfte der Natur außer uns nur ſo weit kennen, als ſie ſelbſt ſich uns mit dem natürlichen Daſeyn in der Erſcheinung objectiv offenbaren (S. 280); und da wir kein anderes natürliches Daſeyn der Dinge außer uns kennen, als das materiell erſcheinende, die Erſcheinung aber, als ſolche, keine Möglichkeit des Anfangs einer Bewegung in ſich enthalten kann: ſo iſt der objective Anfang, oder, was hier daſſelbe ſagt, die objective Möglichkeit der Bewegung der Körper überhaupt durch keinen Naturbegriff erklärbar. Und da wir den Uebergang des Geiſtigen in das Materielle nicht begreifen (Apodiktik §. 28.), ſo iſt auch der ſubjective und willkürliche Anfang der körperlichen Bewegung unbegreiflich.

Uralte Naturhypotheſe, nach welcher die Phantaſie das Lebensprincip in die ganze Körperwelt überträgt, um die Möglichkeit der Bewegung der Körper zu erklären. — Zuſammenhang dieſer Hypotheſe mit dem Fetiſchdienſte. — Schluß des Ariſtoteles von der Unmöglichkeit, die Bewegung der Körper aus ihrer eigenen Natur zu erklären, auf eine das Weltall urſprünglich bewegende Weltſeele. — Beſchränkung aller mathematiſchen Theorie der Bewegung auf Erſcheinungen.

38. Mit den Geſetzen der Bewegung übereinſtimmend erkennen wir in der Natur den Bildungstrieb oder das Streben der natürlichen Kräfte, etwas hervorzubringen in einer beſtimmten Form. Die Erfahrung allein macht uns mit dieſem Bildungstriebe bekannt. Auf ihn gründet ſich das organiſche und das chemiſche Werden der natürlichen Dinge in der wunderbaren Mannigfaltigkeit beſtimmter Formen, nach denen wir die Naturproducte dynamiſch claſſificiren. Wo ſich die Materie vor unſern Sinnen weder organiſch, noch chemiſch bewegt, da iſt der Anfang des eigentlichen Mechanismus, und das Ende des natürlichen Werdens. Aber auch die organiſche und die chemiſche Bewegung ſind abhängig von dem Mechanismus, nach deſſen Geſetzen die materiellen Theile einander anziehen, oder abſtoßen, und entweder entfernt von einander bleiben, oder ſich berühren. Könnten wir den Bildungstrieb der Natur und ſein Verhältniß zum Mechanismus metaphyſiſch erklären, ſo wäre der Schlüſſel zum Werden der natürlichen Dinge gefunden. Aber nach unerdichteten Naturbegriffen können wir weder die organiſchen und chemiſchen Bildungen aus einer mechaniſchen Anziehung und Zurückſtoßung der materiellen Theile, noch den Mechanismus aus der Thätigkeit chemiſcher und

organiſcher Kräfte deduciren. Gegen die Hypotheſe, nach welcher der Bildungstrieb der Natur auf mechaniſche Verbindungen zurückgeführt werden ſoll, ſtreitet mit Recht eine andere, in jedem Falle natürlichere Hypotheſe, nach welcher der Mechanismus ſelbſt nichts anders iſt, als ein gehemmter Organismus. Das Leben aus dem todten Mechanismus ableiten wollen, heißt, das Unterſte in der Philoſophie zu oberſt kehren, weil wir den Zuſtand, den wir Leben nennen, unmittelbar im Bewußtſeyn unſerer Subjectivität erkennen. Nicht einmal das Charakteriſtiſche der chemiſchen Verbindungen, die Wahlanziehung, iſt aus dem Mechanismus erklärbar. Aber von einem allgemeinen Organismus der Natur haben wir auch keinen andern Begriff, als einen hypothetiſchen. Wer ſich, freilich, die abenteuerliche Hypotheſe von einer Selbſtzerſpaltung des Abſoluten (§. 25.) gefallen laſſen kann, der kann ſich dieſe erdichtete Zerſpaltung nicht beſſer verſtändlichen, als durch den Begriff eines allgemeinen Organismus; denn durch den Organismus wird ja in der menſchlichen Natur das Geiſtige, das nach jener Hypotheſe mit dem Materiellen im Abſoluten Eins ſeyn ſoll, mit dem Materiellen gleichſam indifferenzirt. Will man das Spiel fortſetzen, ſo darf man nur die erdichtete Selbſtzerſpaltung des Abſoluten mit dem phyſiſchen Magnetismus vergleichen, den Gegenſatz des Geiſtigen und Materiellen als Polarität betrachten, dieſer Anſicht gemäß in dem angeblich organiſirten Naturganzen ſowohl, als in jeder einzelnen Naturerſcheinung, Pole aufſuchen, und nebenher auch von einer metaphyſiſchen Elektricität und einem metaphyſiſchen Galvanismus träumen. Aber das Hirngeſpinnſt der Selbſtzerſpaltung des Abſoluten findet in der Anwendung auf den Begriff eines allgemeinen Organismus der Natur ſeine Widerlegung auch darin, daß wir die Natur als ein Ganzes in beſtimmten Verhältniſſen durchaus nicht kennen (§. 29.). Wie ſich die merkwürdigen Phänomene, die wir Magnetismus, Elektricität und Galvanismus nennen, zur organiſchen und chemiſchen Bildungskraft der Natur verhalten, iſt überdieß noch nicht einmal empiriſch aufgeklärt.

Erſte Verſuche in der Naturphiloſophie der Alten, die Anziehungs- und Abſtoßungskräfte der Materie metaphyſiſch zu deuten. Lehren des Empedokles von dem Freundſchafts- und dem Feindſchaftsprincip (φιλία und νεῖκος) der Natur. — Erſtes Syſtem des phyſikaliſchen Dualismus nach metaphyſiſchen Principien. Lehren des Ariſtoteles von dem εἶδος und der στέρησις in der ὕλη. — Kant's Demonſtration der Anziehungs- und Abſtoßungskraft der Materie nach Anſchauungsprincipien a priori. — Neuere, hierher gehörende Einfälle aus der Schule der Identiſten.

39. Eben ſo unerklärbar, wie das natürliche Werden der Dinge, iſt nach Naturbegriffen der Untergang deſſen, was war, oder die Zernichtung. Die Erfahrung lehrt uns keine andere Zernichtung kennen, als die Zerſtörung des Zuſammengeſetzten in der Erſcheinung durch Trennung ſeiner Theile. Was ſich aber jenſeits der Erſcheinung ereignen mag, wo etwas in der Erſcheinung vergeht, können wir aus keiner Erfahrung ſchlieſſen. Aus dem nothwendigen Begriffe eines Naturganzen (§. 28. 29.) ſcheint zu folgen, daß alles Entſtandene den Keim ſeines Unterganges in ſich trage. Dann ſofern alles relative Daſeyn im Naturganzen ein dynamiſch zuſammengeſetztes iſt (§. 18.), verſchwindet es in denſelben Verhältniſſen, wie die Zuſammenwirkung der Kräfte aufhört, die dieſes relative Daſeyn möglich machten. Nehmen wir nun an, daß die Natur in ihrem Innern, wie in der Erſcheinung, ſich unaufhörlich verändere, ſo ſcheint die allgemeine Zuſammenwirkung der Naturkräfte den Untergang alles deſſen herbeiführen zu müſſen, was durch eine beſondere Zuſammenwirkung gewiſſer Kräfte ein relatives Daſeyn erhielt. Aber daß die Natur in ihrem Innern einem allgemeinen Geſetze des Wechſels zwiſchen Entſtehung und Untergang, alſo einer inneren Umſchaffung unterworfen ſey, iſt eine bloße Hypotheſe. Die

Erfahrung lehrt uns freilich, daß der Mechaniſmus, ohne welchen kein Körper in Bewegung iſt, ſchon durch die materielle Reibung, wenn auch noch ſo langſam, ſich ſelbſt zerſtört. Nach dieſem Erfahrungsgeſetze ſtände alſo auch dem Mechaniſmus des Weltgebäudes, wenn auch erſt nach einer unausſprechlichen Reihe von Jahren, ſein Ende bevor. Chemiſche Naturprodukte, in ihrer Vollendung Cryſtalle, werden aufgelöſet durch jede ihrer dynamiſchen Einheit entgegenwirkende chemiſche Kräfte. Sie beharren in beſtimmten Formen ohne innere Bewegung; können alſo, genau genommen, nur durch Kräfte aufgelöſet werden, die von außen auf ſie wirken. So weit die Erfahrung reicht, findet jede chemiſche Bildung außer ſich ein Menſtruum, das feindſelig auf ſie einwirkt. Auch die organiſchen Körper können, wie die unorganiſchen, zerſtört werden durch mechaniſche und chemiſche Kräfte; und wo nicht mechaniſche und chemiſche Kräfte in einer organiſchen Verbindung wirken, da verſchwindet die Erſcheinung des phyſiſchen Lebens. Aber die organiſchen Bildungen entwickeln ſich und beharren durch Bewegung von innen. Der Bildungstrieb, durch den ſie ſich entwickeln, verwandelt ſich, wenn die Bildung vollendet iſt, in einen Trieb der Reproduction der organiſchen Theile. Warum iſt nun dieſe Reproduction nicht unendlich? Warum weicht ſie dem Alter? Warum ſollen wir für unmöglich erklären, daß unter günſtigen Umſtänden ein beſtimmtes phyſiſches Leben ewig daure, oder wenigſtens ſo lange daure, bis das Weltgebäude ſich ſelbſt mechaniſch zerſtört? Und wenn wir gar annehmen, was ſich keinesweges widerlegen, wenn gleich nicht beweiſen läßt, daß ſelbſt das Weltgebäude im Grunde ein organiſches, alſo auch ſich ſelbſt reproducirendes Ganzes ſey, wie ſoll denn dieſes Ganze jemals ſich ſelbſt zerſtören? Vergebens ſuchen wir eine metaphyſiſch befriedigende Antwort auf dieſe Fragen. Selbſt was man von einem nothwendigen Kreislaufe der Natur geſagt hat, iſt Mißdeutung des bekannten Wechſels einiger Naturerſcheinungen.

Uralte Hypotheſen von dem nothwendigen Ende der Welt. — Kühne Dichtung eines ewigen materiellen und geiſtigen Kreislaufes der Dinge nach der Religionsmetaphyſik der Braminen. — Lehren griechiſcher Metaphyſiker vom Rückgange der Dinge zum Chaos; oder, von einer nothwendigen Zerſtörung der Welt durch Verbrennung.

40. Furchtbar iſt die Vorſtellung, nach welcher die Natur als ein ſich ſelbſt wiederkäuendes Ungeheuer, wie ein großer Dichter, aber

doch nur in dem Seelengemälde eines melancholiſchen Schwärmers, ſie nennt, im philoſophiſchen Ernſte gedacht wird. Und doch verdiente die Natur dieſen, die Vernunft empörenden Nahmen, wenn ſie nichts weiter wäre, als, was ſie im Wechſel der Erſcheinungen zu ſeyn ſcheint. Aber die Natur iſt nicht nur in ſich ſelbſt ohne allen Zweifel weit mehr, als, was ſie im Wechſel der Erſcheinungen iſt; ſie verweiſet uns auch durch das Entſtehen und Vergehen der Erſcheinungen auf das Abſolute hin, das Alles zuſammenhält, und ohne welches die Natur ſelbſt nicht iſt. Wie ein natürliches Daſeyn, das mehr, als Erſcheinung iſt, als ein gewordenes, möglich iſt, verſtehen wir eben ſo wenig, als das Werden eines relativen Daſeyns überhaupt (§. 24. 25.). Aber indem wir das natürliche Daſeyn der Dinge als ein relatives erkennen, das im Abſoluten gegründet iſt wie die Wirkung in der Urſache (§. 24. 25.), dürfen wir der Natur auch jene relative Weſenheit nicht abſprechen, die nirgends in ihr erſcheint, und ohne welche ſie ſelbſt doch nicht wäre (§. 28.). Der Begriff dieſer relativen Weſenheit iſt einer der Grenzpunkte des menſchlichen Erkennens. Durch ihn denken wir jenes Innere der Natur, in welches keine Wahrnehmung eindringt, und das doch von der Vernunft durch den Satz des Daſeyns (§. 4.)

4.) als nothwendig geſetzt wird. Die Natur, ſo weit es möglich iſt, aus ſich ſelbſt zu erklären, iſt die Aufgabe der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften. Dieſe Wiſſenſchaften ſchlieſſen ſich auf das engſte an die mathematiſchen in allen Verhältniſſen an, wo die Wirkung der Naturkräfte von einem Mehr, oder Weniger, abhängt. Aber weder durch die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne, noch durch die mathematiſchen, erhalten wir die mindeſte Kenntniß vom Weſen der natürlichen Dinge. Derjenige Theil der Philoſophie, der die Lehre von dem Weſen der natürlichen Dinge enthält, kann indeſſen auf die empiriſche Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen folgerecht angewandt werden, weil jede Verſchiedenheit dieſer Erſcheinungen ein beſonderes Verhältniß der Wahrnehmung zum Weſen der natürlichen Dinge anzeigt. Die Naturlehre mag dann da, wo ſie die empiriſchen Entdeckungen in ſpecielle Verbindung mit den Grundſätzen der Metaphyſik bringt, immerhin Naturphiloſophie im beſondern Sinne heiſſen. Aber eine Naturphiloſophie, die das Abſolute zu ſpalten und aus dieſer erdichteten Spaltung die Natur und ihre Geſetze a priori zu conſtruiren unternimmt, muß aus der Reihe der Wiſſenſchaften ausgeſtrichen werden.

Erinnerung an die philoſophiſche Phyſik der Alten. — Genauere Anſicht der Schellingiſchen Naturphiloſophie.

41. Der menſchliche Verſtand kann überhaupt kein Daſeyn faſſen, das ohne alle Natur wäre. Denn das abſolute Daſeyn, das Weſen der Weſen, es ſey nun ein Gott, oder was es wolle, offenbart ſich zwar der Vernunft als erhaben über die Natur und verſchieden von der Natur (§. 26.); aber es muß doch, als das einzige Uranfängliche im Daſeyn, gedacht werden als die Urſache der Natur, und folglich in Verbindung mit der Natur. In dieſer Beziehung ſagen wir alſo ganz recht, daß auch das Abſolute nicht ohne die Natur ſey, weil die Natur nicht iſt ohne das Abſolute. Daß das ſubjective Daſeyn unſrer ſelbſt an die Natur gebunden iſt, bedarf, nach den vorigen Erklärungen, keines neuen Beweiſes. Aber wo der forſchende Verſtand den Begriff des Daſeyns überhaupt auf die Natur beſchränkt, da entſteht der Trug des metaphyſiſchen Naturalismus. Dieſer Naturalismus wird zum Materialismus, wenn er den Begriff der Materie (§. 31.) zum Träger des trügeriſchen Syſtems macht. Ein noch kühnerer Naturalismus vergeiſtigt die Materie inſofern, als er ſie indifferenzirt mit dem Geiſtigen im Abſoluten. Wie ſich

der Naturalismus überhaupt zum Theismus und Atheismus verhält, wird die Folge der Unterſuchung lehren, nachdem wir vorher unſern Blick von dem objectiv-relativen Daſeyn zu dem ſubjectiv-relativen oder zum Begriffe der Seele zurückgewandt haben.

Viertes Capitel.

Von der Seele.

42. Wie das relative Daſeyn von der objectiven Seite vor unſern Sinnen in's Unendliche ſich erweitert, wenn wir es durch Beobachtung der Natur zu erſchöpfen verſuchen, ſo zieht ſich auf der ſubjectiven Seite Alles, was wir von unſerm eignen und ebenfalls relativen Daſeyn wiſſen, in der einfachen Vorſtellung zuſammen, die durch das Wort Ich bezeichnet wird. Einfach iſt dieſe Vorſtellung nicht nur, ſo fern ſie, als Begriff, ein Product des Verſtandes iſt, der das Mannigfaltige vereinfacht; auch das Subſtrat dieſes Begriffs, die denkende Subjectivität ſelbſt, vereinigt ſich mit allen ihren Kräften und Regungen im unmittelbaren Bewußtſeyn der **Individualität**,

die, als ſolche, die Zuſammenſetzung ausſchließt. Während der Begriff einer materiellen Individualität mit der Hypotheſe des Atomenſyſtems (§. 35.) verſchwindet, behauptet die geiſtige, das Denken und Empfinden, Thun und Leiden in ſich ſchließende Individualität ohne alle logiſchen Prämiſſen ſich ſelbſt im unmittelbaren Bewußtſeyn. Dieſes unmittelbare Bewußtſeyn der wirklichen Ichheit aus Naturkräften von der objectiven Seite ableiten wollen, heißt, die erſten Bedingungen der Möglichkeit aller menſchlichen Erkenntniß verkennen; denn das Objective ſelbſt iſt (ſ. die Apodiktik) nur unter der Bedingung des Subjectiven da, das ihm urſprünglich gegenüber ſteht. Darum ſondern wir die geiſtige Individualität als reelle Ichheit auch metaphyſiſch mit Recht von der äußern Natur der Dinge ab, indem wir durch Vernunft erkennen, daß wir ſind, und nennen die Ichheit mit einem beſondern Nahmen Seele.

Wahrſcheinliche Entſtehung des Begriffs der Seele. Mancherlei Schickſale dieſes Begriffs, ehe er ohne Täuſchung und ohne Hypotheſen ſich entwickelte.

43. Aber eben dieſe ſich ſelbſt erkennende Seele findet ſich durch das materielle Band des Organismus auf eine ſolche Art an die Natur

der Dinge außer uns gebunden, daß ſie ſich ſelbſt nur inſofern kenne, als ſie in ſich ſelbſt eine Natur erkennt, die als Natur der Seele von der Natur der äußern Dinge abhängt. Natur der Seele iſt die unmittelbare Zuſammenwirkung der Kräfte des Organismus mit der Subjectivität. Wir nennen die Kräfte der Subjectivität Seelenkräfte mit Recht, um ſie zu unterſcheiden von den objectiven Naturkräften. Daß ſie als wirkliche Kräfte zu unſerm ſubjectiven Daſeyn gehören, erkennen wir durch das unmittelbare Bewußtſeyn, ohne welches wir überhaupt nichts wiſſen. Ueberdieß iſt kein wahres Daſeyn denkbar ohne Kräfte, die ihm inwohnen (§. 12.); alſo auch kein ſubjectives Daſeyn ohne ſubjective Kräfte. Einige dieſer Kräfte, deren wir uns als unſrer Seelenkräfte bewußt ſind, ſcheinen durchaus ſubjectiv zu ſeyn; nahmentlich die Vernunft, als Seelenkraft betrachtet, und der von der Vernunft unzertrennliche eigentliche Wille (Vergl. Apodikt. §. 41.); andere verlieren ſich offenbar in den organiſchen Lebenskräften, die das Materielle objectiv mit dem Geiſtigen und Subjectiven vermitteln; nahmentlich das Empfindungsvermögen. Wie vielen, oder wenigen Antheil unſre materielle Organiſation an den Wirkungen des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft hat, lehren uns weder Erfahrung, nach unmittelbares Bewußtſeyn. Aber auch die Vernunft und der eigentliche Wille entwickeln ſich in unſerm irdiſchen Daſeyn nur nach und nach in ihrer natürlichen Verbindung mit dem Organiſmus. Das Bewußtſeyn ſelbſt entwickelt ſich in der Virtualität oder Synergie der Kräfte, aus denen von der ſubjectiven und objectiven Seite ein menſchliches Leben entſpringt, erſt nach und nach. Die Seele kennt alſo ſich ſelbſt nicht ohne die Natur, die das Objective mit dem Subjectiven verbindet.

Erinnerung an das Verhältniß der Philoſophie zur Phyſiologie.

44. Obgleich alſo die denkende Seele als ein relatives Weſen ſich ſelbſt metaphyſiſch erkennt (§. 42.), iſt alſo doch dieſe Selbſterkenntniß gebunden an die Thatſachen des Bewußtſeyns, auf welche die empiriſche Seelenlehre ſich gründet. Der Unterſchied zwiſchen der empiriſchen und der metaphyſiſchen Seelenlehre beſteht nur darin, daß die metaphyſiſche Seelenlehre das unbezweifelbare Urtheil: Ich bin, auf die Erkenntniß des Daſeyns überhaupt zurückführt. Nun kann, wie oben erklärt iſt (§. 4. 5.), überhaupt kein Daſeyn vernunftmäßig gedacht werden ohne Vorausſetzung einer Weſenheit; die relative Weſenheit aber darf nur ge-

dacht werden als eine ſolche, die gegründet iſt im Abſoluten (§. 5.). Alſo muß auch das relative Weſen der Seele gedacht werden als gegründet im Abſoluten und entſprungen aus dem Abſoluten. Aber eben dieſe relative Weſenheit der Seele offenbart auch ſich ſelbſt als Factum des Bewußtſeyns. Denn daß die ſich ſelbſt erkennende Seele etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt, alſo in der wahren Bedeutung des Worts (§. 4. 5.) ein Weſen iſt, lehrt uns unmittelbar jeder Augenblick des ſelbſtſtändigen Denkens und Wollens. Die Ichheit iſt nicht nur der individuelle Vereinigungspunkt aller Gedanken; ſie ſchließt auch die Kraft der Selbſtbeſtimmung in ſich, durch die ſich die Seele, ſofern ſie denkend ſich ſelbſt erkennt, immer in gewiſſer Hinſicht von der Natur losreiſſen und ſich ſelbſt auf das Unendliche beziehen kann. Iſt gleich die logiſche Ichheit keine Weſenheit; denn ſie iſt nur der logiſche Vereinigungspunkt des Denkens; ſo offenbart ſich doch durch die urſprüngliche Verbindung der Vernunft mit der innern Wahrnehmung in der Ichheit, daß das denkende Individuum durch ſich ſelbſt etwas vermag. Durch das Bewußtſeyn dieſes Factums erhebt ſich unſre Kenntniß des relativen Weſens der Seele über die unbeſtimmte Kenntniß des relativen Weſens der äußern Natur, deren

Inneres uns verborgen bleibe, und deren relative Weſenheit nur inſofern erkannt wird, (§. 40.), als das natürliche Daſeyn der Dinge außer uns weder bloße Erſcheinung, noch mit dem Abſoluten einerlei iſt.

Ueber die Lehre Kant's, daß die Seele ſich ſelbſt nur ſinnlich erkenne.

45. Aber eben daran, daß die unbezweifelbare Weſenheit der ſich ſelbſt erkennenden Seele nur eine relative iſt, ſtößt ſich die metaphyſiſche Pſychologie. Denn wie ein relatives Daſeyn gegründet ſeyn kann in dem Abſoluten, iſt überhaupt unbegreiflich (§. 25.). Unbegreiflich iſt daher auch jene Selbſtſtändigkeit, die mit dem Begriffe der Weſenheit der Seele zuſammenfällt (§. 44.) Wollten wir uns auch mit Leibniß die Seele denken als eine Monas oder einfache Subſtanz, deren Weſen unzertrennlich iſt von den Kräften, durch die ſie ſich ſelbſt zum Denken und Wollen beſtimmt, ſo ſehen wir dadurch nicht im mindeſten deutlicher ein, wie denn eine ſolche Monas aus dem Schooße des Urweſens hervorgehen konnte. Das ſubjective Seelenweſen ſich als einen Theil des ewigen Urweſens denken, heißt, dem wahren Begriffe vom Abſoluten, das alle Theilbarkeit ausſchließt, widerſprechen (§. 18. 19.).

Der Begriff der Emanation oder Ausſtrömung des Endlichen aus dem Unendlichen wird auch hier, wie überall, wo er den metaphyſiſchen Begriff des Werdens verdeutlichen ſoll, zur bloßen Metapher. (Vergl. §. 25.). Und blicken wir von der Höhe der metaphyſiſchen Betrachtung zu der Erfahrung zurück, ſo ſehen wir auch die letzte Hoffnung verſchwinden, den ſubjectiven Anfang unſers Daſeyns zu erklären, um das Weſen der Seele zu begreifen. Denn empiriſch erkennen wir den ſubjectiven Anfang unſers Daſeyns auf eine ſolche Art abhängig von der phyſiſchen Fortpflanzung durch die Zeugung, daß das Geiſtige in uns, von dem empiriſchen Standpunkte betrachtet, überhaupt nur als Entwickelung des Materiellen erſcheint.

Kritik des Leibnitziſchen Monadenſyſtems.

46. Die Unmöglichkeit einer befriedigenden Erklärung des Weſens der Seele erhellet ferner aus dem urſprünglichen Verhältniſſe der Sinnlichkeit zur Vernunft. Beſtände unſre Weſenheit nur in der Vernunft, durch die wir uns über die Sinnlichkeit erheben können, ſo müßte nicht zur Möglichkeit dieſer Selbſterhebung, ſo weit wir ſie im freien Bewußtſeyn erkennen, die innere Wahrnehmung gehören, die wieder zuſammenhängt mit dem Lebensgefühle, in welchem ſich das Phy-

ſiſche mit dem Geiſtigen durch den Organismus vereinigt. Darum können wir auch nicht faſſen, wie das Seelenweſen beſtehen könne ohne Mitwirkung eines Organismus. Auf der Vereinigung des Phyſiſchen mit dem Geiſtigen durch den Organismus beruhet, ſo weit wir die menſchliche Natur kennen, großen Theils das raſtloſe Schwanken des Lebensgefühls zwiſchen ſtreitenden Zuſtänden angenehmer und ſchmerzhafter Art. Auch von der Möglichkeit eines Handelns der Seele, eines Uebergangs ihrer Beſtrebungen in die Außenwelt, ohne Mitwirkung des Organismus, haben wir nicht die mindeſte Kenntniß. Endlich beruhet alle Selbſtkenntniß der Seele auf ihrem Zurücktreten in ſich ſelbſt, das aber wieder jene Virtualität des Lebens vorausſetzt, in welcher die Subjectivität urſprünglich gebunden iſt an die ſinnlich erkennbare Objectivität, von der ſie ſich erſt losreiſſen muß, ehe ſie ſich ſelbſt erkennen kann. (Vergl. noch ein Mal Apodikt. §. 32.).

Scheingründe der Erklärung des Seelenweſens nach Principien des Materialismus. — Heiligkeit des Zeugungstriebes nach den materialiſtiſch ausgebildeten Religionsſyſtemen.

47. Aus allen Thatſachen, die der Materialismus aufhäufen mag, um die Materialität

der Seele zu demonſtriren, folgt allerdings nichts weiter, als, daß wir an der Grenze der menſchlichen Faſſungskraft ſtehen, wenn wir uns das Weſen der Seele begreiflich machen wollen. Denn die höchſte aller Thatſachen, die hier in Betracht kommen, bleibt doch die innere Selbſtſtändigkeit (§. 44.), die der denkenden Seele ſo gewiß iſt, als irgend ein Factum der Außenwelt. Die Erkenntniß dieſer Selbſtſtändigkeit iſt verbunden mit der Einfachheit des Bewußtſeyns. Auf dieſe Einfachheit des Bewußtſeyns gründet ſich die pſychologiſch unbezweifelbare Unterſcheidung des Geiſtigen von dem Materiellen, das wir nur als ausgedehnt erkennen (§. 34.). Dieſen Gegenſatz zwiſchen dem Geiſtigen und dem Materiellen kann der Materialismus nicht anders aufheben, als durch metaphyſiſche Hypotheſen, die durch äußere Erfahrung begründet ſeyn ſollen. Aber durch keine Erfahrung läßt ſich eine metaphyſiſche Hypotheſe begründen, die nicht ſich ſelbſt zerſtöre; denn die metaphyſiſche Betrachtung fängt gerade da an, wo ſich die Vernunft über die äußere Erfahrung erhebe. Aber der Spiritualismus, der die Seele für eine einfache Subſtanz erklärt, verwechſelt mit einfacher Weſenheit gewöhnlich auch die Einfachheit des Bewußtſeyns, aus deren Wirklichkeit keineswegs erkannt werden kann, ob

Bewußtſeyn noch möglich ſey ohne die Zuſammenwirkung der Selbſtſtändigkeit des weſentlichen Ich mit dem Organismus.

Hypotheſen von einem Leben der Seele vor ihrem Eintritte in die irdiſche Natur. Verhältniß dieſer Hypotheſen zu den phyſiologiſchen von präformirten organiſchen Keimen, und zu der neueren Theorie von dem organiſchen Bildungstriebe. — Unbezweifelbarer Einfluß der organiſchen Beſchaffenheit des Individuums auf die Entwickelung der Seelenkräfte, und auf die ganze natürliche Richtung des Geiſtes vom erſten Augenblicke unſers irdiſchen Daſeyns an. — Genaue Unterſcheidung der Entwickelung der Seelenkräfte von der Möglichkeit ihrer Entſtehung.

48. Gleichwohl ſtimmt die Hypotheſe des Spiritualiſmus nicht nur mit dem pſychologiſch-nothwendigen Gegenſatze des Geiſtigen und des Materiellen überein; ſie wird von der Vernunft überhaupt in Schutz genommen, weil die Vernunft, die ſubjectiv mit der Ichheit zuſammenfällt, ſich ſelbſt nicht erkennt, ohne ſich über die materiellen Bedingungen des Lebens zum Bewußtſeyn eines höheren Daſeyns zu erheben. Die ſich ſelbſt erkennende Vernunft iſt ſich nicht nur keiner Abſtammung von phyſiſchen Kräften bewußt; ſie trennt ſich auch von der Sinnlichkeit, durch die ſie an den menſchlichen Organismus gefeſſelt iſt,

um ſo ſchärfer ab, je mehr ſie in ihren unmittelbaren Functionen ſich ſelbſt erkennt. Und wenn ſie in der reinſten Selbſtbetrachtung, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt, nicht ſich ſelbſt täuſcht, ſo erkennt ſie auf dieſem Gipfel der Pſychologie die innere Freiheit, die ſich dem denkenden Geiſte als der ſicherſte Bürge ſeiner überſinnlichen Weſenheit mit dieſer Weſenheit zugleich offenbart. Dieſe pſychologiſch unbezweifelbare innere Freiheit oder das Vermögen der relativen Unabhängigkeit des eigentlichen Willens (§. 41. der Apodiktik) von der Gewalt der unwillkürlichen Triebe (Apodiktik §. 40.) bedarf einer genaueren metaphyſiſchen Erörterung.

Erſte Anſicht der inneren Freiheit ohne alle metaphyſiſche Vorausſetzungen.

49. Ueber die metaphyſiſche Wirklichkeit und Möglichkeit der Freiheit läßt ſich nur da verſtändig disputiren, wo man einverſtanden iſt über die pſychologiſche Wirklichkeit desjenigen Seelenzuſtandes, welcher innere Freiheit genannt werden ſoll. Wer behauptet, er ſey ſich keines Seelenzuſtandes bewußt, in welchem der eigentliche Wille in gewiſſer Hinſicht unabhängig von den unwillkürlichen Trieben und den beſtimmenden Vorſtellungen unmittelbar durch ſich ſelbſt

wirkt, als eine Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, der leugnet das Factum der Freiheit. Er iſt pſychologiſcher Determiniſt, und durch keine Demonſtration zu widerlegen. Wer die innere Freiheit für eine Selbſttäuſchung erklären zu müſſen glaubt, weil er ſie anders mit dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und deren Verhältniſſe zum Abſoluten nicht in Uebereinſtimmung bringen kann, der bekennt ſich zum metaphyſiſchen Determinismus. Gilt das metaphyſiſche Geſetz der Cauſalität (§. 7–13.) ohne Einſchränkung im ganzen Umfange des endlichen Daſeyns, ſo ſcheint der Indeterminismus ſich ſelbſt zu widerſprechen. Wollen wir aber jenes Geſetz nur unter Einſchränkungen gelten laſſen, ſo ſcheinen wir gegen den wahren Begriff des Cauſalnexus zu fehlen, weil die Vernunft durch dieſen Begriff alles relative Daſeyn auf eine ſolche Art erkennt, daß es, mit allen ſeinen Veränderungen, gedacht werden muß als ein werdendes, oder gewordenes, im Abſoluten wie die Wirkung in der Urſache gegründetes, folglich in keiner Hinſicht mit ſich ſelbſt anfangendes, oder unmittelbar durch ſich ſelbſt wirkendes Daſeyn. Aber ſchon die allgemeine Analyſe der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen führte uns an die Grenze der Wiſſenſchaft, wo die Vernunft

nunft entweder vor dem Wunder des Daſeyns verſtummen, oder alle Kriterien eines ſicheren Unterſchiedes zwiſchen Wahrheit und Irrthum aufgeben muß (§. 25. 26.). Durch die Augumentation des metaphyſiſchen Determinismus, wenn ſie conſequent durchgeführet wird, zerſtört der Verſtand mit dem Anerkennen der Freiheit auch das Anerkennen einer metaphyſiſchen Weſenheit außer dem Abſoluten (§. 4. 5.). Wenn wir aber, den erſten Bedingungen unſerer Wiſſenſchaft gemäß, eine relative Weſenheit (vergl. §. 4. 5.) gelten laſſen, ob wir gleich nicht begreifen können, wie ein endliches Daſeyn im Unendlichen gegründet ſeyn kann (§. 25.), ſo dürfen wir auch die metaphyſiſche Möglichkeit der Freiheit eines endlichen Willens nicht bezweifeln, ob wir gleich das Verhältniß dieſer Möglichkeit zum Abſoluten nicht begreifen. Ein Weſen ohne alles Vermögen der Selbſtbeſtimmung wäre in keiner Hinſicht etwas in und durch ſich ſelbſt, alſo kein Weſen (§. 4. 5.). Wenn aber ein relatives Weſen in gewiſſer Hinſicht etwas in und durch ſich ſelbſt iſt, warum ſollte in einem vernünftigen Weſen nicht die Vernunft ſelbſt das Vermögen ſeyn, als erſte Urſache in gewiſſer Hinſicht zu wirken und einen Zuſtand von vorn anzufangen?

Kritik der gewöhnlichen *pſychologiſchen*, auf die Aſſociation der Vorſtellungen und ihr Verhältniß zu den unwillkürlichen Trieben gegründeten Einwendungen gegen den Indeterminismus. — *Kant's* Verſuch, den Glauben an Freiheit zu retten durch *Verdoppelung des Bewußtſeyns.*

50. Uebereinſtimmend mit unſerer Kenntniß des Cauſalnexus der *Natur* (§. 28.) kann Freiheit des Willens gar wohl beſtehen. Denn obgleich in der Natur keine Freiheit Statt findet, ſo kann doch der Cauſalnexus der Natur *modificirt* werden durch die Einwirkungen des Willens, der ſich die Natur, die er nicht aufheben kann, inſofern *unterwirft* und doch frei wirkt, als er die natürlichen Verhältniſſe nur *verändert.* Iſt Freiheit kein Zuſtand der Selbſttäuſchung, ſo iſt ſie etwas *Uebernatürliches*, über den Cauſalnexus der Natur Erhabenes, durch das die denkende Subjectivität auf eine übernatürliche Art mit dem *Abſoluten* zuſammenhängt, und deßwegen ſchlechthin *unbegreiflich.* Daß Freiheit, als ſolche, unbegreiflich iſt, leuchtet auch ſchon daraus ein, daß wir nur inſofern etwas begreifen oder dynamiſch erkennen, als wir es als Wirkung aus einer Urſache ableiten. Freiheit dynamiſch erklären oder begreifen wollen, heißt alſo, ſich ſelbſt widerſprechen, indem man erſtens etwas, das in ſich ſelbſt

Urſache, nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, vorausſetzt, und hinterher, indem man es zu erklären ſucht, doch als Wirkung einer andern Urſache ſetzt, weil anders keine dynamiſche Erklärung möglich iſt. Hieraus folgt aber auch, daß man ſich ſelbſt widerſpricht, wenn man die Wirklichkeit der Freiheit endlicher Weſen behaupten, und doch einer Metaphyſik beipflichten will, nach deren Grundſätzen alles Wirkliche aus dem Abſoluten in jeder Hinſicht ſich erklären laſſen ſoll. Jedes Syſtem der Metaphyſik, das ſich rühmt, begreiflich machen zu können, wie das Daſeyn aller endlichen Dinge aus dem Abſoluten entſpringt, iſt nothwendig fataliſtiſch. Mehr über den Begriff vom Schickſale überhaupt d. i. von der nothwendigen Verkettung aller Urſachen und Wirkungen in ihrer Abhängigkeit vom Abſoluten zu ſagen, muß bis zum Schluſſe der Metaphyſik aufgeſpart werden, wo zugleich das Bedürfniß einer Religionsphiloſophie hervortritt, durch die weiter aufgeklärt werden muß, wie der Verſtand die göttliche Allmacht; Allwiſſenheit und Allweisheit mit der Möglichkeit einer metaphyſiſchen Freiheit endlicher Weſen in Uebereinſtimmung bringen kann. Unterdeſſen wird der eigentliche Wille (§. 41. der Apodiktik) immer nur inſofern frei genannt werden dürfen, als er von den Trieben oder der Spontaneität des Empfindungsvermögens (§. 40. der Apodiktik) urſprünglich verſchieden und die Spontaneität der Vernunft ſelbſt iſt. Wenn wir uns alſo das Abſolute als ein reines Vernunftweſen denken, müſſen wir auch urtheilen, daß das Abſolute ſchlechthin frei, und daß dieſe Urfreiheit die göttliche Schöpferkraft oder der Urgrund aller Möglichkeit iſt. Freiheit eines ſinnlich-vernünftigen Weſens kann aber nie eine ſchöpferiſche, ſondern nur eine moraliſche d. i. ſolche ſeyn, die den unwillkürlichen Trieben entgegenwirkt, und das vernünftige Weſen im Innerſten ſeiner Individualität über die Natur, in die es durch ſeine Sinnlichkeit gebunden iſt, erhebt, und das Endliche in ihm mit dem Unendlichen unmittelbar, alſo auf eine völlig unbegreifliche Art, vermittelt.

Religiöſe Freiheitslehre Jacobi's.

51. Da wir überhaupt nicht begreifen, wie ein relatives Daſeyn neben dem Abſoluten, gegründet in dieſem, und doch verſchieden von ihm, entſtehen und beharren kann (§. 25.), ſo vermag auch kein menſchlicher Verſtand die Dauer des Seelenweſens zu ergründen. Was alſo dieſes Weſen werden wird, wenn der Organismus, an den es in der menſchlichen Natur gebunden iſt, ſich auflöſet, läßt ſich durch keine metaphyſiſche Speculation

lation entdecken. *Bleiben* muß das relative Weſen der Seele, wenn es nicht zurücktritt in das Abſolute, aus dem es entſtanden. Von der Möglichkeit eines ſolchen Zurücktretens der relativen Weſenheit in das Abſolute können wir uns aber nur einen durchaus willkürlichen Begriff machen. Unſre *empiriſche Naturkenntniß*, auch wenn ſie ſich noch ſo ſehr erweitert, wird nie ein haltbares Argument gegen den Glauben an metaphyſiſche *Unſterblichkeit* begründen; denn in die ſubjective Weſenheit kann keine Naturkenntniß eindringen. Nur dem, der, in empiriſcher Selbſttäuſchung befangen, durch Erfahrung das Weſen der Dinge erforſchen zu können wähnt, wird es *wahrſcheinlich*, oder ſo gut wie gewiß, daß mit dem irdiſchen Körper, an deſſen organiſche Functionen das ſubjective Daſeyn in der Form einer menſchlichen Natur gebunden iſt, dieſes Daſeyn ſelbſt durch den phyſiſchen Tod aufgelöſet werde. Aber vom Tode in *metaphyſiſchem* Sinne haben wir auch nicht die entfernteſte Kunde. Die Möglichkeit des Untergangs eines Weſens, das einmal wahrhaft *war*, iſt gerade ſo unbegreiflich, wie die Entſtehung eines Weſens. Die Gründe eines *religiöſen Glaubens* an Unſterblichkeit zu prüfen, muß der *Religionsphiloſophie* überlaſſen bleiben. Wollen wir uns aber ein individuelles Leben, das auf das irdiſche folgen ſoll, begreiflich machen nach der Analogie dieſes irdiſchen, ſo können wir nicht wohl umhin, als Bedingung der Möglichkeit unſrer Fortdauer eine Fortſetzung der organiſchen Functionen der Natur zu denken, ohne deren Mitwirkung in dieſem irdiſchen Leben die Seele das Bewußtſeyn verliert, ohne welches keine Ichheit Statt findet. Ueberhaupt beziehen ſich alle Verhältniſſe des Unendlichen zum Endlichen unſrer menſchlichen Individualität auf die Form des Geiſtes, die wieder von der Form unſers Organiſmus abhängig iſt (Apodiktik, §. 29.). Alſo läßt ſich auch der Begriff eines Ueberganges von einem individuellen Daſeyn in ein anderes nicht wohl trennen von dem Begriffe eines durch die Ordnung der Natur bewirkten Ueberganges eines Organiſmus, der die Individualität aufbewahrt, in einen andern. Und in dieſem Sinne erhält die uralte Hypotheſe von der Seelenwanderung, wenn ſie ſich nur nicht auf den irdiſchen Organiſmus einſchränken will, allerdings eine philoſophiſche Bedeutung, deren der Glaube an perſönliche Unſterblichkeit nicht wohl entbehren kann, wenn er ſich der Wiſſenſchaft nähern will.

Kritik der Argumentationen, die man metaphyſiſche Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele genannt hat. — Erhabene, das ganze Weltall umfaſſende Ausführung der Idee der Seelenwanderung in dem Indiſchen Religionsſyſteme.

52. Nach Analogien, die der wahren Metaphyſik nicht widerſtreiten, übertragen wir den Begriff der Seele, der urſprünglich auf dem Bewußtſeyn unſerer eigenen Weſenheit ruht, auf jeden animaliſchen und ſelbſt auf den vegetabiliſchen Organismus. Aber ein metaphyſiſches Gutachten über die Thierſeelen und Pflanzenſeelen hebe ſich ſelbſt auf, man müßte denn wieder Hypotheſen auftreten laſſen, wo die Wiſſenſchaft endigt. Noch weiter entfernen ſich dieſe Hypotheſen von den Grenzen der Wiſſenſchaft, wenn man den Begriff der Seele auf die ganze Natur überträgt, und die individuellen Seelen als Ausſtrömungen einer allgemeinen Weltſeele deutet, die entweder ohne Individualität eine ewige Lebenskraft der Natur ſeyn, oder dem materiellen Weltgebäude auf eine ähnliche Art individuell inwohnen ſoll, wie die menſchliche Seele dem menſchlichen Körper. Denn das einzige Leben, das wir unmittelbar erkennen, iſt das menſchliche, in welchem die Subjectivität und folglich die Individualität immer nur inſofern vorhanden iſt, als ſie an eine zu ihr gehörende Objectivität geknüpft iſt. Der Begriff des Lebens

über

überhaupt darf alſo nicht auf den Begriff der Seele in einem ſolchen Sinne zurückgeführt werden, als ob das Leben überhaupt nur eine Aeußerung des ſubjectiven Seelenweſens wäre. Der wahre Begriff der Lebenskraft umfaßt alle die Kräfte, durch deren Zuſammenwirkung die dynamiſche Einheit des Subjectiven und Objectiven, oder die Virtualität unſers Daſeyns möglich wird; und dieſe Virtualität iſt unergründlich. Aber ein Leben ohne Subjectivität und Individualität iſt ein erdichtetes, von dem wir uns kaum einmal eine verworrene Vorſtellung machen können. Eine Lebenskraft, die ohne Individualität in der Natur verbreitet ſeyn und die Individualität unter gewiſſen Bedingungen erſt hervorbringen ſoll, kann nur unter den grundloſen Vorausſetzungen gedacht werden, daß entweder das individuelle Leben aus dem Abſoluten als einer Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 21.) hervorquille, oder, daß die Subjectivität ſelbſt aus der Objectivität entſpringen und in ihr gegründet ſeyn könne (Apodikt. §. 32.).

Kritik des phyſiologiſchen Begriffes der Lebenskraft in metaphyſiſcher Hinſicht. — Wie der Glaube an eine nicht individuelle Weltſeele, ſeiner metaphyſiſchen Grundloſigkeit ungeachtet, durch eine der natürlichſten Selbſttäuſchungen entſtanden.

53. Der erdichtete Begriff einer Weltſeele iſt beſonders deßwegen wichtig, weil auf ihm die älteſten Vorſtellungen ruhen, die ſich der Menſch von einer Alles umfaſſenden, die Natur durchdringenden und von ihr unzertrennlichen *Gottheit* machte. Wenn wir die Weltſeele in unſrer Vorſtellung *individualiſiren*, ſo verhält ſie ſich zu der Körperwelt auf eine ähnliche Art, wie ſich eine menſchliche, oder thieriſche Seele verhält zu einem menſchlichen, oder thieriſchen Körper. Der Analogie mit der menſchlichen Natur gemäß, können wir dann der individualiſirten Weltſeele auch *Vernunft* beilegen, aber nur eine *relative* Vernunft, die durch die Natur beſchränkt und bedingt iſt. In keiner Hinſicht aber treffen wir mit dieſer Vorſtellungsart das *Abſolute*, und folglich auch nicht denjenigen Gott, der als das unbedingte Weſen der Weſen gedacht wird. Entziehen wir aber der Weltſeele in unſrer Vorſtellung die Individualität, ſo verwandelt ſie ſich wieder in jene unbeſtimmte Lebenskraft (§. 52.), die wir auf eine ſolche Art der Natur andichten, als ob entweder das Subjective im Objectiven gegründet, oder das Abſolute eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 21.) wäre; und auch unter der letzten Vorausſetzung wäre dann die Weltſeele nur die *erſte Emanation* des Abſoluten, aber nicht derjenige

Gott, der als das Weſen der Weſen gedacht wird. In einem ganz anderen Sinne durften wir oben (§. 32.) die Hypotheſe begünſtigen, nach welcher die Materie nicht für eine todte Maſſe, ſondern für eine problematiſche Realität erklärt wird, hinter welcher gar wohl überall ein Leben verborgen ſeyn kann, wo es in ihr nicht erſcheint. Immer aber kommen wir, ſobald der Begriff des Lebens überhaupt auf ſeine Wurzel zurückgeführt wird, auch auf die Individualität zurück.

Fünftes Capitel.

Uebergang von der Metaphyſik zur Religionsphiloſophie.

54. Wenn der Verſtand in ſeinen metaphyſiſchen Forſchungen von der Betrachtung der Natur und der Seele zur Idee des Abſoluten zurückkehrt, ſo legt er ſich, dem Verhältniſſe der Natur zur Seele gemäß, die Frage vor, ob nicht aus dieſem Verhältniſſe Prädicate hervorgehen, die wir dem Abſoluten inſofern zuſprechen dürfen, oder müſſen, als das relative Weſen der Natur und der Seele (S. die beiden vorigen Capitel) in dem ewigen Urweſen gegründet iſt. Denn, wie ſich die Wirkung überhaupt verhält zu der Urſache, ſo verhält ſich ohne Zweifel das relative Weſen der Natur und der Seele zum ewigen Urweſen. Da wir nun in der Natur und in uns ſelbſt die Urſachen aus den Wirkungen erkennen, ſo ſcheint auch das ewige Urweſen erkannt werden zu können aus ſeinen Wirkungen in der Natur und der Seele. Vorausgeſetzt werden bei dieſer Vorſtellungsart die Urprädicate, die dem Abſoluten beigelegt werden müſſen, indem das Verhältniß des Endlichen zum

Unendlichen überhaupt erkannt wird (§. 15 bis 26.). Auf dieſe Prädicate, nahmentlich die Ur-Weſenheit, Ur-Cauſalität, Ur-Möglichkeit, Ur-Nothwendigkeit, und Ewigkeit, kommt der Verſtand immer zurück, wenn wir aus unſrer Kenntniß der Natur und der Seele Begriffe ſchöpfen wollen, um auf die Frage: was denn das Urweſen eigentlich ſey? beſtimmter zu antworten. Da nun nichts natürlicher ſcheint, als, auf der einen Seite, dem Weſen, aus dem die Natur entſprungen, eine höhere Natur beizulegen, und, auf der andern Seite, das Weſen, in welchem das Daſeyn der denkenden und empfindenden Seele gegründet iſt, für die höchſte und reinſte Seele zu halten, ſo erklärt ſich leicht, wie die Hypotheſe von einer Weltſeele, in welcher die Begriffe von Natur und Seele zuſammenfallen (vergl. §. 52.), die erſte wurde, an welche der philoſophirende Verſtand die dunkeln Vorſtellungen zu knüpfen ſuchte, die ſich der Menſch, im Gefühle ſeiner Abhängigkeit von einem den Sinnen verborgenen Etwas, von Gott, oder von Göttern macht. Ueber das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen nachſinnend, und von der Nothwendigkeit, ein ewiges Urweſen anzuerkennen, überzeugt, dachte man ſich ſehr natürlich das Urweſen als eine von Ewigkeit her beſeelte Natur. Ueberhaupt ſind die aus den Schulen philoſophirender Köpfe hervorgegangenen Syſteme des Theismus und Atheismus aus dem Beſtreben entſtanden, die Begriffe von der Natur und der Seele in der Idee des Abſoluten wiederzufinden.

55. So natürlich der Begriff von einer Weltſeele in der eben erklärten Bedeutung des Worts dem menſchlichen Verſtande ſich anſchmeichelt, ſo *unhaltbar* zeigt ſich wieder dieſer Begriff bei genauerer Prüfung, auch ehe wir ihn noch mit den eigentlich *religiöſen Bedürfniſſen* des menſchlichen Herzens vergleichen. Denn das Abſolute offenbart ſich ſelbſt durch die reine Idee als *erhaben* über die wirkliche Natur, die wir kennen, und als ſchlechthin *verſchieden* von ihr (§. 15–26.). Wollen wir uns alſo das Abſolute als eine von Ewigkeit her beſeelte Natur denken, ſo müſſen wir dem Abſoluten eine *höhere* Natur *andichten*, und verwechſeln in dieſer Dichtung ſogleich das Relative mit dem Abſoluten. Auch der Begriff von einer *Welt* widerſpricht in dieſer Anwendung der Idee des Abſoluten, weil der *Urgrund* alles Relativen durchaus verſchieden iſt von der *Totalität des Relativen* (vergl. §. 23.). Die Begriffe von Welt und Natur im metaphyſiſchen Sinne verhalten ſich zu einander wie die Begriffe vom relativen

einem Daſeyn und relativen Kräften. Wenn wir von einer Weltſeele reden, können wir ſie auch Naturſeele nennen. Immer aber täuſchen wir uns ſelbſt, wenn wir uns das Abſolute als ein Weſen denken, das zu der Welt inſofern gehören ſoll, als die Welt zur Natur gehört, in welcher Alles nur relativ iſt.

56. Dieſelbe Verwirrung der Begriffe, durch die man verleitet wird, ſich das Abſolute als eine Weltſeele zu denken, erneuert ſich, wenn man nach dem metaphyſiſchen Identitätsſyſteme den Gegenſatz zwiſchen Natur und Seele, der auf dem Gegenſatz zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven im Erkennen beruht, entweder durch Demonſtration, oder durch angebliche Anſchauung, zu indifferenziren ſich vermißt. Was von dieſem Indifferenzirungsproceſſe im Allgemeinen zu halten iſt, hat ſchon die Analyſe der erkennbaren Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen gelehrt (§. 20–25.). Aber die metaphyſiſchen Identiſten haben ſich auch erlaubt, ihre All-Eins, in welchem Subjectivität und Objectivität, Natur und Vernunft, Materie und Geiſt, Eins und Einerlei ſeyn ſollen, Gott zu nennen, alſo dieſes All-Eins, das von ſich ſelbſt nichts weiß, zum Gegenſtande der religiöſen Verehrung zu machen. Wie nun dieſe

beſondre Art von Religionslehre zum Begriffe der Religion überhaupt ſich verhält, bedarf einer beſondern Erläuterung, zu der aber hier nicht der Ort iſt, weil der allgemeine Begriff von Religion gar vieles umfaßt, das nicht im Bezirke der Metaphyſik liegt, und deßwegen einen beſondern Theil der Philoſophie unter dem Titel Religionsphiloſophie nöthig macht.

57. Ueber den Hylozoismus, der eine Weltſeele Gott nennt (§. 55.), und zugleich über den Pantheismus (§. 56.) erhebt ſich der forſchende Verſtand, wenn wir uns das Abſolute als ein Vernunftweſen denken, das eben ſo wenig mit der Natur, als mit den endlichen Seelenweſen, einerlei iſt. Etwas Höheres, als ein abſolutes Vernunftweſen, iſt überhaupt nicht denkbar. Aber auch nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsart (§. 56.) wird das Urweſen gewiſſermaßen als ein abſolutes Vernunftweſen gedacht. Denn da das pantheiſtiſche Abſolute Eins in Allem iſt, ſo ſchließt es nach dieſer Vorausſetzung auch die Vernunft in ſich. Nur darf jene Vernunft, die der Pantheismus dem Abſoluten zuſpricht, nicht der menſchlichen Vernunft ähnlich als eine ſolche gedacht werden, die ſich ſelbſt in einem Bewußtſeyn erkennt. Die pantheiſtiſch-abſolute Vernunft

iſt eine Urkraft, die ihrer ſelbſt ſich nicht bewußt im All-Eins der Dinge waltet. Auf den Begriff von einer ſolchen, ſich ihrer ſelbſt nicht bewußten Vernunft geräth man empiriſch, wenn man wahrnimmt, wie die menſchliche Vernunft ſich entwickelt. Man ſetzt dann voraus, daß die Vernunft als Kraft ohne Bewußtſeyn in der Natur des ungebornen Kindes vorhanden war, in welchem ſie doch erſt geraume Zeit nach der Geburt mit Bewußtſeyn wirkend hervortrat. Aber dieſe empiriſche Erkenntniß der natürlichen Entwickelung der Vernunft in einem menſchlichen Daſeyn iſt ſchlechterdings keine Erkenntniß des Urſprungs der menſchlichen Vernunft. Der Urſprung der menſchlichen Vernunft iſt eben ſo unerforſchlich, wie überhaupt der Anfang eines endlichen Daſeyns (§. 25.). Vergebens nimmt der Verſtand, den die Wahrnehmung in dieſer Hinſicht gänzlich verläßt, ſeine Zuflucht zur Einbildungskraft, um ſich einen Begriff zu machen von der Möglichkeit, wie die Vernunft, die ſich ſelbſt von der Natur unterſcheidet, in eine menſchliche Natur eintreten, und wie ſie gebunden ſeyn kann durch den Organismus, mit dem ſie ſich entwickelt (vergl. §. 46 und 51.). Aber die ſich ſelbſt erkennende menſchliche Vernunft erkennt ſich nur in einem Bewußtſeyn und weiß ſchlechterdings nichts von einer Vernunft ohne Bewußtſeyn. Die pantheiſtiſche Vernunft iſt eine erdichtete, und, als ſolche, einerlei mit einer angenommenen allgemeinen Lebenskraft, die ſich, nach dieſer Vorſtellungsart, nur anders in der Pflanze, anders im Thiere, und anders im Menſchen offenbart, aber doch immer im Grunde eine und dieſelbe Kraft iſt, ſie nenne ſich organiſche Entwickelungskraft, oder Sinnlichkeit, oder Denkkraft.

Vergl. §. 56. die Analyſe des Zuſammentreffens des Pantheiſmus mit dem Hylozoiſmus.

58. Wenn der Pantheiſmus, von der metaphyſiſchen Seite betrachtet, nicht ſich ſelbſt zerſtören will, muß er auch die Freiheit leugnen, die zur menſchlichen Vernunft gehört, und überhaupt alle Urſachen und Wirkungen verketten in einem blinden Schickſale. Allerdings kann man ſich pantheiſtiſch eine ſogenannte Freiheit im Endlichen denken als eine unmittelbare Function der ewigen Urkraft in der Form der Individualität, und inſofern als ein Vermögen des Individuums, einen Zuſtand von vorn anzufangen. Aber eine auf dieſe Art gedachte Freiheit iſt keine wahrhaft individuelle, keine in einer individuellen Weſenheit gegründete, weil individuelle We-

ſen

ſenheit, nach dem Syſteme des Pantheismus ein leerer Begriff iſt. Diejenige Freiheit, die der Pantheiſt dem denkenden Individuum zugeſtehen kann, iſt die blinde Urkraft des Abſoluten ſelbſt, ſofern ſie in der Form der Individualität ſich thätig erweiſet. Der conſequente Pantheiſt kann aber auch in dem von ihm ſogenannten Gotte nichts Höheres erkennen als ein blindes Schickſal (vergl. §. 50.). Iſt nun Freiheit im Menſchen als unmittelbar gewiſſe Spontaneität der Vernunft (§. 50.) durch keine metaphyſiſche Demonſtration widerlegbar, ſo iſt eben dieſe Wirklichkeit unſerer Freiheit ein factiſches Argument gegen die Syllogismen des Pantheismus.

Conſequenter Fatalismus des Spinoza.

59. Ob und in welchem Sinne der Hylozoismus und Pantheismus zu den atheiſtiſchen Syſtemen gezählt werden ſollen, hängt von den Bedeutungen ab, die man dem Worte Gott beilegt. Davon muß weiter in der Religionsphiloſophie die Rede ſeyn. In der gewöhnlichen Sprache wird auch der Polytheismus nicht Atheismus genannt. Von der metaphyſiſchen Seite betrachtet, verliert ſich der Polytheismus entweder in verworrenen Vorſtellungen von der menſchlichen Seele, indem man Menſchen zu Göttern erhob, oder in eben

ſo verworrenen Vorſtellungen von *beſeelten Naturkräften*, die zuletzt auf den *Hylozoismus* zurückführen, der, wie wir geſehen haben, vor der metaphyſiſchen Kritik nicht beſteht (§. 54. 55.). Abgeſehen von den Beziehungen auf die Natur, die Seele, und das Abſolute, iſt der Polytheismus überhaupt kein metaphyſiſches Religionsſyſtem. Mit der Idee des Abſoluten entzweit ſich auch der religiöſe *Dualismus*, die entweder einem mit Bewußtſeyn wirkenden höchſten Geiſte eine *ewige Materie* beigeſellt, oder ein *böſes Urweſen* einem *guten* gegenüber ſtellt. Denn die reine Idee des Abſoluten ſchließt alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit aus (§. 19.). Ein höchſter Geiſt, den eine ewige Materie beſchränkt, iſt nur der höchſte in einer Reihe *endlicher* Geiſter, deren Weſenheit nur *relativ* iſt. Ein guter Geiſt, der mit einem böſen kämpfen muß, iſt eben ſo wenig das *Urweſen*, das der Urgrund alles Daſeyns und Denkens iſt. Von mehreren andern Seiten muß die eigentliche Religionsphiloſophie auch dieſe Syſteme betrachten.

60. *Atheiſtiſch* im engeren Sinne des Worts nennt man bekanntlich nur diejenigen Syſteme, in denen von Gott, oder Göttern, in keiner andern Abſicht die Rede iſt, als, um zu zeigen,

daß es überhaupt keinen Gott und keine Götter gebe. Der *gewöhnliche* Atheismus iſt der *Materialismus*, der den empiriſchen Begriff der Materie hypoſtaſirt und ſie entweder mit ihren empiriſch erkennbaren Eigenſchaften in dieſer hypoſtaſirten Bedeutung für das Urweſen erklärt (§. 31.), oder ſie aus Atomen conſtruirt, deren Allheit das Abſolute ſeyn ſoll (§. 35.), oder endlich gar, einer Hypotheſe zu Gefallen, einer ewigen Materie, die das Abſolute ſeyn ſoll, andre Eigenſchaften, die nicht in die Sinne fallen, andichtet. Wer ſich zu dieſem Atheismus bekennen will, muß *erſtens*, als echter *Senſualiſt*, auch die Metaphyſik auf ſinnliche Erkenntniſſe gründen; er muß alſo *zweitens* die reine Idee des Abſoluten, das ſich ſelbſt als ſchlechthin erhaben über die Natur offenbart, und die Wurzel der Metaphyſik iſt, für ein Hirngeſpinnſt anſehen; er muß *drittens* gleichwohl ſich entſchließen, von der Natur ſo zu reden, als ob ſie das Abſolute wäre, das doch nicht in die Sinne fällt. Die Widerlegung der Anmaßungen *dieſes* Atheismus, den man auch den *dogmatiſchen* nennt, iſt in allen vorigen Capiteln der Apodiktik und Metaphyſik enthalten. Ganz anders verhält es ſich mit der Lehre, daß, weil wir vom Urſprunge der Dinge überall nichts begreifen, auch keine menſchliche Vernunft entſcheiden könne, ob ein denkendes, über die Natur erhabenes und von ihr verſchiedenes Urweſen mit Bewußtſeyn die Welt moraliſch regiere, oder ob die geſammte Ordnung der Dinge, zu welcher auch das Daſeyn der denkenden Geiſter gehört, in jener ewigen Nothwendigkeit gegründet ſey, die mit dem blinden Schickſale einerlei iſt (§. 58.). Dieſe Lehre hat man in neueren Zeiten nicht ganz ſchicklich *ſkeptiſchen Atheismus* genannt. Aber der Skeptiker, der das göttliche Weſen in dieſem Sinne bezweifelt, ſtimmt doch mit dem Dogmatiker, der das göttliche Weſen leugnet, darin überein, daß Beide *nicht metaphyſiſch überzeugt* ſind vom Daſeyn Gottes in der rein theiſtiſchen Bedeutung des Worts, nur mit dem Unterſchiede, daß der dogmatiſche Atheiſt das Daſeyn Gottes kategoriſch leugnet, der Skeptiker aber einen *religiöſen Glauben* gelten laſſen kann, der nicht auf metaphyſiſchen Principien ruht. Ob nun der *reine Theismus* in der eben beſtimmten Bedeutung des Worts *metaphyſiſch* begründet werden könne, iſt die Frage, deren Beantwortung den Beſchluß der Metaphyſik macht.

61. Die Metaphyſik nach dem Syſteme des wahren Rationalismus begründet, wie wir geſehen haben (§. 54–60.), den reinen Theismus (§. 60.)

erſtens negativ inſofern, als ſie hinreichende Gründe zur Widerlegung des Hylozoismus, Pantheismus und eigentlichen Atheismus aufſtelle; ſie begründet den reinen Theismus zweitens auch poſitiv durch die Lehren, daß das wahrhaft Abſolute oder ſchlechthin nothwendige Urweſen dem denkenden Geiſte ſich ſelbſt offenbart als erhaben über die ganze Natur, und verſchieden von der Natur; erhaben über alle endlichen Geiſter, und verſchieden von ihnen; daß es eben ſo wenig eine phyſiſche, aus der Zuſammenwirkung von Naturkräften, als eine moraliſche, aus einer Zuſammenwirkung von Ichheiten entſpringende Welt-Einheit iſt; daß es ſchlechthin Eins iſt, und in dieſer Einheit, die ihm allein zukommt, alle Zuſammenſetzung, auch die dynamiſche, ausſchließt; daß es endlich auch nothwendig als das alleinige Schöpfungsprincip oder erſte Urſache alles endlichen Daſeyns gedacht werden muß (§. 16. 17. 24. 25.). Aber dieſe metaphyſiſche Grundlage des reinen Theismus iſt noch lange nicht der reine Theismus ſelbſt; denn in keiner jener Wahrheiten liegt ein hinreichender Grund zu der Behauptung, daß das alleinige, über alle endlichen Dinge erhabene Schöpfungsprincip ein reines Vernunftweſen ſey. Der reine Theismus unterſcheidet ſich aber nicht nur durch dieſe Behauptung von allen hylozoiſtiſchen, pantheiſtiſchen und atheiſtiſchen Lehren; er knüpft an dieſe Behauptung auch die Lehre an, daß das alleinige reine Vernunftweſen als wahrhaft göttliche Vorſehung ſeine Schöpfung moraliſch regiert (§. 60.). Woher ſoll nun die Metaphyſik in derjenigen Bedeutung des Worts, von der wir ausgegangen (§. 1.) und der wir durchgängig getreu geblieben ſind, erſtens Beweisgründe nehmen für die Lehre, daß das alleinige Schöpfungsprincip ein reines Vernunftweſen ſey? Wie ſoll ſie zweitens die Begriffe von einer moraliſchen Weltregierung begründen, deren Subſtraten, den Begriff der Welt ausgenommen, wir auf unſerm Wege nirgends begegnet ſind? Allerdings können wir uns auch das Moraliſche in uns als etwas Ueberſinnliches denken, und in dieſer Beziehung von einer Metaphyſik der Sitten reden. Aber um entſcheiden zu können, ob das Moraliſche in uns etwas Ueberſinnliches iſt, müſſen wir ſchon dieſes Moraliſche ſelbſt analyſirt, alſo uns mit allen den Unterſuchungen beſchäftigt haben, die man jetzt unter dem Titel Allgemeine praktiſche Philoſophie zuſammenzuſtellen gewohnt iſt. Und mit dieſen Unterſuchungen iſt uns wieder zur Begründung des reinen Theismus nichts geholfen, ſo lange der Begriff von einem reinen Vernunftweſen unbegründet iſt, der doch immer, wenn denn auch nur als problematiſcher Begriff, der eigentlichen, auf die Erforſchung des Weſens der Dinge gerichteten Metaphyſik angehört. Aus dieſen Bemerkungen fällt ins Auge, daß, wenn es eine ſogenannte natürliche d. h. vom Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung unabhängige Theologie giebt, eine ſolche Wiſſenſchaft durch die Metaphyſik begründet werden muß. Auch die Kritik der Lehren, die man in mehreren Schulen Beweiſe des Daſeyns Gottes genannt hat, muß von metaphyſiſchen Principien ausgehen. Aber alle dieſe Unterſuchungen hängen genau zuſammen mit der Analyſe deſſen, was überhaupt Religion und was das Göttliche (τὸ θεῖον) iſt. Da nun die Begriffe von Religion und vom Göttlichen gar vieles in ſich ſchließen, was der eigentlichen, bloß ſpeculativen Metaphyſik fremd iſt, und da überdieß die Frage aufgeworfen werden kann: ob nicht auch die ſogenannte natürliche d. h. vom Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung unabhängige Religion auf einem Vernunftglauben beruhet, der ſich zwar an die Wiſſenſchaft anſchließt, aber doch nicht aus ihr allein entſpringt? ſo erleichtern wir uns die ſyſtematiſche Ueberſicht einer der wichtigſten Angelegenheiten der philoſophiſchen Forſchung, wenn wir auch den metaphyſiſchen Theil der Lehren, auf denen der reine Theismus (§. 61.) ruht, in die mehr umfaſſende Religionsphiloſophie herüberziehen, deren Verhältniß zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie dann zugleich aus dem Zuſammenhange der religiöſen Betrachtungen ſich ergiebt.

Ueber Kant's Ideal der reinen Vernunft.

III.

III.

Religionsphiloſophie.

Religionsphiloſophie.

Vorbereitende Erläuterungen.

1. Religionsphiloſophie iſt derjenige Theil der Philoſophie, durch den unterſucht wird, was Religion überhaupt iſt, worauf ſie im menſchlichen Geiſte beruhet, und ob es eine natürliche Vernunftreligion giebt, die ſich philoſophiſch rechtfertigen kann. Was Religion überhaupt iſt, kann uns die **Metaphyſik** nicht lehren (vergl. §. 61. der Metaphyſik); denn Religion iſt ein **pſychologiſches Factum**, ſo alt, als die Weltgeſchichte; ein Factum, das unter allen Völkern in den mannigfaltigſten Veränderungen auf allen Stufen der Bildung des menſchlichen Geiſtes immer wiederkehrt, und bis jetzt nur noch hier und da, wo beſondere

Lehren (§. 60.) aus den Schulen philoſophirender Köpfe ſich weiter verbreiteten, einem Unglauben gewichen iſt, zu dem ſich immer nur ein ſehr kleiner Theil des menſchlichen Geſchlechts bekannt hat. Das Allgemeinſte in dieſem viel umfaſſenden pſychologiſchen Factum iſt Anbetung einer übermenſchlichen Macht, von welcher die menſchliche Natur mehr oder weniger abhängig iſt. Die Vorſtellung von einer übermenſchlichen Macht entſpringt ſo natürlich aus dem Bewußtſeyn der Schranken der menſchlichen Natur, daß man dieſes Bewußtſeyn die pſychologiſche Grundlage der Religion nennen kann. Aber aus dieſer Vorſtellung allein, ſie habe ſich zum klaren Begriffe ausgebildet, oder ſie verliere ſich trübe und verworren unter andern Vorſtellungen, entſpringt keine Religion. Auch der Atheiſt hat nothwendig eine Vorſtellung von einer übermenſchlichen Macht, von welcher die menſchliche Natur abhängig iſt; denn er kann nicht umhin, nach ſeiner Anſicht von der allgemeinen Natur der Dinge eben dieſe allgemeine Natur der Dinge für jene übermenſchliche Macht anzuerkennen. Selbſt von einem Theiſten ſagt man nur uneigentlich, daß er Religion habe, wenn ihn die Wahrheiten der Religion nur von ihrer ſpeculativen Seite intereſſiren, und ſein Herz ſo kalt laſſen, wie ein mathematiſcher Lehrſatz.

Wer Religion hat, betet an. Anbetung aber iſt ein Gefühl; nicht ein Gefühl der Luſt, oder Unluſt; aber eines der höheren Gefühle, deren nur ein denkendes und moraliſches Weſen fähig iſt. Das moraliſche Element dieſes Gefühls iſt die Verehrung. Verehrung aber ſetzt moraliſche Reflexionen voraus, mögen ſie auch noch ſo dunkel, oder verworren ſeyn, und von noch ſo falſchen Begriffen ausgehen, die den Menſchen verleiten können, anzubeten, was die höhere Achtung, die man Verehrung nennt, ſchon darum nicht verdienen kann, weil es überhaupt keine Achtung verdient. Mit der Verehrung vereinigen ſich in der Anbetung gewöhnlich Liebe, Furcht, Dankbarkeit, und noch andere Gefühle, die wieder, wie die Verehrung ſelbſt, aus täuſchenden Vorſtellungen entſpringen können, aber doch immer mit den eigentlich moraliſchen Gefühlen verwandt ſind. Die Beziehung der Religion überhaupt auf die Moral fällt alſo ins Auge, wenn man nicht dem Worte Religion ungewöhnliche Bedeutungen geben will, die uns hier noch nicht angehen.

Ueber den philoſophiſchen Begriff vom Gefühle ſ. die Apodiktik, §. 36. — Vorläufige Erwähnung der Nebenbedeutungen des Wortes Religion.

2. Was der Menſch anbetet (§. 1.), iſt in ſeinen Augen das *Göttliche*. Aber was man für ein Nichts hält; kann man nicht anbeten, obgleich die Weltgeſchichte lehrt, wie ſehr der Menſch Geſchöpfe der *Einbildungskraft*, die, als ſolche, im metaphyſiſchen Sinne Nichts ſind, anzubeten geneigt iſt, nachdem er ſie für wirkliche Weſen zu halten gelernt hat. Zur Religion gehört nothwendig irgend eine Art von *Ueberzeugung* von der objectiven Wirklichkeit des Gegenſtandes der Anbetung. Die Art von Ueberzeugung, die den meiſten Religionen von jeher zum Grunde gelegen hat und noch zum Grunde liegt, iſt, bekanntlich, *hiſtoriſcher Glaube*, verbunden mit einem *Gefühle*, das den Zweifel niederſchlägt. Der hiſtoriſche Glaube unterſcheidet ſich von dem *allgemeinen Vernunftglauben* oder *Glauben an Wahrheit überhaupt*, ohne welchen überall keine Ueberzeugung Statt findet (Apodiktik, §. 27.), dadurch, daß er eine beſondre Hingebung des Geiſtes an die Verſicherung von Berichtsabſtattern iſt, denen man nicht mißtrauen zu müſſen hinreichende Gründe hat, oder zu haben ſich einbildet. Der hiſtoriſche Glaube iſt *kein blinder Glaube*, wenn er ſich nach Verſtandesgeſetzen und überhaupt nach denſelben Grundſätzen zu rechtfertigen ſucht, nach denen überhaupt die Glaubwürdigkeit berichteter Thatſachen geprüft

werden muß. Alſo auch demjenigen, der in dieſer Prüfung ſich irrt, weil er falſche Schlüſſe macht, darf man keinen blinden Glauben vorwerfen. Aber der religiös-hiſtoriſche Glaube der meiſten Menſchen iſt von jeher vom eigentlich blinden Glauben d. h. von gedankenloſer Hingebung des Geiſtes an berichtete Thatſachen und die durch den Bericht aufgeregten Gefühle nicht ſehr verſchieden geweſen. Das Gefühl, das den Zweifel niederſchlägt, iſt blindes Gefühl, wenn es ſich der Autorität der Vernunft entzieht, die ſich ſelbſt nur in der Einheit des Denkens, alſo verſtandesmäßig nach den Geſetzen erkennt, nach denen wir in der Vereinigung des Denkens mit der innern und äußern Wahrnehmung Wahrheit vom Irrthume überhaupt unterſcheiden (S. die ganze Apodiktik; beſonders §. 4. 21. 22. 34. 35.). Gefühle, als ſolche, d. h. als paſſive und bloß ſubjective Geiſteszuſtände, die mit den Vorſtellungen aus innerer, oder äußerer Wahrnehmung entſpringen, und wieder durch die Vorſtellungen mannigfaltig verändert werden (Apodiktik, §. 36.), ſind überhaupt keine Erkenntnißgründe (Apodiktik, §. 136 und 37.); denn alles eigentliche Erkennen beruhet auf der Vernunft in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der inneren und äußeren Wahrnehmung. Dennoch iſt auch die Gefühlsreligion, wie man ſie genannt hat,

d.

d. h. diejenige Religion, in welcher Gefühle die Stelle der Erkenntniß- und Beweisgründe (vergl. Apodiktik, §. 21.) einnehmen, nicht blind zu nennen, wenn ſie ſich nach Verſtandesgeſetzen inſofern zu rechtfertigen ſucht, als ſie zu *beweiſen* verſucht, daß Gefühle in religiöſer Hinſicht allerdings die Stelle von eigentlichen Erkenntnißgründen vertreten können. Aber eine Religion, die den vom ernſtlichem Forſchen nach Wahrheit, alſo ſubjectiv von der *Vernunft* ausgehenden Zweifel durch ein Gefühl niederſchlägt, das der Vernunft alle Autorität in Glaubensſachen entziehen ſoll, darf allerdings *blinde Gefühlsreligion* genannt werden, obgleich Religion, als ſolche, überhaupt ein Gefühl iſt (§. 1.).

Kann man dem *katholiſch-chriſtlichen Kirchenglauben*, der in den Schriften ſo vieler gelehrten Männer ſich nach Verſtandesgeſetzen zu rechtfertigen geſucht hat, ein größeres Unrecht thun, als, wenn man ihn *blinden* Glauben nennt?

3. Ehe wir die Verſchiedenheit der Religionen unter ein *philoſophiſches Princip* ſtellen, müſſen wir ſie zuerſt in ihren *pſychologiſchen Beziehungen auf die Idee des Abſoluten*, von welcher in der Apodiktik und Metaphyſik ausführlich die Rede geweſen iſt, näher kennen zu ler-

nen ſuchen. Ohne alles Bewußtſeyn des Abſoluten kann kein menſchlicher Geiſt ſeyn; weil er ſonſt ohne Vernunft ſeyn würde; denn die Vernunft trägt in ſich ſelbſt die Idee des Abſoluten und die aus ihr entſpringende Erkenntniß (Apodiktik, §. 34.). Aber auf den untern Stufen der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes verliert ſich dieſes Bewußtſeyn in einem dunkeln Gefühle. Dieſes Gefühl gehört allerdings zur Religion überhaupt inſofern, als Religion überhaupt einen Gegenſtand haben muß, deſſen Wirklichkeit vorausgeſetzt wird. Da nun alle Begriffe von Wirklichkeit ein Weſen der Dinge vorausſetzen (Metaphyſik, §. 4. 5.), das wieder ein Urweſen vorausſetzt, das der denkende Geiſt durch die Idee des Abſoluten unmittelbar erkennt (Metaphyſik, §. 6.), ſo kann auch keine Anbetung einer übermenſchlichen Macht ohne alles, wenn auch noch ſo dunkle Bewußtſeyn des Abſoluten ſeyn. In dieſer Beziehung auf das Abſolute liegt auch das Myſtiſche im höheren Sinne, ohne welches keine Religion iſt, die ſich über die unterſten Stufen der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes erhebt. Aber auf dieſen unterſten Stufen, wo der religiöſe Glaube mit dem gemeinſten phyſikaliſchen Aberglauben zuſammenfällt, iſt das Abſolute ſelbſt keineswegs der eigentliche Gegenſtand der Anbetung. Unfähig einer metaphyſiſchen

Unterſcheidung des Natürlichen von dem Uebernatürlichen, und von allen Seiten die Macht der Natur empfindend, vergöttert der Menſch die Natur, aber ohne einen klaren Begriff von der Natur. In ſich ſelbſt das Leben als ein Factum erkennend, überträgt er die dunkle Vorſtellung, die er von einem menſchlichen Leben hat, in die allgemeine Natur der Dinge, indem er ſich beugt vor einer übermenſchlichen Macht. Er lernt an Götter glauben, denen er eine Art von Perſönlichkeit zuerkennt, die in der äußern Natur der Dinge verborgen iſt. Er fühlt eine Scheu vor der unſichtbaren Gegenwart dieſer Götter. Er hüthet ſich, ſie zu beleidigen. Er wünſcht, ſie in ſein Intereſſe zu ziehen, damit ſie ihm geneigt werden. Durch abergläubiſche Künſte ſucht er ihre Gunſt und ihren Beiſtand zu gewinnen. Glaubt er, daß ſie ihm geholfen haben, ſo treibt ihn ſein moraliſches Gefühl, ihnen zu danken. Je mehr Gutes er ihnen zutrauet, deſto mehr ehrt er ſie. Aber dieſe Verehrung kann ſehr verſchieden ſeyn von der wahrhaft moraliſchen, die eine, wenn auch dunkle, doch nicht irrige Vorſtellung von moraliſcher Vollkommenheit vorausſetzt.

Verhältniß dieſer Art von Religion zu dem gemeinen Glauben an Zauberei (im Portugieſiſchen Feitiço, woraus das Wort Fetiſch entſtanden iſt).

4. Einen andern, aber darum noch lange nicht wahrhaft moraliſchen Charakter nimmt die Religion auf einer zweiten Stufe an, wenn die Idee des Abſoluten ſtärker und beſtimmter in ihr hervortritt, und der eigentliche Träger des religiöſen Glaubens wird. Da wird ſie Anbetung des Abſoluten ſelbſt, aber nicht als eines abſoluten Vernunftweſens im Sinne des reinen Theismus (Metaphyſik, §. 61.). Unfähig, zu erforſchen, was das Abſolute iſt, und ergriffen von dem tiefen Erſtaunen, das die Betrachtung des Unendlichen begleitet, folgt der Menſch auf dieſer Stufe doch wieder dem Zuge der Sinnlichkeit. Er vermiſcht die reine Idee des Abſoluten myſtiſch mit dem nothwendigen Begriffe von einer allgemeinen Natur der Dinge. Um ſich die Entſtehung des Endlichen aus dem Unendlichen beſonders in den Phänomenen des Lebens zu erklären, geräth er auf die Idee von einer ewigen Weltſeele, die als allgemeine Lebenskraft der Natur ohne Bewußtſeyn die Vernunft in ſich ſchließt, und durch materielle Erzeugung von Menſchen und Göttern ſich individualiſirt. Als eine Athor oder ewige Nacht, die ſich auch wohl in ein männliches und weibliches Zeugungsprincip zertheilt, iſt dann dieſes blinde Abſolute der höchſte Gegenſtand der Anbetung. Aus

dieſem Abſoluten entſpringen Götter als überirdiſche Weſen auf dieſelbe, oder auf eine ähnliche Art, wie Menſchen gezeugt und geboren werden. Der Zeugungstrieb überhaupt gehört nach dieſer Vorſtellungsart zum Heiligen in der Natur (vergl. Metaphyſik, §. 46.). Dieſes Heilige anſchaulich zu machen, werden Symbole erfunden, die von einem andern Standpunkte aus allen moraliſch-religiöſen Begriffen widerſtreiten. Gleichwohl hat auch dieſe Art von Religion ihre Moral, indem ſie auch das Geſetz des Guten, das der Menſch in ſeinem Bewußtſeyn trägt, aus der Natur der Weltſeele zu erklären ſucht, in der eine ewige Vernunft, wenn gleich ohne Bewußtſeyn, enthalten ſeyn ſoll. Daher nimmt auch dieſe Religion leicht die Idee von einer ewigen Gerechtigkeit in ſich auf, nach welcher das Gute belohnt und das Böſe beſtraft wird. Der Hylozoismus (Metaphyſik, §. 54. 55.), der ihr zum Grunde liegt, kann auch in Pantheismus (Metaphyſik, §. 56.) übergehen. Zur Volksreligion iſt aber dieſe Art von Religion immer nur dadurch geworden, daß ſie ihr blindes Abſolutes in den Hintergrund der religiöſen Betrachtung zurückſchob, weil der Menſch auf dem natürlichen Standpunkte des religiöſen Glaubens einen ſolchen Gott, der durch die Bitten der Menſchen nicht gerührt werden, und ihren Dank nicht vernehmen kann, anzubeten nicht leicht ſich entſchließt. Daher erſcheint dieſe Art von Religion in der Weltgeſchichte immer nur als eſoteriſche Prieſter- und Myſterienreligion. Zur Volksreligion iſt ſie immer durch die Perſonificationen geworden, die ſie dem Volksglauben in der Form von Idolen zur Anbetung ausſtellte. Dieſe Perſonificationen liegen aber auch ſchon im Princip einer Religion, die aus einer Ur-Nacht das Licht der Vernunft durch Zeugungen hervorgehen, und Götter, als übermenſchliche Weſen, eben ſo natürlich entſtehen läßt, wie Menſchen gezeugt und geboren werden. Dieſe Götter, weit entfernt von moraliſcher Vollkommenheit, ſündigen und büßen denn auch wie Menſchen, oder ſie ſündigen ganz ungeſtraft, weil eine gewiſſe Art, unſittlich zu handeln, nothwendig in ihrem Charakter liegt. Durch die Erfindung ſolcher Götter ſenkt ſich alſo dieſe Anbetung des Abſoluten von ſelbſt zu den unteren Stufen des religiöſen Glaubens (§. 3.) herab.

Merkwürdige Verſchiedenheit dieſer Art von Religion in ihrer Annäherung zum reinen Theismus. — Indiſche und ägyptiſche Prieſterlehre. — Die ſamothraciſchen und eleuſiniſchen Myſterien der Griechen.

5. Wie der reine Gedanke (Apodiktik, §. 34. 35.) von der ſinnlichen Erkenntniß und von allen

Spielen der Phantaſie ſich unterſcheidet, ſo ſondert die Religion auf ihrer höchſten Stufe von allen Religionen ſich ab, denen Vergötterung der Natur (§. 3.), oder Vergötterung eines blinden Abſoluten (§. 4.) zum Grunde liegt. Denn der Gegenſtand der Anbetung auf der höchſten Stufe der Religion iſt das Abſolute als ein reines, über die Natur erhabenes, Vernunftweſen, das, als ſolches, auch ein abſolut gutes, d. h. moraliſch-vollkommenes Weſen iſt. Wie die Vernunft ſubjectiv, als Erkenntnißvermögen, nichts Höheres kennt, als ſich ſelbſt, ſo iſt auch objectiv und metaphyſiſch nichts Höheres denkbar, als ein denkendes Urweſen, deſſen Vernunft und Weſenheit ſchlechthin Eins iſt. Aber ein Weſen ohne Bewußtſeyn iſt kein vernünftiges Weſen in der allein ſicheren, auf dem Bewußtſeyn ſelbſt ruhenden Bedeutung des Wortes Vernunft. Eine blinde, erſt durch Individualiſirung ſich ihrer ſelbſt bewußt werdende Vernunft iſt allerdings ein Etwas, das ſich hypothetiſch denken läßt, um zu erklären, wie der Menſch ohne Bewußtſeyn geboren werden kann mit der Fähigkeit, vernünftig zu werden. Aber eben dieſe hypothetiſch erdachte Vernunft ſinkt vor der wirklichen, ſich ſelbſt erkennenden Vernunft in denſelben Abgrund der Erdichtung zurück, aus welchem alle metaphyſiſchen Hypotheſen aufgeſtiegen ſind, durch die das *ſchlechthin Unbegreifliche* begreiflich gemacht werden ſoll (Metaphyſik, §. 25.), damit ja nicht der forſchende Verſtand, den Stolz der Wiſſenſchaft niederſchlagend, ſich ſelbſt bekenne, daß er von der metaphyſiſchen Entſtehung des menſchlichen Daſeyns und der zu dieſem Daſeyn gehörenden Vernunft durchaus nichts begreift (Metaphyſik, §. 45.). Vor der wirklichen Vernunft iſt ein Weſen ohne Bewußtſeyn gar kein vernünftiges Weſen. Aber im Bewußtſeyn erkennt die Vernunft ſich ſelbſt auch als das Vermögen der *moraliſchen Freiheit* (Metaphyſik, §. 49. 50.). Vor der wirklichen Vernunft iſt ein wahrhaft vernünftiges Weſen auch ein *moraliſches* Weſen, das mit innerer Freiheit ſich ſelbſt zum Thun und Laſſen beſtimmt im Bewußtſeyn eines Geſetzes, auf das ſich alle moraliſchen Begriffe von dem, was Achtung und Verehrung verdient, beziehen. Wenn alſo ein denkendes Urweſen, deſſen Vernunft und abſolute Weſenheit Eins ſind, der Gegenſtand der höchſten und dabei *wahrhaft vernünftiger Verehrung* werden ſoll, ſo muß es dieſer Verehrung *würdig*, alſo als ein *abſolut freies* und *gutes* Weſen gedacht werden, deſſen Geſetz wir in *unſerm* Bewußtſeyn tragen, indem wir uns deſſen, was überhaupt Verehrung *verdient*, bewußt ſind. Die Religion auf ihrer höchſten Stufe erkennt

kennt keinen andern Gott für den wahren an, außer dem metaphyſiſch und moraliſch vollkommenen Gotte, der nicht nur metaphyſiſch unbedingt und in ſich ſelbſt vollendet, ſondern auch unbedingt gut und deßwegen der einzig würdige Gegenſtand der höchſten Verehrung iſt.

Abſonderung des bloß praktiſchen Begriffs der Vollkommenheit oder vollſtändigen Uebereinſtimmung mit einem beſtimmten Zwecke, von dem metaphyſiſchen Begriffe der Vollkommenheit, der mit dem eigentlich moraliſchen zuſammenfällt in der rein theiſtiſchen Idee des Abſoluten.

6. Zwei Fragen gehören nach dieſen Erläuterungen unzertrennlich zuſammen, wenn die Philoſophie über die Religion und die Religionen einen gültigen Ausſpruch thun ſoll. Die erſte Frage iſt: Exiſtirt der Gegenſtand der religiöſen Verehrung? Die zweite: Iſt er dieſer Verehrung würdig? Nun kann aber über das Würdige und Unwürdige nur nach moraliſchen Begriffen entſchieden werden. Die Religionsphiloſophie iſt alſo allerdings abhängig von der Moral inſofern, als falſche Begriffe vom Guten und Würdigen die Religion ſchon in ihrer Quelle trüben, oder wohl gar vergiften, weil alle Anbetung (§. 1.) unvermeidlich ſich nach den Vorſtellungen richtet, die man vom Guten und

Würdigen hat. Jede Religion, deren Grundſätze mit den Grundſätzen der wahren Moral unvereinbar ſind, hebt vor der Vernunft ſich ſelbſt auf inſofern, als keine Wahrheit der andern, alſo auch keine religiöſe Wahrheit einer moraliſchen widerſprechen kann. Ohne vorhergegangene gründliche Analyſe des Moraliſchen überhaupt ſcheint alſo die Religionsphiloſophie nur zur Hälfte ihre Aufgaben löſen zu können. Aber ſo gewiß auch iſt, daß die Religionsphiloſophie der wahren Grundlehren der Moral bedarf, alſo in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften erſt nach der Moral auftreten zu dürfen ſcheint, kann ſie doch ohne Nachtheil für den inneren Zuſammenhang der philoſophiſchen Wiſſenſchaften der Moral vorangehen und den Weg zu ihr bahnen, wenn ſie die Wahrheiten, in denen ſie mit der Moral übereinſtimmen muß, von einem andern Standpunkte aus auf daſſelbe Bewußtſeyn zurückführt, auf welchem auch die moraliſche Ueberzeugung ruht. Dadurch leiſtet ſie auch der allgemeinen praktiſchen Philoſophie, die dieſe Unterſuchungen in bloß praktiſcher Hinſicht fortſetzt, den weſentlichen Dienſt, daß ſie ſchon vorläufig auf die Frage antwortet, ob uneigennützige Tugend ohne religiöſen Glauben nicht ſich ſelbſt widerſpricht. Aus welchen Gründen die Religionsphiloſophie in zwei Abtheilungen, die religiöſe Wiſſenslehre und die religiöſe Glaubenslehre, zerfällt, kann nicht wohl anders, als durch dieſe beiden Abtheilungen ſelbſt, klar gemacht werden.

Erſte Abtheilung.

Religiöſe Wiſſenslehre.

7. Eine vernünftige Religion ſetzt voraus, daß der Gegenſtand der Anbetung wahrhaft exiſtire (vergl. §. 2.), d. h. nicht bloß eine Vorſtellung des Anbetenden ſey, und daß er wirklich, nicht bloß in der Vorſtellung des Anbetenden, die Eigenſchaften habe, die ihn zum Gegenſtande einer vernünftigen Anbetung machen. Nun exiſtirt aber etwas als außerhalb der Vorſtellung vorhanden nur inſofern, als es etwas in und durch ſich ſelbſt, alſo entweder das Urweſen, oder wenigſtens nicht ohne relative Weſenheit iſt (Metaphyſik, §. 4. 5.). Alſo können Erſcheinungen,

als ſolche, (Apodiktik, §. 28. 29.) nicht der Gegenſtand einer vernünftigen Anbetung ſeyn. Aber es widerſpricht ſich im Allgemeinen auch nicht, daß der in ſich wirkliche Gegenſtand der vernünftigen Anbetung dem Menſchen erſcheine, oder ſinnlich offenbare, wie ſich uns die relative Weſenheit der ſinnlich erkennbaren Außendinge offenbart, indem ſie uns erſcheinen (Apodiktik, §. 24. 25.); denn da wir die Natur ſelbſt nur inſofern erkennen, als ſie uns erſcheint (Metaphyſik, §. 29.), und in ihr gar nicht erkennen, an welchem letzten Gliede die Kette der Urſachen und Wirkungen hängt, ſo kann die Möglichkeit einer Erſcheinung des Göttlichen, das ſich durch die Natur offenbart, mit der Naturkenntniß, auf welche der menſchliche Verſtand beſchränkt iſt, gar wohl beſtehen. Wenn wir auf dieſe Art den Anfang einer Gotteserkenntniß im Allgemeinen als möglich denken, bleibt nur immer die Frage, woran die Vernunft erkennen ſoll, daß eine beſtimmte Theophanie oder Gotteserſcheinung keine bloße Naturerſcheinung ſey? Daß es nicht leicht iſt, auf dieſe Frage eine befriedigende Antwort zu geben, fällt beſonders ins Auge, wenn der Verſtand nach dem Verhältniſſe des Göttlichen zum Natürlichen fragt. Denn, wenn das Göttliche zur Natur gehört, nach den Syſtemen des Hylozoismus (Metaphyſik, §. 54.

55.), ſo ſind die Theophanien etwas eben ſo Natürliches, als andre Naturerſcheinungen. Die Anbetung der ganzen Natur ſchließt, nach dieſer Lehre, von ſelbſt die Anbetung der Götterweſen in ſich, die als perſonificirte Naturkräfte erſcheinen (§. 3. 4.). Aber dieſe Art von Theophanie hebt ſich ſelbſt auf, wenn dergleichen Götter nur Geſchöpfe der Einbildungskraft ſind. Wie ein Gott, der das Abſolute ſelbſt, alſo von der Natur verſchieden und über ſie erhaben iſt (Metaphyſik, §. 16-26.), dem Menſchen ſo erſcheinen könne, daß die Vernunft in dieſer Erſcheinung das wahrhaft Göttliche erkenne, läßt ſich aus der im Allgemeinen nicht abzuleugnenden Möglichkeit einer ſinnlichen Offenbarung des Göttlichen nicht erklären. Auf irgend einem Erkennen muß gleichwohl die religiöſe Ueberzeugung urſprünglich ruhen, ſie nenne ſich Glaube, oder mit einem andern Nahmen. Denn alle Ueberzeugung gründet ſich zunächſt auf Vorſtellungen. Auf die Elemente des Erkennens, aus denen die Vorſtellungen entſpringen (Apodiktik, §. 2. 3. 4.), weiſet alſo auch alle religiöſe Ueberzeugung zurück. Selbſt der Glaube an Theophanie ſetzt zur Möglichkeit der Theophanie menſchliche Wahrnehmungen als Elemente der Gotteserkenntniß voraus.

Vorläufige Bemerkungen über das Verhältniß des Glaubens an Theophanie zu dem Wunderglauben.

8. Durch die logiſche Entwickelung und Vereinigung der Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens bildet ſich im menſchlichen Geiſte das eigentliche Wiſſen (Apodiktik, §. 19.). Wiſſensprincipien liegen aller religiöſen Ueberzeugung zum Grunde, die nicht blindes Gefühl iſt, alſo nach Verſtandesgeſetzen ſich zu rechtfertigen ſucht (vergl. §. 2.). Ohne Uebereinſtimmung mit den wirklichen Principien des Wiſſens kann auch kein vernünftiger Glaube ſeyn; denn Glaube überhaupt iſt Hingebung des denkenden Geiſtes an die überzeugende Kraft einer Vorſtellung, oder einer Reihe von Vorſtellungen; vernünftiger Glaube ſetzt die Wahrheit voraus, die in einer Vorſtellung liegt (vergl. Apodiktik, §. 27.); Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden iſt aber unmöglich ohne Beziehung der Vorſtellungen auf die Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens (vergl. Apodiktik, §. 6.). Daß ohne Glauben an die Vernunft alles Erkennen und Wiſſen überhaupt dem Skepticismus Preis gegeben werden muß, hat die Apodiktik gelehrt (a. a. O. §. 27.). Dieſer Glaube an die Vernunft überhaupt wird religiö-

ſer Glaube genannt werden dürfen, wenn ſich beweiſen läßt, daß er eine Hingebung des denkenden Geiſtes an eine aus der Vernunft ſelbſt entſpringende Idee des Göttlichen iſt. Aber auch ehe dieſer Beweis geführt iſt, müſſen wir entweder die religiöſe Ueberzeugung auf den thieriſchen Theil der menſchlichen Natur zurückführen, was denn doch ſelbſt den blindeſten Schwärmern unter denen, die in Glaubensſachen der Vernunft Hohn ſprachen, noch nicht eingefallen iſt; oder wir müſſen zugeſtehen, daß, weil nur ein Geiſt, der denken kann, des religiöſen Glaubens fähig iſt, dieſelben Geſetze, nach denen der denkende Geiſt Wahrheit von Irrthum überhaupt unterſcheidet, auch bei der Prüfung derjenigen Wahrheit, die in den religiöſen Vorſtellungen liegen ſoll, in Betracht kommen. Da nun auf der Vereinigung der Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens alle Kriterien des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum beruhen, ſo muß ein vernünftiger, eines denkenden Geiſtes würdiger Glaube wenigſtens negativ mit den wirklichen Principien des Wiſſens übereinſtimmen, d. h. es muß in den Vorſtellungen, oder dem Zuſammenhange der Vorſtellungen, auf denen die religiöſe Ueberzeugung ruht, nichts liegen, was den Principien des menſchlichen Wiſſens überhaupt widerſtreitet, wenn es denn auch aus dieſen Principien allein nicht abgeleitet werden kann.

Wie die ſchwärmeriſche Verachtung der Vernunft in Glaubensſachen zuſammenhängt mit der gewöhnlichen Verwechſelung der Vernunft und des bloßen Verſtandes, worüber die Apodiktik in jeder Beziehung weitere Auskunft giebt.

9. Unter den Wiſſensprincipien, mit denen eine vernünftig-religiöſe Ueberzeugung übereinſtimmen muß, kommen die Principien des moraliſchen Wiſſens noch auf eine beſondre Art in Betracht; weil Anbetung das Weſen der Religion iſt (§. 1.), vernünftige Anbetung aber das wahrhaft Würdige zum Gegenſtande hat, das nur moraliſch erkannt werden kann (§. 6.). Hier treffen wir auf den Punkt, wo der religiöſe Begriff vom Heiligen ſich bildet, der aus den innerſten Tiefen des menſchlichen Bewußtſeyns hervorgeht. Heilig im religiöſen Sinne des Worts iſt dem Menſchen dasjenige, was ihn mit einer Ehrfurcht erfüllt, die etwas bloß Menſchliches ihm nicht einflößen kann. Eine ähnliche Ehrfurcht fühlt aber Jeder, der ein unbedingt gebietendes moraliſches Geſetz, wie es, mit Worten ausgedrückt, auch lauten mag, in ſeinem Bewußtſeyn anerkennt, vor eben dieſem Geſetze. Auf ein ſolches Geſetz beziehen ſich alle

Vorſtellungen von einer über jede Berechnung des Angenehmen und Unangenehmen und über alle von dieſer Berechnung abhängigen Begriffe vom Nützlichen und Schädlichen, erhabenen ideellen Nothwendigkeit oder Pflicht, das Gute zu thun, weil es gut iſt. In dieſer Heiligkeit des moraliſchen Geſetzes fällt das Gute mit dem Göttlichen zuſammen. Ob das moraliſche Geſetz dieſen Charakter der Heiligkeit haben kann, wenn es nur in der menſchlichen Vernunft, als ſolcher, nicht in einer höheren und göttlichen Vernunft gegründet iſt, werden wir zur rechten Zeit noch ein Mal fragen müſſen. Auf die unbezweifelbare Verwandtſchaft des Guten und des Göttlichen bezieht ſich aber eine vernünftige Anbetung auf eine ſolche Art, daß die moraliſchen Kriterien, nach denen wir in menſchlichen Geſinnungen und Handlungen das Würdige von dem Unwürdigen unterſcheiden, und die im menſchlichen Bewußtſeyn ſich müſſen nachweiſen laſſen, auch für Merkmale des wahrhaft Göttlichen gelten müſſen, weil nicht anders, als nach moraliſchen Kriterien, erkannt werden kann, was der Anbetung würdig iſt (§. 6.).'

Ueber die Erweiterung des Begriffs der Heiligkeit in Beziehung auf Perſonen und Sachen.

10. Um nun den Principien des menſchlichen Wiſſens überhaupt gemäß die Vorſtellungen zu prüfen, die ſich der Menſch von göttlichen Dingen machen kann, dürfen wir bei den pſychologiſch verſchiedenen Abſtufungen der Religion (§. 3. 4. 5.) nicht ſtehen bleiben. Wir müſſen einen Standpunkt ſuchen, von welchem aus wir das ganze Gebiet der religiöſen Vorſtellungen ſyſtematiſch überſchauen können. Einen ſolchen Standpunkt giebt uns der reine und eigentliche Theismus durch den metaphyſiſchen Begriff von einer ewigen Vernunft (Vergl. Metaphyſik, §. 57 und 61.). In Beziehung auf dieſen Begriff laſſen ſich alle religiöſen Vorſtellungsarten, und im Gegenſatze mit ihnen auch die irreligiöſen, inſofern, als ihnen philoſophiſche Principien zum Grunde liegen ſollen, auf eine Tabelle zurückführen, bei deren Ueberſicht man nur nicht vergeſſen muß, daß in den wirklichen Religionen die Gegenſätze keineswegs ſtrenge geſchieden erſcheinen, weil die Inconſequenz nirgends öfter, als in Religionsſachen, wo Phantaſie und Gefühl gewöhnlich die Rolle des Verſtandes ſpielen, auch das ſich ſelbſt Widerſtreitende vereinigt.

In Beziehung auf den Begriff von einer ewigen Vernunft ſind die folgenden Vorſtellungsarten möglich:

- *Entweder*: Es giebt überhaupt keine ewige Vernunft; Syſteme des eigentlichen *Atheismus*;
- *Oder*: Es giebt eine ewige Vernunft;
  - *Entweder* identiſch mit Allem, was überhaupt im metaphyſiſchen Sinne iſt oder exiſtirt; Syſteme des *Pantheismus*;
  - *Oder* nicht identiſch mit Allem, was überhaupt exiſtirt;
    - *Entweder* einer ewigen Materie inwohnend und ſie beſeelend; Syſteme des *Hylozoismus*, auf den auch der *Polytheismus* zurückführt, wenn er ſich philoſophiſch rechtfertigen will;
    - *Oder* erhaben über die Materie und ſchlechthin verſchieden von ihr; eigentlicher *Theismus*;
      - *Entweder* mit einer ewigen Materie coexiſtirend, aber doch ſie beherrſchend und regierend: *unvollendeter* oder *platoniſcher Theismus*;
      - *Oder* als alleiniges Schöpfungsprincip die erſte Urſache alles Daſeyns; *vollendeter* oder *chriſtlicher Theismus*.
      - *Zuſatz*. Auswüchſe des eigentlichen Theismus: Das religiöſe *Emanationsſyſtem* und der *zoroaſtriſche Dualismus*.

vii 11. Die grundloſen, aus einer falſchen Metaphyſik geſchöpften Anmaßungen, auf denen der eigentliche Atheismus beruhet, der dogmatiſche nämlich, von welchem allein hier die Rede iſt, bedürfen nach den Reſultaten der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre und der Metaphyſik (vergl. Metaphyſik, §. 60.) keiner wiederholten Widerlegung. Aber wenn auch das in dieſem Lehrbuche enthaltene Syſtem der Metaphyſik nicht das wahre wäre, ſtände es doch noch nicht beſſer um die Anmaßungen des dogmatiſchen Atheismus, ſo lange er den Beweis der kecken Behauptung ſchuldig bleibt, daß das ſchlechthin Nothwendige und Ewige nichts anders ſey als eine ihrer ſelbſt ſich nicht bewußte ewige Natur, aus deren Schooße die Vernunft, die im Menſchen denkt, als eine Naturkraft, oder als eine Wirkung vereinigter Naturkräfte, hervortreten ſoll. Dieſen Beweis kann niemand empiriſch führen wollen, wer ſich nicht die widerſinnige Vorausſetzung erlaubt, daß der Verſtand in dem Wenigen, was ihm die menſchlichen fünf Sinne von der Natur, offenbaren, das Innerſte der ganzen Natur und in dieſem Innerſten der ganzen Natur den Urgrund aller Möglichkeit erkenne. Aber auf eben dieſe empiriſch-widerſinnige Vorausſetzung, daß im Theile das Ganze, und in den wenigen Naturphänomenen, die der

Menſch mit ſeinen fünf Sinnen auffaßt, der Urgrund aller Möglichkeit erſcheine, führen die metaphyſiſchen Dogmen des Atheismus zurück. Denn was wir überhaupt vom Zuſammenhange der Urſachen und Wirkungen im Naturganzen erkennen, beſchränkt ſich auf das Wenige, was in die Sphäre der menſchlich-ſinnlichen Wahrnehmung fällt (vergl. Metaphyſik, §. 29. 30.). Mit den moraliſchen Kriterien der Wahrheit religiöſer Lehren (§. 9.) ſtimmt der Atheismus negativ inſofern überein, als derjenige, der alle Religion für Träumerei hält, auch nichts Unwürdiges anbeten kann. Aber mit dem Heiligen im religiöſen Sinne (§. 9.) muß der conſequente Atheiſt auch die Heiligkeit der moraliſchen Geſetze entweder leugnen, oder ſie auf Gründe zurückführen, an denen das religiöſe Intereſſe keinen Antheil hat. Ob nun eine Deduction des wahrhaft Heiligen in moraliſcher Hinſicht ohne religiöſe Beziehungen gelingen kann, muß die allgemeine praktiſche Philoſophie weiter unterſuchen. Von moraliſcher Freiheit aber in der Bedeutung des Worts, die in der Metaphyſik erläutert iſt (Metaphyſik, §. 49 und 50.), darf nach dem Princip des Atheismus nicht die Rede ſeyn, wenn der Atheiſt nicht jener ewigen und blinden Natur, aus deren Schooße die menſchliche Vernunft als eine Naturkraft, oder als Wirkung einer Vereinigung von Naturkräften hervortreten ſoll, auch den nothwendigen Cauſalnexus abſprechen will, ohne welchen ſie keine Natur wäre.

[1] Seltſame Freiheitslehre Epikur's nach ſeinem Atomenſyſtem. — Conſequenter Fatalismus der franzöſiſchen Atheiſten, beſonders nach dem Système de la nature.

12. Die Grundlehren des Pantheismus mußten ſchon in der Metaphyſik inſofern geprüft werden, als ſie bloß metaphyſiſch ſind (Metaphyſik, §. 19 – 23., und weiter §. 56 – 58.). Daß der Begriff der Identität, dem der Pantheismus ein metaphyſiſches Subſtrat zuſpricht, urſprünglich nichts weiter als ein logiſcher Reflexionsbegriff iſt, zeigte die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre (§. 9.). Dennoch würde die Religionsphiloſophie den metaphyſiſchen Wiſſensprincipien gemäß vor dem pantheiſtiſchen Identitätsſyſteme erliegen, wenn ſich nicht metaphyſiſch beweiſen ließe, daß das pantheiſtiſche All-Eins ein Erzeugniß der Phantaſie iſt, dem die täuſchende Vorausſetzung zum Grunde liegt, daß die Idee des Abſoluten als erſter Erkenntnißgrund alle übrigen eben ſo unbezweifelbaren erſten Erkenntnißgründe verſchlinge, und daß, weil kein menſchlicher Verſtand faſſen kann, wie ein relatives Daſeyn im Abſoluten gegründet

ſeyn kann, ohne urſprünglich Eins und Einerlei mit dem Abſoluten zu ſeyn, auch behauptet werden müſſe, alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Dinge ſey nothwendig im Abſoluten einerlei mit dem alleinigen Abſoluten, und zwar als eine der nothwendigen *Eigenſchaften* des Abſoluten. Die Irrthümer, die dieſer metaphyſiſchen Dichtung zum Grunde liegen, den Principien des menſchlichen Wiſſens gemäß folgerecht aufzudecken, mußte deßwegen in Beziehung auf die Religionsphiloſophie eins der wichtigſten Geſchäfte der Metaphyſik ſeyn. Fragen wir nun weiter, was den Pantheiſten bewegen kann, ſein blindes All-Eins, deſſen ewige Vernunft von ſich ſelbſt nichts weiß, *Gott* zu nennen und zum Gegenſtande religiöſer Verehrung zu machen, ſo fällt ſchon bei der erſten Anſicht der pantheiſtiſchen Religionslehren ins Auge, daß der Pantheiſt den Wörtern *Gott* und *Religion* eine außerhalb der pantheiſtiſchen Schulen unerhörte Bedeutung giebt, um den Vorwurf von ſich abzulehnen, daß die Reſultate des Pantheismus mit denen des *Atheismus* zuſammenfallen. Denn das contemplative *Anſtaunen* des Abſoluten oder Unendlichen, oder die myſtiſche *Verſenkung* des Verſtandes in der Betrachtung des Unendlichen, oder die *Sehnſucht* des Endlichen nach dem Unendlichen, und was man ſonſt noch in den pantheiſtiſchen Schulen Religion betitelt, iſt nichts weniger als einerlei mit der Anbetung, ohne welche der Begriff von Religion in der außerhalb der pantheiſtiſchen Schulen überall angenommenen Bedeutung des Worts ſich ſelbſt zerſtört (§. 1–6.). Da Verehrung das moraliſche Element der Anbetung iſt, der Menſch aber als moraliſch-freies und ſeiner ſelbſt ſich bewußtes Weſen vernünftigerweiſe ein blindes, von ſich ſelbſt eben ſo wenig, als von dem Anbetenden etwas wiſſendes, und gar keiner moraliſchen Würde fähiges, alſo auch nicht heiliges All-Eins eben ſo wenig verehren kann, als der Atheiſt die blinde Natur anbetet, die ſein Abſolutes iſt (vergl. §. 5.), ſo liegt am Tage, daß der Pantheismus dem Bedürfniſſe einer vernünftigen Gottesverehrung eben ſo beſtimmt, wie der Atheismus, widerſtreitet, wenn er anders nicht den Polytheismus in ſich aufnimmt (vergl. §. 4. 5.), und Götter als individualiſirte und ihrer ſelbſt ſich bewußte, alſo moraliſche Modificationen des All-Eins in dieſem All-Eins über die menſchliche Natur ſtellt. Daß ein conſequenter Pantheismus zugleich ein Fatalismus iſt, der den Inbegriff aller Möglichkeit in eine blinde Nothwendigkeit ſetzt, hat die Metaphyſik gezeigt (Metaphyſik, §. 58.). Alſo auch von dieſer Seite trifft der Pantheismus mit dem eigentlichen Atheismus zuſammen.

Beweis, daß in Beziehung auf das religiöſe Intereſſe völlig einerlei iſt, ob man mit Spinoza auf dem logiſchen Wege durch Erklärung des Begriffes von einem Weſen, oder mit den neueſten deutſchen Pantheiſten ſchwärmeriſch auf dem myſtiſchen Wege durch eine vergebliche Anſchauung des Abſoluten (vergl. Metaphyſik, §. 21.) zum Pantheismus gelangt.

13. Auch den **Hylozoismus** hat uns die Metaphyſik als eine Dichtung kennen gelehrt, die dadurch, daß ſie eine der natürlichſten iſt, auf die der menſchliche Geiſt gerathen konnte, an philoſophiſcher Haltbarkeit nichts gewinnt (Metaphyſik, §. 52. 53. 55.). Aber wenn ſich die Hypotheſe, die dem Hylozoismus zum Grunde liegt, auch metaphyſiſch rechtfertigen ließe, führte ſie uns doch in Beziehung auf das religiöſe Intereſſe nicht weiter, als der Pantheismus, in den ſie auch übergehen kann (vergl. Metaphyſik, §. 56.). Daher finden wir in den Religionen, die man heidniſche nennt, wo nämlich in dieſen Religionen eine Art von Philoſophie erſcheint, den Hylozoismus in einen myſtiſchen Hintergrund zurückgedrängt durch den Polytheismus, der ſich auf das natürlichſte mit ihm vereinigt (vergl. §. 3. 4.). Dieſer Polytheismus ſowohl, als der volksmäßigere, der gar kein philoſophiſches Princip hat (§. 3.), und auch die Ver-

götterung von Menſchen zuläßt, iſt, von der moraliſchen Seite angeſehen, im Allgemeinen eine vernünftigere Art von Religion, als jene pantheiſtiſche, die auf eine bloße Sehnſucht des Endlichen nach dem Unendlichen hinausläuft (§. 12.). Denn wenn man einmal glaubt, daß überirdiſche und unſterbliche Dämonen, wie viel oder wenig ihrer auch ſeyn mögen, für die Angelegenheiten der Menſchen ſich intereſſiren, menſchliche Bitten hören, und moraliſche Geſetze befolgt wiſſen wollen, auch wenn ſie ſelbſt ſich an dieſe Geſetze nicht immer binden (vergl. §. 4.), ſo liegt wenigſtens nichts Widerſinniges in der Anbetung ſolcher erdichteten überirdiſchen Weſen, die man ſich doch als moraliſche Weſen denkt, die als Wohlthäter aus freier Güte ſich um die Menſchen verdient machen. Nur da entehrt das Heidenthum die menſchliche Natur, wo es das Unſittliche zum Sittlichen macht, indem es die Naturkräfte perſonificirt. Abgeſehen von der Verbindung mit dem Hylozoismus und Pantheismus, hat das geſammte Heidenthum kein anderes Fundament, als den hiſtoriſchen Wunderglauben, den Glauben an Berichte von den Erſcheinungen der angeblichen Götter (vergl. §. 2.). Aber über die Glaubwürdigkeit von Berichten einen wiſſenſchaftlichen Ausſpruch zu thun, vermag nur die in das Einzelne eingehende hiſtoriſche Kritik, außer, wo die Unmöglichkeit einer gewiſſen Art von berichteten Thatſachen ſchon im Allgemeinen beweiſen werden kann. Da ſich nun die Unmöglichkeit einer Theophanie im Allgemeinen keinesweges beweiſen läßt (§. 7.), ſo kann die hiſtoriſche Kritik auch das Heidenthum nur dadurch zerſtören, daß ſie zeigt, wie die mythiſchen Berichte von Erſcheinungen der Götter ſich ſehr leicht auf den Gehalt von Erdichtungen zurückführen laſſen, in denen die Phantaſie der Vorwelt allegoriſche und ſymboliſche Andeutungen mit hiſtoriſchen Sagen vermiſchte.

Pſychologiſche Löſung des Räthſels, wie im Alterthum Menſchen von ſehr gebildetem Geiſte, beſonders in Griechenland und Rom, dem heidniſchen Mythenglauben ihrer Vorfahren aufrichtig anhängen konnten. — Schamloſigkeit des Heidenthums in der Vergötterung des Geſchlechtstriebes und in den von dieſer Vergötterung ausgehenden Symbolen und religiöſen Gebräuchen. — Abenteuerliche Lehre neuerer Mythologen, daß eine und dieſelbe Religion im Heidenthume eben ſo wohl, als im Chriſtenthume, nur von zwei verſchiedenen Seiten, erſcheine.

14. Vor dem ſtrengen Pantheismus, der keine Vielgötterei zulaſſen will, hat der hylozoiſtiſche Polytheismus auch noch den moraliſchen Vorzug, daß er gewöhnlich den Glauben an perſönliche Unſterblichkeit der Seele in ſich aufnimmt.

nimmt. Denn ein pantheiſtiſcher Glaube an perſönliche Unſterblichkeit widerſpricht ſich ſelbſt, wenn der Pantheiſt nach ſeinen Begriffen vom Göttlichen überall nichts Ewiges anerkennt, außer dem abſoluten All-Eins, aus deſſen ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußten *Urleben* die endlichen Individualitäten wie Schaumblaſen ſich entwickeln, die wieder zerplatzen, indem ſie ſterbend in das unperſönliche All-Eins zurückſinken. Es erklärt ſich daraus, wie Bekenner eines *chriſtlich umſchleierten* Pantheismus zur Ehre ihres Syſtems dem geſunden Menſchenverſtande zumuthen konnten, das moraliſche Verlangen nach perſönlicher Unſterblichkeit gar als etwas Unwürdiges zu betrachten, und ein Verſinken der denkenden Individualität in dem unperſönlichen Abſoluten für die wahre *Seeligkeit* anzuſehen. Aber wer an perſönlich unſterbliche Götter glaubt, deren erſte Ahnherren freilich von einer blinden Weltſeele im Schooße der Natur gezeugt und geboren ſind, die aber, nachdem ſie einmal eines perſönlichen Daſeyns ſich zu erfreuen angefangen haben, auch nach menſchlicher Art ihres Gleichen zeugen können, der ſetzt dieſe Dichtung ganz natürlich fort, wenn er die auf dieſelbe Art entſtandenen Menſchenſeelen auch auf dieſelbe Art, wie die Götter, nur ihnen untergeordnet, nach der Auflöſung des menſchlichen Körpers perſönlich fortleben läßt. Leicht vereinigt ſich mit einem ſolchen Glauben die metaphyſiſche Hypotheſe der Seelenwanderung (Metaphyſik, §. 51.). Auch die reinſten moraliſchen Begriffe von Belohnung des Guten und Beſtrafung des Böſen in einem künftigen Leben laſſen ſich auf dieſe Art ohne Inconſequenz dem hylozoiſtiſchen Polytheismus anknüpfen.

Religiöſer Unſterblichkeitsglaube der Indier und der alten Aegyptier, aber nach der indiſchen Götterlehre doch zuletzt zu einem Zurückſinken in das Urweſen führend.

15. Ueber das Verhältniß des reinen und eigentlichen Theismus zu den metaphyſiſchen Wiſſensprincipien mußte ſchon zum Beſchluſſe der Metaphyſik der Ausſpruch gethan werden (Metaphyſik, §. 51.), daß wir allerdings durch die reine Idee des Abſoluten den Gegenſtand der religiöſen Verehrung dem Princip des reinen Theismus gemäß inſofern metaphyſiſch erkennen, als das Weſen der Weſen durch die reine Idee ſich ſelbſt uns offenbart als eine von der Natur verſchiedene und über die Natur erhabene erſte Urſache alles Daſeyns; daß aber aus der bloß ſpeculativen, auf Erforſchung des Weſens der Dinge und der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen gerichteten Betrachtung des Abſoluten

nicht erkannt wird, ob das über die Natur erhabene **Urweſen ein** *reines* **und, als** ſolches, *abſolut vollkommenes Vernunftweſen*, oder **was es ſonſt** ſey. Aus **der** Verwechſelung des Abſoluten **in** der *bloß ſpeculativen* Bedeutung **des Worts mit** dem Abſoluten in der *religiöſen* **Bedeutung ſind** die Verſuche entſtanden, das Daſeyn **eines alleinigen** und **wahrhaft** göttlichen Weltſchöpfers **und** Weltregierers metaphyſiſch zu demonſtriren. Man ſetzte das unbedingt Nothwendige und über die Natur Erhabene ſchlechthin als das *Göttliche* in der rein theiſtiſchen Bedeutung, **weil dieſes** in jeder Hinſicht das *Höchſte* iſt, wovon **der menſchliche** Geiſt **ſich** einen Begriff **machen kann. Man** erwog **nicht** genug, daß dieſem Höchſten, **wenn es** als ſolches der Vernunft genügen ſoll, auch die moraliſche *Heiligkeit* (§. 9.) **nicht** fehlen darf, die **ſich** mit **der** unbedingten *Anſich-heit* (Metaphyſik, §. 16.) in einer unbedingten *Vollkommenheit* vereinigt. **Man** verwickelte **ſich** in Paralogismen, indem **man** den Begriff **vom Vollkommenen** zu einem **bloß** ſpeculativen Begriffe **machte**, und die Wirklichkeit eines Urweſens, **das der** höchſten und unbedingten *Verehrung* würdig **iſt**, hinlänglich zu **beweiſen** glaubte, wenn **man die** unbezweifelbare **Wirklichkeit** eines über die Natur erhabenen Urweſens **bewies**. Ueber dieſe paralogiſtiſchen Verſuche, ontologiſch und kosmologiſch zum reinen Theismus zu gelangen, kann die Speculation noch hinausgehen, wenn man aus dem metaphyſiſchen Begriffe von einem Urgrunde aller Möglichkeit ſchließen zu können ſich getrauet, dieſer Urgrund müſſe als ein abſolutes Vernunftweſen gedacht werden, weil das Mögliche, als ſolches, nur in der Vernunft ein Wirkliches iſt. Oder, wenn die erſte Urſache alles Daſeyns eben darum, weil ſie die erſte iſt, als unbedingt frei, Freiheit aber als unzertrennlich von Vernunft geſetzt wird, kann man auch aus dieſer Verknüpfung von Begriffen zu folgern verſuchen, daß die erſte Urſache alles Daſeyns, als abſolut freie Urſache, ein Vernunftweſen ſeyn müſſe. Aber auch dieſe kühnere Logodädalie zerſtört ſich ſelbſt, weil das Mögliche, bloß als ſolches gedacht, ein bloßer Begriff iſt (Metaphyſik, §. 9.), und auch aus der Erkenntniß der Freiheit im menſchlichen Bewußtſeyn nicht gefolgert werden kann, daß das Urweſen als erſte Urſache alles Daſeyns auf eine ähnliche Art, wie der Menſch als moraliſch-vernünftiges Weſen, frei ſeyn müſſe (vergl. Metaphyſik, §. 49. 50.).

Kritik der Principien des carteſianiſchen und leibnitziſchen Theismus und einiger neueren, dieſen ähnlichen Lehren.

16.

16. Da die metaphyſiſchen Schlüſſe, die zum reinen Theismus führen ſollen, dem Verſtande der meiſten Menſchen unzugänglich ſind, ſo begünſtigt das religiöſe Intereſſe um ſo mehr die *empiriſche Phyſikotheologie*, deren Lehren auch den gemeinſten Menſchenverſtand überzeugend, oder überredend, anſprechen. Was in dieſen Lehren wahrhaft Ueberzeugendes liegt, wird durch die religiöſe Glaubenslehre aufgeklärt werden. Aber wenn die empiriſche Phyſikotheologie demonſtrativ als Wiſſenſchaft nach dem Princip des reinen Theismus auftreten will, muß ſie ſich doch zuerſt an die Metaphyſik wenden, um die Wahrheit ihrer erſten Vorausſetzung zu begründen, daß der Begriff von einem göttlichen Verſtande, der die materiell erſcheinenden Dinge in der Natur zweckmäßig gebildet und geordnet hat, mit dem philoſophiſchen Begriffe von einem Urweſen zuſammenfalle. Denn wenn die metaphyſiſche Wirklichkeit eines alleinigen und über die Natur erhabenen Urweſens nicht als unbezweifelbar vorausgeſetzt wird, kann durch die phyſikotheologiſchen Argumentationen nicht einmal bewieſen werden, daß der bildende und ordnende Geiſt der Natur ein *einziger*, viel weniger, daß er ein *höchſter* und *abſolut vollkommener* Geiſt iſt. Läßt ſich aber dieſe Wahrheit bezweifeln, ſo bleibt auch ungewiß, ob der Verſtand, den man

phyſikotheologiſch in der Natur erkennen ſoll, ein wahrhaft *göttlicher* Verſtand iſt, deſſen Zwecke nur abſolut *gute* Zwecke ſind, und der deßwegen ein Gegenſtand der vernünftigen *Anbetung* iſt. Worauf wollte die Phyſikotheologie in ihrem empiriſchen Reflexionskreiſe den Begriff vom *Heiligen* gründen (§. 9.)? Ueberdieß kann ſie durch ihre empiriſchen Reflexionen die Wirklichkeit eines göttlichen Verſtandes, der in der Natur waltet, höchſtens nur *wahrſcheinlich* machen (vergl. Apodiktik, §. 42. 43.), weil der menſchliche Verſtand durch die Beobachtung der materiellen Naturerſcheinungen nie in das *Innere* der Natur eindringen lernt (Metaphyſik, §. 30.), alſo auf dieſem Wege auch nicht die Möglichkeit der Naturgeſetze erforſchen kann, nach denen die Dinge in beſtimmten Verhältniſſen ſich geſtalten und ordnen.

Ueber die Beſchränkung der Phyſikotheologie auf die Betrachtung der *organiſchen* Naturprodukte nach *Reimarus*.

17. Aber ungeachtet aller zu keinem Ziele führenden Beſtrebungen des menſchlichen Verſtandes, die Wirklichkeit des Gegenſtandes der religiöſen Verehrung nach dem Princip des reinen Theismus metaphyſiſch, oder empiriſch, zu demonſtriren, bleibt doch die *Idee* des Göttlichen, die dem reinen

nen Theiſmus zum Grunde liegt, ein *reines Eigenthum der Vernunft*. Nach der Höhe des reinen Theiſmus zielen alle religiöſen Begriffe, die nicht entweder den metaphyſiſchen, oder den moraliſchen Principien des menſchlichen Wiſſens widerſtreiten. Denn in dieſer Idee des Göttlichen vereinigt die *Vernunft* das *Höchſte* in ſpeculativer Hinſicht mit dem unbedingt *Heiligen* in moraliſcher Hinſicht. Läßt ſich nun gleich aus den allgemeinen Principien des menſchlichen Wiſſens kein Beweis der Lehre ableiten, daß der Gegenſtand dieſer Idee in ſich ſelbſt exiſtire, ſo behauptet ſich doch dieſe Idee durch ſich ſelbſt in der Vernunft, der ſie angehört. Was aus dieſer Wahrheit folgt, ſoll durch die religiöſe Glaubenslehre entwickelt werden. Aber auch nur der *vollendete* Theiſmus, der weder eine ewige Materie mit einer über ſie erhabenen Urvernunft coexiſtiren läßt, noch dem guten Urweſen ein böſes gegenüber ſtellt, erkennt das in jeder Hinſicht *Höchſte* für das Göttliche an; denn dieſes Höchſte iſt das *Abſolute*, das *Eins* iſt (Metaphyſik, §. 19.). Der metaphyſiſche *Dualiſmus* hat als ſpeculatives Syſtem den Vortheil vor dem vollendeten Theiſmus, daß er das *Uebel* in der Welt ſehr bequem aus dem Streite der göttlichen Vernunft mit einer ihr widerſtrebenden ewigen Materie, oder mit einem böſen Urgeiſte, erklärt;

klärt; dafür aber thut er dem moraliſchen Intereſſe um ſo weniger Genüge, weil ein auf irgend eine Art beſchränkter Gott immer ein unvollkommener bleibt, auf deſſen moraliſche Weltregierung man nicht mit Zuverſicht rechnen kann, da er die Hinderniſſe nicht überwinden kann, die in der Natur der ihm widerſtrebenden Kräfte liegen ſollen. Wenn aber der reine Theismus in das Emanationsſyſtem übergehen will, was er ſich zuweilen erlaubt hat, ſo zerſtört er ſich ſelbſt, indem er ſich durch dieſes Syſtem, das überdieß auf einer nichts erklärenden Metapher beruht (Metaphyſik, §. 25.), in Pantheismus verwandelt. Was man übrigens in der Sprache des reinen Theismus Eigenſchaften Gottes nennt, bedarf noch einer beſondern Erläuterung, die am Schluſſe dieſes Syſtems der Religionsphiloſophie ihren Platz finden wird.

Zweite Abtheilung.

Religiöſe Glaubenslehre.

18. Zum Begriffe vom Glauben muß die Philoſophie umlenken, wenn ſie das Ihrige dazu beitragen will, daß Religion unter den Menſchen

beſtehe. Aber ſie hat auch in dieſer Hinſicht das Ihrige gethan, wenn ſie beweiſet, daß der religiöſe Glaube, den ſie in Schutz nimmt, in der Vernunft gegründet iſt. Wie die wiſſenſchaftliche Ueberzeugung damit anfängt, daß der denkende Geiſt der Vernunft überhaupt vertrauet, und ſich ihr hingiebt, indem er die Elemente des menſchlichen Erkennens, die ſich durch die Vernunft in einem Bewußtſeyn vereinigen, nicht bezweifelt (Apodiktik, §. 27.), ſo fängt die religiöſe Ueberzeugung, die aus der Vernunft entſpringt, damit an, daß wir der wahren Idee des Göttlichen vertrauen. Aber wenn wir dieſer Idee nur den Werth einer ſubjectiven Vorſtellung zuſprechen, ſo glauben wir eben ſo wenig an das Göttliche, als wir an objective Wahrheit überhaupt glauben, wenn wir urtheilen, es ſey doch möglich, daß unſer geſammtes Wiſſen, obgleich der Vernunft angehörend, bloß ſubjective Vorſtellungsart ſey. Was aber den religiöſen Glauben von dem Glauben an Wahrheit überhaupt, ohne deſſen Vorausſetzung überall kein Wiſſen Statt findet, charakteriſtiſch unterſcheidet (vergl. §. 8.), iſt die indemonſtrable Kraft der Idee des Göttlichen, die das reinſte Eigenthum der Vernunft iſt (§. 17.). Täuſcht uns dieſe Idee, ſo täuſcht uns die Vernunft ſelbſt inſofern, als wir uns nur durch die

Vernunft in der reinſten Erhebung über die Sinnlichkeit des *Höchſten und unbedingt Heiligen* bewußt werden. Das Bewußtſeyn, das wir von dem Höchſten und unbedingt Heiligen haben, iſt zwar kein metaphyſiſches Erkennen, wie die religiöſe Wiſſenslehre gezeigt hat; aber es vereinigt ſich mit dem metaphyſiſchen Erkennen in der Idee des *Abſoluten*. Da nun die reine Idee des Abſoluten kein objectiver Erkenntnißgrund wäre, wenn nicht durch dieſe Vernunftidee das Urweſen ſelbſt ſich uns *offenbarte* (Apodiktik, §. 34.), obgleich die Möglichkeit dieſer Offenbarung eben ſo unbegreiflich bleibt, wie die Möglichkeit unſrer ſinnlichen Erkenntniß der materiell erſcheinenden Außendinge (Apodiktik, §. 28.); ſo glauben wir auch nicht an das Göttliche, wenn wir die Kraft, mit der die Idee des Göttlichen unſer Gemüth ergreift, bloß pſychologiſch als Intenſität einer begeiſternden Vorſtellung zu erklären ſuchen, und nicht glauben, daß ſich uns durch die Idee des Göttlichen *Gott* ſelbſt offenbart.

19. Die Unterſcheidung zwiſchen dem religiöſen Glauben an das Göttliche und dem metaphyſiſchen Erkennen des Abſoluten durch die reine Idee würde ſich ſelbſt widerſprechen, wenn die Philoſophie nicht in der Analyſe des Unterſchieds der Begriffe vom Abſoluten und Göttlichen auf den *myſtiſchen*

ſtiſchen Punkt des religiöſen Bewußtſeyns träfe, den ſie anerkennen muß, wenn ſie eine Vernunftreligion zulaſſen will. Wie können wir durch die reine Idee des Abſoluten das Weſen der Weſen metaphyſiſch erkennen (Metaphyſik, §. 1. 2.), und es doch nicht durch eben dieſe Idee als ein reines und abſolut vollkommenes Vernunftweſen erkennen, wenn das Abſolute im religiöſen Sinne mit dem Göttlichen einerlei iſt? Wenn dieſe Frage ſich wiſſenſchaftlich beantworten ließe, ſo ſtände der Menſch mit ſeiner beſchränkten Vernunft nicht in der zur menſchlichen Natur gehörenden Entfernung vom Urgrunde der Möglichkeit. Denn zum Erkennen des Weſens der Weſen durch die reine Idee gehört das unergründliche Bewußtſeyn der objectiven Nothwendigkeit dieſer Idee. Indem wir urtheilen, daß Daſeyn überhaupt vernünftigerweiſe nicht denkbar iſt ohne Vorausſetzung eines Urweſens, das ſchlechthin in und durch ſich ſelbſt iſt, werden wir uns einer unmittelbaren Erkenntniß durch den reinen Gedanken auf eine ſolche Art bewußt, daß wir die metaphyſiſche Wirklichkeit des Abſoluten nicht zu bezweifeln vermögen, wenn wir uns anders nicht der logiſchen Selbſttäuſchung ergeben wollen, die der Kantiſchen Lehre vom Abſoluten und der mit ihr zuſammenhängenden Kategorienlehre zum Grunde liegt (Metaphyſik, §. 1-15.).

15.). Aber daß das Urweſen ein göttliches, der höchſten Verehrung würdiges und abſolutes Vernunftweſen iſt, erkennen wir nicht mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit des Daſeyns, indem wir es denken. Dennoch müſſen wir entweder den Glauben an das wahrhaft Göttliche (§. 18.) aufgeben, oder wir dürfen nicht zweifeln, daß das Weſen, das ſich der forſchenden Vernunft unmittelbar als den Urgrund der Möglichkeit kund thut, daſſelbe iſt, das wir mit Recht das göttliche nennen. Warum wir es aber nicht als ſolches mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit des Daſeyns erkennen, begreift kein menſchlicher Verſtand. Daher erhebt ſich der religiöſe Glaube, der von der Vernunft ausgeht (§. 18.), über den Verſtand, der folgerecht alles menſchliche Wiſſen auf ſeine letzten Gründe zurückführt. Dieß iſt der myſtiſche Punkt des religiöſen Bewußtſeyns.

20. Der religiöſe Glaube, dem die Idee des wahrhaft Göttlichen zum Grunde liegt, iſt ein Act der Vernunft, nämlich inſofern, als er von der Vernunft ſelbſt ausgeht, die den Gedanken von ſich ſtößt, daß das Höchſte und Heilige eine bloß ſubjective und vielleicht täuſchende Vorſtellung ſey. Dieſer Act der Vernunft iſt eben ſo wenig willkürlich, als das Erkennen; aber er gehört auch nicht

ſo nothwendig zum Denken, daß er die Möglichkeit eines theoretiſchen Zweifels ausſchlöſſe, der in ſeiner Art auch vernünftig, nämlich inſofern vernünftig iſt, als uns nach einer theoretiſchen Ueberzeugung verlangt, die von unbezweifelbaren Erkenntnißgründen ausgeht. Das Bedürfniß einer ſolchen theoretiſchen, dem menſchlichen Geiſte verſagten Ueberzeugung von der metaphyſiſchen Wirklichkeit des Göttlichen kann durch den religiöſen Glauben nicht aufgehoben werden. Aber der Glaube ſchlägt den theoretiſchen Zweifel nieder, indem die Vernunft durch ſich ſelbſt ſich über die Beſchränkungen des Wiſſens erhebt. Ohne dieſen höchſten Act der Vernunft kann die Vernunftreligion im menſchlichen Gemüthe nicht Wurzel ſchlagen. Ob ſie aber Wurzel ſchlägt, oder nicht, hängt auch von pſychologiſchen Bedingungen ab, die durch keine Theorie herbeigeſchafft werden können. Dadurch, daß die Theorie die wahren Begriffe vom Göttlichen und Heiligen aufklärt, kann ſie die Kraft nicht erzeugen, mit der die religiöſe Vernunftidee, die noch über die höchſte der theoretiſchen Ideen erhaben iſt, das Gemüth ergreifen muß, damit der Zweifel dem Glauben weiche. Was man eine religiöſe Gemüthsſtimmung nennt, iſt die erſte pſychologiſche Bedingung des religiöſen Glaubens. Wenn der denkende Geiſt von der Betrachtung der irdiſchen Dinge ſich in ſich ſelbſt zurückzieht; wenn er ſich des Unendlichen bewußt wird, ohne welches alles Endliche Nichts wäre; wenn er ſich dann fragt, was das wohl für eine übermenſchliche Macht ſeyn könnte, die ihn mit ſeiner Vernunft und im moraliſchen Bewußtſeyn einer Beſtimmung auf dieſen menſchlichen Standpunkt des Daſeyns geſtellt hat; dann findet ihn die Religionsphiloſophie, wo ſie ihn erwartet. Iſt er aber ſchon durch eine Pſeudo-Metaphyſik verführt zu einer der Irrlehren, die dem reinen Theismus widerſtreiten, ſo wird doch die Kraft der täuſchenden Meinung in ſeinem Geiſte ſtärker ſeyn, als die Kraft der Vernunftidee, die zum Glauben begeiſtert.

21. Unbedenklich darf die Philoſophie von einer religiöſen Begeiſterung reden, ohne die der Vernunftglaube zur bloßen Muthmaßung herabſinkt, die bald wieder dem Zweifel Platz macht. Denn obgleich dieſer Glaube ein Act der Vernunft iſt (§. 20.), ſo iſt er doch unzertrennlich von dem Gefühle, das die Idee des Göttlichen begleitet. Nun iſt Gefühl überhaupt, in derjenigen Bedeutung des Worts, die durch die Apodiktik erklärt iſt (Apodiktik, §. 36.), nicht nur, als paſſive Grundlage des Bewußtſeyns, von jeder Art von Ueberzeu-

zeugung unzertrennlich; ſondern die religiöſe Ueberzeugung unterſcheidet ſich als Glaube auch dadurch von der theoretiſchen, daß ſie bewirkt wird durch eine Idee, die das Gemüth mit der höchſten Ehrfurcht erfüllt; und dieſe Ehrfurcht iſt wieder Gefühl. Der religiöſe Glaube ſelbſt, obgleich ein Act der Vernunft, verwandelt ſich in Gefühl, indem die Idee des Göttlichen mit einer Kraft, die kein menſchlicher Verſtand ergründet, das Gemüth ergreift und bewegt. In der innigen Vereinigung dieſer Gefühle mit einer auf metaphyſiſches Wiſſen keine Anſprüche machenden Betrachtung der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen beſteht diejenige religiöſe Begeiſterung, ohne welche die Vernunftreligion jeden Augenblick Gefahr läuft, von dem kalten Verſtande zerſtört zu werden, der den theoretiſchen Zweifel zurückruft. Wie vieles der reine Vernunftglaube dem Verſtande verdankt, zeigt die ganze philoſophiſch-religiöſe Glaubenslehre. Der Verſtand muß nicht nur das religiöſe Gefühl bewachen, daß es nicht ausarte in Schwärmerei und Fanatismus; dem Verſtande verdanken wir überhaupt die religiöſe Aufklärung in der Unterſcheidung des wahrhaft Göttlichen von den Trugbildern, mit denen man es ſo oft verwechſelt hat. Wie vieles der Verſtand vermag, durch mehrere Reihen von Schlüſſen die Kraft der Idee des

Göttlichen zum Bewußtſeyn zu bringen, wird die Fortſetzung dieſer Unterſuchungen lehren. Aber das Heilige, deſſen wir uns nicht ohne die Gefühle bewußt werden, ohne die überall keine Religion weder entſtehen, noch beſtehen kann, muß dem Verſtande auch in dieſen Gefühlen heilig bleiben.

22. Der wahre Glaube an den Gott der reinen Vernunft unterſcheidet ſich weſentlich von dem *theoſophiſchen Myſticismus* der frommen Schwärmer, die ſich einbilden, in der Betrachtung des Unendlichen das Göttliche *anzuſchauen* als einen äußern *Gegenſtand*, der ſich ihrem Innern auf eine ähnliche Art offenbare, wie wir von außen durch die Sinne die materiell erſcheinenden Dinge erkennen. Aber was dieſe Schwärmer in ihrer Sprache das *innere Licht* nennen, iſt darum doch nicht ganz und gar trügeriſcher Schein. Es iſt das unmittelbare Bewußtſeyn der Idee des Göttlichen und der überzeugenden Kraft dieſer Idee, nur verfälſcht durch täuſchende Spiele der Phantaſie. Indem der Menſch an den Gott der reinen Vernunft glaubt, ſteht er wirklich auf einer Stufe der Betrachtung, wo ihm alle Dinge gleichſam in einem andern Lichte erſcheinen. Er erkennt dann freilich von der Ordnung der Dinge nicht mehr, als was er vorher erkannte; aber er wird ſich ei-

ner neuen, über alle Erkenntnißgründe erhabenen Beziehung des Endlichen auf das Unendliche bewußt. Dieſe Beziehung iſt myſtiſch, eben deßwegen, weil ſie über alle Erkenntnißgründe erhaben und doch dem, der an den Gott der reinen Vernunft glaubt, unmittelbar gewiß iſt. Aber ein Myſtiker iſt nur derjenige, wer das Unendliche ſelbſt zu durchſchauen ſich einbildet, indem er aus ſchwärmeriſchen Vorſtellungen, die er ſich vom Unendlichen macht, ein angeblich höheres Wiſſen ableitet. Gegen die religiöſe Myſtik muß der wache Verſtand um ſo ſtandhafter ſtreiten, je leichter durch die täuſchenden Spiele der überſpannten Phantaſie die wahre Idee des Göttlichen verfälſcht wird.

23. Nach dieſen Erläuterungen kann die Beantwortung der Frage, ob der menſchliche Geiſt eine ihm angeborne Gotteserkenntniß in ſich trage, nicht ſchwer fallen. Die wahre Idee des Göttlichen iſt ein reines Eigenthum der Vernunft, die ſich über alle ſinnlichen Vorſtellungen und ſelbſt über die bloß ſpeculative Idee des Abſoluten erhebt, indem wir uns das Abſolute als das Heilige denken, wovon die Metaphyſik nichts weiß. Angeboren darf die wahre Idee des Göttlichen allerdings genannt werden inſofern, als dem Menſchen die Vernunft angeboren iſt, in welcher dieſe Idee un-

mittelbar oder, wie man ſpricht, a priori gegründet iſt. Wie jede menſchliche Vernunft die ſpeculative Idee des Abſoluten in ſich trägt, ſo verbindet ſie mit ihr auch die moraliſche Idee des Heiligen d. h. der höchſten Verehrung Würdigen nach Geſetzen, an deren Gültigkeit die Willkür nichts ändern kann. Da nun mit der jedem Menſchen angebornen Vernunft auch die in ihr gegründeten Ideen und Geſetze ſich entwickeln müſſen, ſo muß jeder Menſch in denſelben Verhältniſſen, wie die Idee des Göttlichen in ſeiner Vernunft hervortritt, auch der überzeugenden Kraft dieſer Idee ſich mehr, oder weniger, bewußt werden. Daraus erklärt ſich pſychologiſch, warum auch aus den meiſten der falſcheſten Religionen, die ſich größten Theils auf ganz andre Vorſtellungen gründen, eine Spur der wahren Vernunftreligion durchſchimmert. Aber nicht nur die ſpeculative Idee des Abſoluten unterliegt im menſchlichen Geiſte gewöhnlich ſinnlichen Vorſtellungen und den aus täuſchenden Abſtractionen entſpringenden Verfälſchungen, von denen in der Metaphyſik die Rede geweſen iſt; auch die moraliſche Idee des Heiligen wird durch phantaſtiſch-religiöſe Begriffe oft ſo verfälſcht, daß der Menſch Götter anbeten lernen kann, vor denen ihm ekeln ſollte. Ueberdieß kann, wie wir geſehen haben, der kalte Verſtand den Glauben an den Gott der reinen

Vernunft eben ſo leicht, wie den Aberglauben, zerſtören. Mit der dem Menſchen überhaupt angebornen Gotteserkenntniß, wenn man ſich des Wortes Erkenntniß in dieſer Bedeutung bedienen will, iſt alſo zur Begründung der wahren Vernunftreligion wenig gewonnen. Von der Art, wie die Idee des Göttlichen im menſchlichen Geiſte ſich entwickelt, hängt es ganz und gar ab, ob ein Menſch überhaupt Religion, und was für eine Art von Religion er hat.

24. Wie groß der Antheil iſt, den der Verſtand an der reinen Vernunftreligion hat (vergl. §. 21.), zeigt ſich beſonders noch in der Entwickelung der Schlußreihen, durch welche die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zum klaren Bewußtſeyn gebracht wird (vergl. §. 21.). Wir dürfen dieſe Schlußreihen religiöſe Glaubensgründe nennen. Dieß zu verſtehen, müſſen wir uns noch ein Mal an den Begriff von einem Grunde überhaupt, in der philoſophiſchen Bedeutung des Worts, erinnern. Die Vernunft iſt das Vermögen der Erkenntniß aus Gründen d. h. aus demjenigen in unſerm Geiſte, woraus wir die Wahrheit eines Urtheils ableiten durch richtige Schlüſſe. Anders, als räſonnirend, indem wir ein Urtheil auf ſeine Gründe zurückführen, können wir überhaupt

nicht zu einer theoretiſchen Ueberzeugung gelangen, weil nur durch Räſonniren die Uebereinſtimmung eines Urtheils mit dem andern in der Einheit des Bewußtſeyns erkannt wird. Aber die Gründe in der logiſchen Bedeutung des Worts d. h. die Grundſätze oder allgemeinen Urtheile, aus denen eine Wahrheit gefolgert wird, bedürfen wieder einer Begründung durch Zurückweiſung auf das Unmittelbare im Bewußtſeyn, worauf alle Ueberzeugung ruht (Apodiktik, §. 21.). Dieſes Unmittelbare, das einerlei iſt mit dem Zuſammentreffen des Denkens und der innern Wahrnehmung im Bewußtſeyn, wie die Apodiktik gelehrt hat, iſt für die religiöſe Ueberzeugung die Kraft der Idee des Göttlichen. Daß der religiöſe Glaube nach dem Princip des reinen Theismus vernünftig iſt, wird in der wahren Religionsphiloſophie ſchon im Allgemeinen dadurch bewieſen, daß die Kraft der wahren Idee des Göttlichen, die in der Vernunft ſelbſt gegründet iſt, als der letzte und unmittelbare Grund des religiöſen Vernunftglaubens durch Verdeutlichung dieſer Idee verſtandesmäßig geſichert wird. Aber die überzeugende Kraft dieſer unergründlichen Idee zum klarſten Bewußtſeyn zu bringen, bedarf der denkende Geiſt noch beſonderer Schlußreihen, die in logiſcher Beziehung Glaubensgründe genannt werden dürfen, weil ſie logiſche Anfangspunkte einer verſtandesmäßigen Ueberzeugung ſind, die aber durch dieſe Schlußreihen allein nicht bewirkt werden kann. Wir können dieſe Glaubensgründe in metaphyſiſche, empiriſche, und moraliſche eintheilen.

25. Durch metaphyſiſche Betrachtungen wird die Kraft der Idee des Göttlichen in unſerm Geiſte zum klaren Bewußtſeyn gebracht, wenn wir die Frage aufwerfen: Woher die Vernunft im Menſchen? Denn dieſe in uns denkende Menſchenvernunft muß doch einen Urſprung haben, weil ſie nicht das Abſolute ſelbſt iſt, das ſie durch reines Denken erkennt. Die Naturgeſchichte der Vernunft kommt hier nicht in Betracht. Denn das naturhiſtoriſche Factum der Entſtehung des menſchlichen Daſeyns, in welchem die Vernunft nur nach und nach erwacht, bleibt, als Factum, was es iſt, wir mögen über ſeine metaphyſiſche Möglichkeit urtheilen, wie wir wollen. Daß dieſes Factum ein unauflösliches Räthſel iſt, hat die Metaphyſik bewieſen (vergl. beſonders Metaphyſik, §. 45–47.). Aus dem Abſoluten, der Wurzel alles Daſeyns, muß auch unſre ſubjective Menſchenvernunft metaphyſiſch entſprungen ſeyn. In dieſer Beziehung auf das Abſolute hat der denkende Geiſt nach dem Princip des Widerſpruchs zwiſchen zwei

contradictoriſchen Urtheilen zu wählen. Entweder iſt die menſchliche Vernunft, die ſich mit Bewußtſeyn über die Natur zum Abſoluten erheben, und das Göttliche denken kann, entſprungen aus einem blinden Abſoluten, das man ſich dann nach Belieben als die Natur ſelbſt, oder als ein pantheiſtiſches, von ſich ſelbſt nichts wiſſendes All-Eins denken mag; oder dieſe in einem Bewußtſeyn ſich ſelbſt und das Göttliche erkennende Menſchenvernunft iſt das unbegreifliche Erzeugniß einer Urvernunft, die dann aber nicht wieder pantheiſtiſch als eine Vernunft ohne Bewußtſeyn gedacht werden darf, weil eine von ſich ſelbſt nichts wiſſende Vernunft ein ſich ſelbſt widerſprechendes Hirngeſpinnſt iſt (Metaphyſik, §. 57.). Auf dieſes Dilemma kann der Verſtand nicht theoretiſch den reinen Theismus gründen, weil immer noch denkbar bleibt, daß das Abſolute von ſich ſelbſt nichts wiſſe, auch wenn man die Grundloſigkeit der atheiſtiſchen, hylozoiſtiſchen und pantheiſtiſchen Theorien des Abſoluten begriffen hat. Auch müſſen wir die in metaphyſiſcher Hinſicht nichts beweiſende Naturgeſchichte der menſchlichen Vernunft ganz aus dem Geſichte verlieren, wenn wir auf dem metaphyſiſchen Standpunkte der religiöſen Betrachtung nicht wanken wollen. Deſſen ungeachtet ſtößt die Menſchenvernunft, wenn ſie nicht an der Sinnlichkeit

keit klebt, und nicht durch Irrlehren verdunkelt iſt, durch ſich ſelbſt die Meinung von ſich, daß das Licht des Geiſtes, d. h. die Vernunft mit Bewußtſeyn, aus der Finſterniß geboren ſey; und indem die menſchliche Vernunft durch ſich ſelbſt dieſe Meinung zurückſtößt, kommt die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zum Bewußtſeyn, weil der Gott der reinen Vernunft kein andrer iſt, als das ewige Vernunftweſen, das in abſoluter Vollkommenheit mit Bewußtſeyn die Welt moraliſch regiert (§. 15.).

26. Auf eine andre Art rufen empiriſche Schlüſſe dieſelbe Ueberzeugung hervor, wenn der theoretiſche Zweifel nicht den Eindruck ſtört, den die Betrachtung der Natur auf ein Gemüth macht, das für die Kraft der Idee des Göttlichen empfänglich iſt. Denn wenn gleich die ſogenannten phyſikotheologiſchen oder teleologiſchen Beweisgründe des Daſeyns Gottes für ſich allein keinesweges beweiſen, was man durch ſie hat außer Zweifel ſtellen wollen (§. 16.) ſo iſt eben deßwegen deſto merkwürdiger, daß dem denkenden Geiſte, der ohne Vorurtheil die Ordnung des unermeßlichen Weltgebäudes im Ganzen, oder im Einzelnen auf unſerm Planeten die kunſtmäßige Bildung der organiſchen Naturen beobachtet, gleichſam eine Stimme aus

einer andern Welt zuruft, alles dieſes könne nicht eine Wirkung blinder Naturkräfte ſeyn. Wenn es aber nicht eine Wirkung blinder Naturkräfte, oder, was in dieſer Hinſicht daſſelbe ſagt, einer blinden Urkraft iſt, die man ſich auch als eine ihrer ſelbſt ſich nicht bewußte Thätigkeit des Abſoluten denken kann, ſo muß es eine ſich ihrer ſelbſt bewußte Vernunft ſeyn. Dieſe Vernunft iſt nun darum noch immer nicht nothwendig eine göttliche (vergl. §. 1 und 2.). Wenn nicht etwas Höheres, als die Bewunderung der Ordnung und Zweckmäßigkeit, in dieſem Eindrucke läge, den die Natur auf das Gemüth des denkenden und vorurtheilfreien Beobachters macht, ſo würde ſich die Bewunderung nicht nur nicht in Anbetung verwandeln; es würde dann auch dem Pſychologen leicht ſeyn, die religiöſen Wirkungen dieſes Eindrucks auf ein bloßes Reflexionsgeſetz zurückzuführen, nach welchem unſer Verſtand nur ſich ſelbſt wiedererkennte in Erſcheinungen, die nach blinden Naturgeſetzen mit unſern Begriffen von Ordnung und Zweckmäßigkeit übereinſtimmen. Dieſes Höhere nun, das die Bewunderung der Natur zur Anbetung macht, iſt entweder ein Spiel der Phantaſie, oder es iſt die Kraft der auf eine wunderbare Art durch die Naturbetrachtungen im menſchlichen Bewußtſeyn geweckten Idee des Göttlichen. Vergebens ſucht man dieſe religiöſe Wirkung der Naturbetrachtungen durch pſychologiſche Aufſchlüſſe zu ergründen. Nur vom Abſoluten und Heiligen, auf das die Natur im Innern des menſchlichen Bewußtſeyns hinweiſet, kann die Ueberzeugung ausgehen, daß aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur der **Urgeiſt** zu uns ſpricht, der eine abſolut vollkommene Vernunft iſt. Daher wird auch der auf dieſe Art geweckte religiöſe Glaube durch ſo viele anomaliſche, mit unſern menſchlichen Begriffen von Zweckmäßigkeit keinesweges übereinſtimmende Erſcheinungen der Natur nicht geſtört. Die Kraft der Idee des Göttlichen ſchlägt den Zweifel nieder, und macht die Natur im menſchlichen Geiſte zum Tempel Gottes.

27. Mit den metaphyſiſchen und empiriſchen Schlüſſen (§. 25. 26.), die den religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus im menſchlichen Geiſte erwecken, hängen durch die Idee des Göttlichen ſelbſt die **moraliſchen** Schlüſſe zuſammen, die man ſeit der Periode der Kantiſchen Philoſophie in Deutſchland beſonders hervorgehoben, aber auch nur einſeitig entwickelt hat. Wir haben ſchon oben (§. 5 und 6.) geſehen, wie die Religionsphiloſophie mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie zuſammentrifft, indem ſie einen Theil ihrer

lehren unmittelbar aus demſelben Bewußtſeyn ſchöpft, aus welchem die wahre Moral hervorgeht. Die Entwickelung der moraliſchen Gründe des religiöſen Glaubens ſetzt die Unterſcheidung zweier urſprünglich verſchiedenen Claſſen von Moralſyſtemen voraus, von deren Verhältniſſen zu einander ausführlicher in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie die Rede ſeyn muß. So weit dieſe Unterſcheidung die Religionsphiloſophie angeht, muß ſie auch hier erläutert werden. Alle Moralſyſteme laſſen ſich nämlich auf zwei Claſſen zurückführen, deren Principien contradictoriſch ſind. Denn die Sittlichkeit im Menſchen iſt entweder nichts weiter, als das Vermögen eines denkenden Individuums, durch Herrſchaft über die blinde Begierde ſein wahres Glück zu gründen und zu ſichern, indem die Vernunft das unwillkürliche Verlangen einer Regel unterwirft, bei deren Befolgung das Individuum auf das ſicherſte Wohlſeyn rechnen kann, deſſen es nach der nothwendigen Ordnung der Dinge fähig iſt; oder, Sittlichkeit iſt ein höheres Vermögen, über das natürliche Verlangen ſelbſt, das nur nach Erhaltung und angenehmer Erweiterung des individuellen Daſeyns zielt, ſich frei zu erheben im Bewußtſeyn einer reinen Idee des Guten und eines von dieſer Idee unzertrennlichen Geſetzes der Uneigennützigkeit. Auf die erſte dieſer Vorausſetzungen gründen ſich die Syſteme der eigentlichen Glückſeligkeitsmoral. Aber auch nach der zweiten dieſer Vorausſetzungen muß entweder eine unbezweifelbare Thatſache des wirklichen Bewußtſeyns geleugnet, oder es muß zugeſtanden werden, daß das natürliche Verlangen nach Glückſeligkeit durch keinen Act eines uneigennützigen Wollens völlig aufgehoben werden, und daß der Menſch nur inſofern einer reinen Idee des Guten gemäß handeln kann, als das natürliche Verlangen mit dem reinen Wollen in Uebereinſtimmung tritt, indem der gutgeſinnte Menſch jede Art von Glückſeligkeit, die mit der Idee des Guten nicht übereinſtimmt, unbedingt verſchmäht, ohne das Mehr und Weniger des Angenehmen, oder Unangenehmen, in der Vergleichung einer unedeln Glückſeligkeit mit einer edeln zu berechnen. Die weitere Ausführung dieſes Verhältniſſes der Glückſeligkeitsmoral zur Moral der Uneigennützigkeit, beſonders in Beziehung auf das beglückende Gefühl der moraliſchen Selbſtzufriedenheit, bleibt der praktiſchen Philoſophie vorbehalten.

28. Mag man ſich nun zur Moral der Uneigennützigkeit, oder zur eigentlichen Glückſeligkeitsmoral bekennen; in beiden Fällen erhält der Begriff

der Glückſeligkeit ein religiöſes Intereſſe, wenn der forſchende Verſtand die Frage aufwirft: Woher dieſes mit dem Lebensgefühle in der menſchlichen und thieriſchen Natur unzertrennlich verbundene, vielleicht, oder wahrſcheinlich, durch die ganze Schöpfung verbreitete, und in der menſchlichen Natur auch das reinſte moraliſche Wollen begleitende Streben nach Glückſeligkeit? Entweder hat ein blindes Schickſal die Funken des Lebensgefühls im Weltalle ausgeſtreuet; nach keinem Plane einer göttlichen Weltordnung iſt auf Vergütung des unermeßlichen Elends zu rechnen, wovon die Leiden, die das irdiſche Daſeyn drücken, vielleicht nur ein unnennbar kleiner Theil ſind; und auch für die mannigfaltigen Freuden des Lebens iſt der Menſch, zu deſſen moraliſcher Würde die Dankbarkeit gehört, keinem Urheber des endlichen Daſeyns Dank ſchuldig; oder ein Schöpfergeiſt, der moraliſchen Anbetung würdig, führt auch in dieſem Streben der fühlenden Naturen, nach menſchlicher Weiſe zu reden, den Plan einer göttlichen Weltordnung aus, und vergütet den unverſchuldeten Schmerz auf eine dem menſchlichen Verſtand unerforſchliche Art ſo, daß alle fühlenden Weſen ihm danken würden, wenn alle denken und de überirdiſchen Plan der Weltordnung durchſchau könnten. Auf dem Wege der Wiſſenſchaft fin der denkende Geiſt keinen Ausweg aus dieſem Labyrinthe. Aber die Idee des Göttlichen ſchlägt auch in dieſer religiöſen Weltanſicht den theoretiſchen Zweifel nieder, und der denkende Geiſt vernimmt in ſeinem Innern die Stimme, die ihm zuruft, daß er ſich nicht täuſche, wenn ſein Herz ihn treibt, dem Urheber alles endlichen Daſeyns für das Glück, das ihm zugemeſſen wurde, zu danken.

29. In einer noch engeren Verbindung mit dem religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus ſteht die Moral der Uneigennützigkeit (§. 27.). Schon durch den Begriff der Freiheit, der dieſer Moral weſentlich, obgleich auch mit der Glückſeligkeitsmoral vereinbar iſt, knüpft ſich im Bewußtſeyn das Endliche an das Unendliche an. Die Metaphyſik hat gelehrt, daß die unmittelbare Ueberzeugung, die der Menſch von ſeiner moraliſchen Freiheit hat, und auf die ſich alle im gemeinen Leben angenommenen Begriffe von Verdienſt und Schuld beziehen, durch keine metaphyſiſche Betrachtung der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen entkräftet werden kann, wenn die Metaphyſik nicht, ihre Grenzen überſchreitend, Sophismen, die auf eitler Anmaßung beruhen, zum dialektiſchen Maßſtabe der Wahrheit machen will (Metaphyſik, §. 49. 50.). Iſt aber

die

die moraliſche Freiheit nicht auch metaphyſiſch zu retten, ſo iſt die Ueberzeugung, die Jeder, wer nicht durch die beſondern Lehren einer Schule auf andere Gedanken gebracht wurde, von der Wirklichkeit dieſer Freiheit hat, eine bloße Selbſttäuſchung; denn wenn der Menſch als innerlich freies Weſen nicht unmittelbar durch ein Wollen, das nicht als nothwendig beſtimmte Wirkung einer außer dem Wollen liegenden Urſache gedacht werden muß, eine Reihe von Handlungen in gewiſſer Hinſicht von vorn anfängt, ſo handelt er im moraliſchen Bewußtſeyn einer ſogenannten Freiheit nicht durch ſich ſelbſt. Auf die Urſache, durch die ſein beſtimmtes Wollen bewirkt iſt, muß er denn auch, wenn er ſich recht beſinnt, die Vorwürfe zurückſchieben, die er nur ſo lange ſich ſelbſt machen kann, als er in der natürlichen Selbſttäuſchung befangen iſt, aus der ihn der Determinismus herauszieht. Was daraus in praktiſcher Hinſicht folgt, hat die allgemeine praktiſche Philoſophie zu unterſuchen. Ueberhaupt iſt in der Religionsphiloſophie kein Platz zu einer vollſtändigen Widerlegung des Determinismus. Aber eine *unmittelbare* Ueberzeugung muß immer diejenige Ueberzeugung ſeyn, die der Menſch von der *Wirklichkeit* ſeiner Freiheit hat. Von dieſer unmittelbaren Ueberzeugung, die tiefer liegt, als die Argumentationen des Determinismus, erhebt ſich der denkende Geiſt zum religiöſen Glauben, wenn wir fragen: Woher dieſe Freiheit? Schon die Frage ſcheint ſich ſelbſt zu widerſprechen; denn eine Urſache, die in einer andern gegründet iſt, ſcheint vernünftigerweiſe ebendeßwegen als nothwendige Wirkung jener Urſache gedacht werden zu müſſen. Aber gerade hier iſt wieder einer der myſtiſchen Punkte des Bewußtſeyns, die von der Philoſophie, die ſich keine eiteln Anmaßungen erlaubt, anerkannt werden müſſen. Wir begreifen, wie die Metaphyſik bewieſen hat, vom Urgrunde aller Möglichkeit ſchlechterdings gar nichts. Iſt dieſer Urgrund ein blindes Etwas, das mit blinder Nothwendigkeit wirkt, ſo iſt Freiheit überhaupt ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Iſt aber der Urgrund aller Möglichkeit ein göttlicher Geiſt nach dem Princip des reinen Theismus, ſo iſt er als moraliſch-vollkommenes Weſen das ur-freie Weſen, deſſen Unendlichkeit ſich uns in unſrer menſchlichen und beſchränkten Freiheit offenbart. Der iſt er! ruft uns wieder die wunderbare Stimme in unſerm Innern durch die Idee des wahrhaft Göttlichen zu. Aber undurchdringliche Finſterniß umgiebt den menſchlichen Verſtand, der ſich von dieſem Wunder der Freiheit einen theoretiſchen Begriff machen will. (Vergl. noch ein Mal Metaphyſik, §. 50.).

30. Eine zweite Reihe religiöſer Reflexionen nach Principien der Moral der Uneigennützigkeit (§. 27.) geht von der Betrachtung des *moraliſchen Geſetzes* aus. Wer behauptet, ſich keines ſolchen Geſetzes der Uneigennützigkeit bewußt zu ſeyn, das unbedingte Unterwerfung des Willens ohne Berechnung des Vortheils oder Beitrags zur Glückſeligkeit gebietet, den kann die Philoſophie nur in die Alternative ſtellen, entweder ein ſolches Geſetz anzuerkennen, oder als conſequenter Kopf ſich Folgerungen gefallen zu laſſen, die ſeinem moraliſchen Bewußtſeyn widerſtreiten. Auch hierüber muß in der Grundlegung zur philoſophiſchen Moral weitere Auskunft gegeben werden. Erkennen wir aber ein ſolches Geſetz der Uneigennützigkeit an, das jeder Menſch als vernünftiges Weſen in ſeinem Bewußtſeyn trägt, ſo entſteht die Frage: *Woher* dieſes Geſetz? Iſt es nur in der *menſchlichen Natur*, oder, was in dieſer Hinſicht daſſelbe ſagt, in der *menſchlichen Vernunft* als einer bloß ſubjectiven und zur menſchlichen Natur gehörenden Vernunft gegründet; woher denn ſeine *Heiligkeit* (§. 9.)? Woher ſeine unbedingt verpflichtende Kraft? Wie kann die menſchliche Natur, als ſubjective Natur betrachtet, ſich ſelbſt gebieten? Denken wir uns aber dieſes moraliſche Geſetz als das *Geſetz einer höheren*, den Sinnen unerreichbaren

ten Weltordnung, die ſich uns zugleich mit dem göttlichen Weſen, das der Gegenſtand der höchſten Verehrung iſt, im wachen Bewußtſeyn offenbart, ſo klärt ſich nicht nur auf, wie die Begriffe vom Guten und wahrhaft Göttlichen zuſammenfallen, und warum wir das moraliſch Gute als das Göttliche im Menſchen verehren; auch die Moral ſelbſt, die ihre Lehren auf das Bewußtſeyn eines ſolchen Geſetzes gründet, ſichert ſich nur dann verſtandesmäßig vor dem Zweifel, wenn ſie dieſes Zuſammenfallen der Begriffe vom Guten und Göttlichen anerkennt. Daß ſie es aber ohne Vorurtheil anerkenne, kann nur durch die Kraft der Idee des Göttlichen bewirkt werden, die durch dieſe moraliſch-religiöſen Betrachtungen zum klaren Bewußtſeyn gebracht wird.

31. Wie die Moral der Uneigennützigkeit ſich auf den religiöſen Glauben bezieht, leuchtet drittens noch aus der moraliſch-religiöſen Idee einer ewigen Gerechtigkeit hervor. Wie tief dieſe Idee im menſchlichen Geiſte liegt, muß auch dem Zweifler auffallen, wenn er bemerkt, daß der Glaube an eine ſolche Gerechtigkeit ſchon in den älteſten Religionen der Vorwelt erſcheint, und daß noch keine Religion, die ſich über den roheſten Aberglauben erhoben hat, ohne dieſen Glauben ge-

weſen iſt. Der denkende Geiſt, der in ſich ſelbſt blickt, erſchrickt vor dem Gedanken, daß der gute Wille, wie der böſe, ſich einer blinden Nothwendigkeit ergeben ſoll, die den Erfolg der edelſten, wie der niedrigſten, Beſtrebungen moraliſcher Weſen ohne Beziehung auf Verdienſt und Schuld nach Naturgeſetzen beſtimmt. Es muß eine ewige Gerechtigkeit geben! lautet der uralte Ausſpruch des Bewußtſeyns dem moraliſchen Gefühle gemäß. Wenn man aber den auf dieſe Art mit dem moraliſchen Gefühle zuſammentreffenden Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit mit der Kantiſchen Schule auf ein ſogenanntes Poſtulat der praktiſchen Vernunft zurückführen will, das der einzige Beweis des Daſeyns Gottes ſeyn ſoll, ſo iſt freilich der Religion nur wenig mit der Philoſophie geholfen. Denn, was die Vernunft praktiſch poſtulirt, exiſtirt darum noch nicht. In Verbindung mit den übrigen Betrachtungen, durch die der religiöſe Glaube nach dem Princip des reinen Theismus geweckt und befeſtigt wird, führen indeſſen auch dieſe moraliſchen zu demſelben Ziele. Nicht in den moraliſchen Reflexionen, die, als ſolche, uns keine Ueberzeugung von der metaphyſiſchen Wirklichkeit eines Weltrichters geben können, liegt die überzeugende Kraft des in der kantiſchen Schule ſogenannten Poſtulats der praktiſchen Vernunft.

nunſt. Die Idee des wahrhaft Göttlichen, die durch dieſe Betrachtungen, aber nicht durch dieſe allein, zum Bewußtſeyn gebracht wird, weil der abſolut vollkommene Geiſt auch ein gerechter iſt, vollendet in dieſer Beziehung auf die Idee einer göttlichen Gerechtigkeit ihr überirdiſches Werk im menſchlichen Geiſte.

32. Wer an den Gott der reinen Vernunft glaubt, der zweifelt auch nicht an der perſönlichen Unſterblichkeit der denkenden Seele, die dieſen Gott verehren kann. Denn in demſelben Bewußtſeyn, auf dem die Idee des wahrhaft Göttchen ruht, offenbart ſich dem Menſchen eine Beſtimmung, die über alle irdiſchen Zwecke hinausreicht. Nach dem Unendlichen ſtreben alle Gedanken, wenn das höhere Bewußtſeyn erwacht, ohne welches der Menſch, auch mit dem vorzüglichſten Verſtande ausgeſtattet, doch nur ein räſonnirendes Thier ſeyn würde. Demonſtriren läßt ſich dieſe Beſtimmung nicht; aber wir erkennen ſie unmittelbar, indem wir uns des Unendlichen ſelbſt und zugleich der Kräfte unſers perſönlichen Daſeyns bewußt werden, das ſich aus ſich ſelbſt entwickeln und in ſich ſelbſt ſich veredeln kann. Nach dem Unendlichen ſtrebt aber der denkende Geiſt nicht, wie die Schwärmer lehren, um im Unendlichen

lichen zu verſinken; ſondern, um frei und mit Bewußtſeyn immer mehr dem unerreichbaren Urweſen ſich zu nähern, das die Vollkommenheit ſelbſt iſt. Die metaphyſiſche Möglichkeit dieſer Fortſchreitung gehört zu den Geheimniſſen der Ewigkeit. Aber worin die Vervollkommnung beſtehen kann, die des endlichen Geiſtes höchſte Aufgabe iſt, erkennen wir in jeder Beſtrebung, die von der Vernunft ausgeht. Immer vertrauter werden mit der ewigen Wahrheit, von welcher der Menſch in dieſem irdiſchen Leben, wenn er ſich nicht mit der Erwägung bloß logiſcher und mathematiſcher Verhältniſſe begnügen will, kaum mehr, als den Schatten, erblickt; und im Bewußtſeyn des Geſetzes einer überirdiſchen Weltordnung (§. 30.) immer würdiger einer Glückſeligkeit werden, deren nur ein denkendes Weſen fähig iſt; das iſt die Vervollkommnung, nach der das Innerſte des menſchlichen Geiſtes zielt, wenn er ſich der Beſtimmung bewußt wird, die über das irdiſche Leben hinausreicht. Aber je vollkommener in dieſem Sinne, deſto ähnlicher wird der endliche Geiſt dem unerreichbaren Gegenſtande ſeiner höchſten Verehrung. Darum trifft der religiöſe Glaube nach dem Princip des reinen Theismus mit dem Glauben an Unſterblichkeit in dem Bewußtſeyn zuſammen, durch das ſich der Menſch über die Betrachtung des irdiſchen Laufs der Dinge erhebt. Durch die moraliſche Erwägung der irdiſchen Mißverhältniſſe zwiſchen dem Glücke und dem Verdienſte in Beziehung auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit (§. 31.) kann der religiöſe Glaube an Unſterblichkeit der menſchlichen Seele nur inſofern verſtärkt werden, als wir vorausſehen, daß wir in einem künftigen Leben immer beſſer begreifen werden, warum die Verhältniſſe, die uns auf dem menſchlichen Standpunkte des Daſeyns als Mißverhältniſſe erſcheinen, des göttlichen Weltregierers unbezweifelbar würdig ſind; denn wenn dieſe Verhältniſſe, auf die man, beſonders in der Kantiſchen Schule, einen bloß moraliſchen Glauben an Unſterblichkeit der menſchlichen Seele zu gründen verſucht hat, wirkliche Mißverhältniſſe wären, könnten ſie ja der Idee der göttlichen Gerechtigkeit gemäß auch im irdiſchen Leben nicht Statt finden. Aber über die Naturgeſchichte des menſchlichen Daſeyns müſſen wir im Glauben an unſre perſönliche Unſterblichkeit eben ſo weit hinausblicken, wie bei der religiöſen Betrachtung des Urſprungs der menſchlichen Vernunft (§. 25.); denn ſonſt zieht uns die Erfahrung, ob ſie gleich im Gebiete des Ueberirdiſchen unſre Lehrerin nicht ſeyn kann, doch durch das Gewicht der Sinnlichkeit wieder in den Strudel der theoretiſchen Zweifel herab, wo zwar der Materialismus den Spiritualismus nicht metaphyſiſch widerlegen, aber auch der Spiritualismus, der die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele theoretiſch demonſtriren will, nur als eine Hypotheſe ſich behaupten kann, die ſich leicht durch materialiſtiſche Gegenſchlüſſe entkräften läßt (vergl. Metaphyſik, §. 42-48.). Darum iſt es weiſe, dem Nachgrübeln über die Möglichkeit eines Ueberganges von unſerm irdiſchen Daſeyn in ein überirdiſches (vergl. Metaphyſik, §. 51.) Schranken zu ſetzen, um über theoretiſchen Muthmaßungen den religiöſen Standpunkt der Selbſtbetrachtung nicht wieder zu verlieren. Glücklicherweiſe kann die wahre Metaphyſik dem menſchlichen Herzen auch die moraliſche Hoffnung nicht entwenden, daß in einem künftigen Leben diejenigen ſich wiederfinden werden, die ſchon in der irdiſchen Beſchränkung moraliſch zuſammen gehörten.

Dritte Abtheilung.

Reſultate.

33. Zum Beſchluſſe der Religionsphiloſophie kommen noch mehrere religiöſe Begriffe in Betracht, die einer beſondern Erläuterung bedürfen. Dahin

gehört erſtens der Begriff von den Eigenſchaften Gottes. Man vergeſſe nicht, wenn man dieſe Worte in einem philoſophiſchen Sinne ausſprechen will, daß der Unterſchied zwiſchen einem Weſen und ſeinen Eigenſchaften bloß logiſch iſt, weil er auf nichts Anderem beruht, als auf dem Verſtandesbedürfniſſe, dasjenige, was wir beurtheilen wollen, zuerſt als ein Verſtandesobject, in der gewöhnlichen Sprache der Logik Subject genannt, zu ſetzen, dem wir dann Prädicate beilegen, indem wir die Sphäre des Objectbegriffes durch hinzugefügte Begriffe erweitern, oder erläutern. Anders, als dieſem logiſchen Verfahren gemäß, können wir bekanntlich wirkliche Dinge, deren Prädicate wir Eigenſchaften dieſer Dinge nennen, eben ſo wenig beurtheilen, als bloße Begriffe, die, als ſolche, bloße Verſtandesproducte ſind. Aber ſchon in der Wahrnehmung, durch die wir wirkliche Dinge ſinnlich erkennen, iſt zwiſchen dem empiriſch-wirklichen Dinge ſelbſt und ſeinen Eigenſchaften kein Unterſchied. Wenden wir nun dieſe logiſchen Wahrheiten auf den Begriff von Eigenſchaften Gottes an, ſo fällt ins Auge, daß wir Eigenſchaften Gottes nicht auf dieſelbe Art erkennen können, wie wir Eigenſchaften der Dinge erkennen, deren Exiſtenz ſich uns durch die ſinnliche Wahrnehmung offenbart; denn durch die reine Idee des Göttlichen erhebt ſich unſer Geiſt über die Grenzen der Möglichkeit aller ſinnlichen Wahrnehmung. Gleichwohl müſſen wir von Eigenſchaften Gottes reden, um das wahrhaft Göttliche von dem Ungöttlichen zu unterſcheiden. Sollen nun dieſe Eigenſchaften mehr ſeyn, als bloße Begriffe, die der Verſtand einem hypothetiſch geſetzten Objecte anknüpft, ſo muß ihre überſinnliche Wirklichkeit durch die Idee des Göttlichen ſelbſt ſich uns unmittelbar kund thun, wie wir die Eigenſchaften der ſinnlich erkennbaren Außendinge erkennen, indem wir ſie wahrnehmen, obgleich der Gegenſtand der Anbetung nach dem Princip des reinen Theismus auch in unſerm Innern nicht als ein Ding außer uns wahrgenommen wird (vergl. §. 22.). Wir erkennen alſo Eigenſchaften Gottes immer nur inſofern, als wir uns unmittelbar deſſen bewußt werden, worauf in unſerm Geiſte die wahre Idee des Göttlichen ruht, die unſer Verſtand, ſo gut er es vermag, von ihrer myſtiſchen Höhe in das Reich der Verſtandesvorſtellungen oder allgemeinen Begriffe herabzieht. Wäre die Idee des Göttlichen nur eine durch Abſtraction von einem Mancherlei, das wir in uns ſelbſt wahrnehmen, gebildete Verſtandesvorſtellung, ſo wäre es Thorheit, an die Wirklichkeit des göttlichen Weſens, das durch dieſe Idee ſich uns kund thut, zu glauben. Aber dieſe Idee, der wir vertrauen, wenn wir im Abſoluten das Göttliche verehren (§. 19.), verwandelt ſich in eine Verſtandesvorſtellung, indem wir innerlich wahrnehmen, wohin alle unſre Gedanken zielen, wenn ſie ſich vereinigen im unmittelbaren Bewußtſeyn des Höchſten, das zugleich das unbedingt Heilige iſt (§. 9.). Was wir auf dieſe Art vom Höchſten und Heiligen begreifen, indem wir die myſtiſche Idee in das Reich der Verſtandesvorſtellungen herabziehen, erkennen wir den Geſetzen unſers Verſtandes gemäß als Eigenſchaften Gottes.

34. Wir erkennen das Göttliche, deſſen logiſch aufgefaßte Realität wir den Inbegriff der Eigenſchaften Gottes nennen, allerdings nur im Menſchlichen inſofern, als wir es nur in unſrer menſchlichen Vernunft den Geſetzen dieſer menſchlichen Vernunft gemäß erkennen. Vom Bewußtſeyn unſrer menſchlichen Vernunft müſſen wir ausgehen, um uns von einem Vernunftweſen überhaupt einen Begriff zu machen. Wir können an Gott nach dem Princip des reinen Theismus nicht glauben, ohne uns dieſen Gott als ein Weſen zu denken, deſſen Vernunft zwar keine menſchliche, aber der menſchlichen Vernunft ähnlich iſt, zu der ſie ſich wie das Vollkommene zum Unvollkommenen verhält. Was der chriſtliche Apoſtel

nach einem alten Dichter mit den Worten ausdrückte: Wir ſind ſeines Geſchlechts, iſt ein religiöſes Axiom, ohne deſſen Vorausſetzung der reine Theismus ſich ſelbſt aufhebt. Daß dieſes religiöſe Axiom kein theoretiſches iſt, bedarf keiner Erläuterung mehr. Aber der in dieſen Worten liegende Anthropomorphismus ſelbſt bedarf einer genaueren Anſicht, um vor Mißdeutungen geſichert zu werden. Mißdeutet wird der religiöſe Anthropomorphismus, von welchem hier die Rede iſt, ſchon dadurch, daß man ihn in einen theoretiſchen zu verwandeln, d. h. ihn nach menſchlichen Erkenntnißprincipien auf wiſſenſchaftlich klare Begriffe zu beſchränken verſucht. Denn ſchon durch die Idee von einem abſoluten Vernunftweſen erhebt ſich unſer Geiſt über die Bedingungen der Möglichkeit wiſſenſchaftlich klarer Begriffe. Unſre ſich ſelbſt erkennende Menſchenvernunft erkennt ſich nicht ohne die logiſchen Functionen, deren wir uns bewußt ſind, wenn wir urtheilen und ſchließen. Daß wir, um etwas zu begreifen, uns von dem, was wir zu begreifen ſtreben, erſt durch Abſtraction einen klaren Begriff zu machen ſuchen, dann hin und her reflectiren, und gleichſam mit uns ſelbſt zu Rathe gehen, um nicht fehl zu ſchließen, iſt Geſetz unſers beſchränkten Erkenntnißvermögens. Aber ein auf dieſe Art mit ſich ſelbſt zu Rathe ge-

henßendes, durch Abſtraction und Reflexion nach Einſicht ſtrebendes und Schlüſſe machendes Vernunftweſen iſt kein abſolutes Vernunftweſen, kein vollkommener Geiſt, deſſen Daſeyn, Denken, und abſolutes Erkennen Eins iſt. Vergebens verſuchen wir deßwegen, uns einen klaren Begriff von dem göttlichen Denken nach der Analogie des menſchlichen Denkens zu machen. Wenn wir von Rathſchlüſſen Gottes reden, bedienen wir uns nur einer religiöſen Metapher. Daher haben wir auch von den Eigenſchaften Gottes, die wir Allwiſſenheit und Allweisheit nennen, nur myſtiſche Begriffe. Und eben ſo verhält es ſich mit der den Pantheiſten ſo anſtößigen Perſönlichkeit des Gottes der reinen Vernunft; denn das Bewußtſeyn, das wir von unſrer eignen vernünftigen Perſönlichkeit haben, iſt von der äußern und innern Form unſers ſich ſelbſt erkennenden und durch dieſe Form beſchränkten Geiſtes (vergl. Apodiktik §. 29ff.) unzertrennlich; aber ein auf eine beſtimmte Form des Daſeyns beſchränkter Gott wäre nicht der Unendliche. Dennoch muß unſer Verſtand dieſe myſtiſchen Begriffe feſt halten, um den religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus bis an die Grenzen der menſchlichen Einſicht zu begleiten.

35. Alle richtigen Begriffe, die wir uns nach dem Princip des reinen Theismus von Eigenſchaften Gottes machen können, laſſen ſich eintheilen in rein metaphyſiſche und moraliſch-metaphyſiſche. Rein metaphyſiſch dürfen diejenigen Begriffe genannt werden, die aus der allgemeinen Betrachtung der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen ohne Beziehung auf die eigentliche Heiligkeit des höchſten Weſens (§. 9.) hervorgehen. Der metaphyſiſche Elementarbegriff, den wir uns vom Abſoluten machen, indem wir es uns als das Ewige und ſchlechthin Nothwendige denken, wird zum religiöſen Objectbegriffe, wenn dieſes Ewige und ſchlechthin Nothwendige als ein abſolut vollkommener Geiſt gedacht wird. Die Prädicate alſo, die wir dem Begriffe vom Ewigen und ſchlechthin Nothwendigen anknüpfen, indem wir durch logiſche Verdeutlichung der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen, die wir im unbezweifelbaren Bewußtſeyn erkennen, das Abſolute in das Gebiet des forſchenden Verſtandes herabziehen (Metaphyſik, §. 16-26.), eben dieſe Prädicate nennen wir in religiöſer Beziehung Eigenſchaften Gottes. Wenn alſo nicht die wahre Metaphyſik bewieſe, daß das einfache und alleinige Urweſen in ſeiner Erhabenheit über die Natur als Schöpfungsprincip gedacht werden muß, ſo dürfte

auch die Religionsphiloſophie nicht den Gegenſtand der vernünftigen Anbetung *Weltſchöpfer* nennen. Denſelben metaphyſiſchen Begriffen gemäß nennen wir den Gott der reinen Vernunft den *Allmächtigen*, weil die Urkraft, von welcher aller Cauſalnexus der Dinge ausgeht, nothwendig als erhaben über dieſen Cauſalnexus, alſo als ſchlechthin unbeſchränkt gedacht wird. Aber auch dieſer Begriff von der Allmacht des abſolut vollkommenen Geiſtes wird *myſtiſch*, indem er ſich an den Begriff der *Heiligkeit* anknüpft, weil kein menſchlicher Verſtand faſſen kann, wie ein allmächtiges Weſen doch nur inſofern allmächtig iſt, als es nichts möglich machen kann, was der Würde der Göttlichkeit widerſtreitet. *Allgegenwärtig* nennen wir den abſolut vollkommenen Geiſt, weil das Unendliche alle räumlichen Beſchränkungen ausſchließt. Aber wer erforſchen will, *wie* der Unendliche in ſeiner Schöpfung allgegenwärtig iſt, verliert ſich in träumeriſchen Speculationen. Auch die Begriffe von der göttlichen Allwiſſenheit und Allweisheit (§. 34.) dürfen zu den rein metaphyſiſchen Begriffen inſofern gezählt werden, als der Begriff von einem reinen Vernunftweſen überhaupt metaphyſiſch, wenn gleich innerhalb der Schranken der Metaphyſik nur ein problematiſcher Begriff iſt.

36. Am nächſten liegt das Göttliche dem Menſchlichen in den Begriffen von den moraliſch-metaphyſiſchen Eigenſchaften des Gottes der reinen Vernunft. Denn dem ganzen Ideale von moraliſcher Vollkommenheit, das wir nach dem Princip des reinen Theismus dem Begriffe von einem abſoluten Vernunftweſen anknüpfen, liegt ſubjectiv nach den Geſetzen der menſchlichen Natur das Bewußtſeyn der menſchlichen Tugenden zum Grunde. Daher würde auch der Glaube an die metaphyſiſche Wirklichkeit dieſes moraliſchen Ideals nichts weiter als eine ſchöne Selbſttäuſchung ſeyn, wenn nicht in den innerſten Tiefen des menſchlichen Bewußtſeyns das Gute ſelbſt ſich uns als das wahrhaft Göttliche kund thäte, das mit dem Abſoluten Eins iſt (§. 9.). Durch die Kraft der Idee des Göttlichen überzeugt von der metaphyſiſchen Wirklichkeit des Gegenſtandes der höchſten Verehrung, erkennen wir in dem moraliſch vollkommenen Weſen nicht ein Ideal, das ſich der Menſch nach dem Muſter der menſchlichen Tugenden geſchaffen hat, indem die Phantaſie dieſe Tugenden über alle Beſchränkungen hinausrückte; wir erkennen vielmehr im religiöſen Bewußtſeyn die menſchlichen Tugenden als unvollkommene Abbilder des abſolut Vollkommenen; und nur unter der Vorausſetzung, daß die Idee des wahrhaft Göttlichen kein Erzeugniß

niß der Phantaſie iſt, wird die Heiligkeit der moraliſchen Geſetze, denen der menſchliche Wille huldigen ſoll, begreiflich (vergl. §. 30.). Gleichwohl verlieren ſich auch die moraliſchen Prädicate, die wir nach dem Princip des reinen Theismus dem Urweſen beilegen, im Unbegreiflichen. Wir können nicht nur nicht faſſen, wie das ſchlechthin nothwendige und in ewiger Heiligkeit über die Möglichkeit, zu ſündigen, erhabene Weſen abſolut frei iſt (vergl. §. 29.); auch die Harmonie der moraliſchen Eigenſchaften Gottes, wenn wir nach menſchlicher Weiſe uns ſo ausdrücken dürfen, d. h. die Zuſammenſtimmung der göttlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen Gnade und Liebe bleibt dem forſchenden Verſtande ein unergründliches Geheimniß; denn indem der Verſtand das Heilige in ſeine moraliſchen Elemente zerſetzt, um zu beſtimmen, wie eine moraliſche Eigenſchaft ſich zur andern verhält, wird das Göttliche ſchon wieder nach den Geſetzen der menſchlichen Beſchränkung betrachtet; und doch läßt ſich dieſes logiſche Verfahren nicht vermeiden, wenn man vom Göttlichen menſchlich reden will.

37. Die Erwägung der moraliſch-metaphyſiſchen Prädicate, die wir Eigenſchaften des Gottes der reinen Vernunft nennen, führt uns noch ein

Mal zum wahren Begriffe der Vernunft überhaupt zurück. Denn wenn der Gott der reinen Vernunft nicht mit unendlicher Gnade und Liebe ſeine Geſchöpfe umfaßt; wenn die Glückſeligkeit, deren der Menſch im moraliſchen Bewußtſeyn ſeiner Beſtimmung (§. 28.) ſich würdig zu machen ſucht, nicht ein Nachbild der göttlichen Seeligkeit, wie die menſchliche Tugend ein Nachbild der göttlichen Vollkommenheit (§. 36.), iſt; ſo thut ein ſolcher Gott dem Herzen, das ihn unbedingt verehren ſoll, nicht Genüge. Aber wie kann ein reines Vernunftweſen ſeine Geſchöpfe lieben? Wie kann es ſeelig ſeyn, wenn Gefühl überhaupt nur etwas zur Sinnlichkeit Gehörendes iſt, wofür es doch in ſo vielen Schulen erklärt wird? Hier zeigt ſich uns die Wichtigkeit des wahren Begriffes von Gefühl, wovon ſchon in der Apodiktik die Rede ſeyn mußte (Apodiktik, §. 36.), noch von einer neuen Seite. Denn wenn wir auch nicht bezweifeln, daß die höheren Gefühle, und unter ihnen die moraliſchen, von der Vernunft ſelbſt unzertrennlich ſind, ſo darf doch ein Gefühlsvermögen als paſſive und bloß ſubjective Grundlage des Bewußtſeyns dem Vernunftweſen nicht zugeſprochen werden, das kein abſolutes ſeyn würde, wenn es, obgleich ohne Schmerzen, ſich leidend verhielte wie der Menſch, der ſeine Beſchränkung erkennt, indem er ſich leidend verhält. Gleichwohl muß die Vernunft den Begriff von einem gefühlloſen Gotte von ſich ſtoßen, wenn der reine Theismus ſich behaupten ſoll; denn einen gefühlloſen Gott kann ein moraliſches Weſen, das ſich ſelbſt keiner Würde ohne die Gefühle, die wir die moraliſchen nennen, bewußt iſt, nicht anbeten. Aber das urſprüngliche Verhältniß des Gefühls zur Vernunft im menſchlichen Bewußtſeyn hat auch noch kein menſchlicher Verſtand erforſcht; und die Tiefen des Unendlichen müßten wir durchſchauen können, um zu begreifen, wie ein abſolutes Vernunftweſen eben dadurch, daß es dieſes iſt, ſeelig ſeyn und im Gefühle dieſer Seeligkeit ſeine Geſchöpfe lieben kann. Daß übrigens alles, was in der menſchlichen Natur Affect und Leidenſchaft iſt, von dem Begriffe ausgeſchloſſen werden muß, den unſer Verſtand ſich von der göttlichen Vollkommenheit zu machen hat, bedarf kaum der Erwähnung. Die volksmäßigen Vorſtellungen von einem Gotte, der beleidigt werden und zürnen, mit dem man ſich aber wieder ausſöhnen kann, müſſen alſo auf den vernünftigen Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit zurückgeführt werden.

38. Aus dieſer Nachweiſung der Grenzen des menſchlichen Verſtandes in der Betrachtung göttli-

cher Dinge ergiebt ſich ferner, in welchem Sinne die Religionsphiloſophie eine Theodicee gelten laſſen kann. Denn wer an den Gott der reinen Vernunft glaubt, kann eben deßwegen, weil er an dieſen Gott glaubt, auch nicht bezweifeln, daß das Uebel in der Welt, von welcher Art es auch ſey, in den Plan der göttlichen Weltordnung gehören muß, weil es ſonſt nicht vorhanden wäre. Nun kann aber der Plan der göttlichen Weltordnung kein anderer ſeyn, als derjenige, durch den überhaupt das Beſte bewirkt wird. Wir dürfen alſo allerdings die wirkliche Welt die beſte nennen, ob wir gleich nicht begreifen, wie alles, was uns auf dem menſchlichen Standpunkte des Daſeyns als Uebel erſcheint, zum Guten führt, und warum es zur beſten Welt gehört. Aber wenn wir mit Leibnitz den Begriff von der beſten Welt uns dadurch verdeutlichen wollen, daß wir die wirkliche Welt die beſte aller möglichen Welten nennen, gerathen wir in die Logodädalie, deren ſchon in der Metaphyſik gedacht werden mußte, weil das Mögliche, bloß als ſolches betrachtet, ein bloßer Begriff iſt (Metaphyſik, § 9 u. ff.), das Mögliche in wirklichen Cauſalverhältniſſen aber immer ſchon eine beſtimmte Wirklichkeit vorausſetzt, von deren Geſetzen es abhängt. Wenn wir alſo an eine göttliche Weltordnung glauben, müſſen wir ſagen, daß die wirkliche Welt mit allem Uebel, das zu ihr gehört, die einzige mögliche iſt, weil keine andere den nothwendigen Verhältniſſen des Natürlichen zum Göttlichen gemäß exiſtiren, alſo überhaupt keine andre exiſtiren kann. Aber befriedigt kann der Verſtand auch durch dieſen Ausſpruch des religiöſen Glaubens nicht werden. Denn auf dem menſchlichen Standpunkte des Daſeyns erſcheint uns doch immer dasjenige, was unſern moraliſchen Begriffen von relativer Vollkommenheit gemäß beſſer ſeyn könnte, eben deßwegen nicht als das Beſte. Dieſen moraliſchen Begriffen gemäß ſollen wir ja das Unſrige dazu beitragen, daß es beſſer in der Welt werde, die alſo, vom praktiſchen Standpunkte aus betrachtet, nicht die beſte iſt. Wir begreifen ferner, daß in den endlichen Dingen nur relative Vollkommenheit möglich iſt, weil das abſolut Vollkommene einerlei mit dem über alle Endlichkeit erhabenen Göttlichen iſt. Auch daß phyſiſcher und moraliſcher Schmerz zur Unvollkommenheit der endlichen Weſen, die fühlen und denken, und daß phyſiſcher Schmerz auch zur Unvollkommenheit derer gehört, die nur fühlen, und nicht denken, kann niemand bezweifeln, wer bedenkt, daß aus den Schranken des endlichen Daſeyns der Mangel entſpringt, der zum Schmerze wird, wenn das fühlende Individuum in ſeinem

ſub-

ſubjectiven Daſeyn beengt und geſtört wird durch ſeine Abhängigkeit von den Außendingen. Aber auch dadurch wird uns nicht klarer, warum des Elends in der Welt ſo viel iſt, und warum die Freuden des irdiſchen Lebens ſo ungleich vertheilt ſind.

39. Noch mehrere Fragen, durch deren Beantwortung die Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen in religiöſer Hinſicht theoretiſch auf den Begriff der Möglichkeit zurückgeführt werden ſollen, müſſen als unbeantwortlich abgewieſen werden. Dahin gehört die Frage: wie metaphyſiſche Freiheit des Willens eines endlichen Weſens mit der göttlichen Allmacht, Allwiſſenheit und Allweisheit beſtehen könne? Die Metaphyſik hat gelehrt, daß der Begriff der Freiheit überhaupt in der metaphyſiſchen Bedeutung des Worts entweder als ſich ſelbſt widerſprechend verworfen, oder auf das Unbegreifliche und darum nicht weniger Gewiſſe im unmittelbaren Bewußtſeyn zurückgeführt werden muß (Metaphyſik, §. 49. 50.). In der religiöſen Glaubenslehre hat ſich gezeigt (§. 29.), daß der reine Theismus ſich ſelbſt zerſtört, wenn wir nicht in dem Abſoluten die Urfreiheit verehren, deren Uebereinſtimmung mit der moraliſchen Freiheit endlicher Weſen zum Wunder des Daſeyns (Me-

taphyſik, §. 25.) gehört. Wollen wir aber die metaphyſiſche Wirklichkeit unſerer moraliſchen Freiheit nicht anerkennen, ſo müſſen auch die Begriffe von den moraliſchen Verhältniſſen des Menſchen zur Gottheit im Bewußtſeyn der Imputabilität menſchlicher Handlungen auf dieſelbe Selbſttäuſchung zurückgeführt werden, auf welcher nach der determiniſtiſchen Metaphyſik und Moral der Begriff der Freiheit beruht. Dann iſt auch der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit (§. 31.) nichts weiter, als die religiöſe Ueberzeugung, daß nach dem Princip der Theodicee (§. 38.) auch göttliche Strafen nur als ein nothwendiges Uebel, das zum Guten führt, zur beſten Welt gehören. Wenn wir aber, den eiteln Abſtractionen und Schlüſſen, die über die Möglichkeit des menſchlichen Wiſſens hinausreichen, das unmittelbar Gewiſſe in unſerm moraliſchen Bewußtſeyn nicht aufopfern, ſo wird uns dadurch doch auch nicht klarer, wie die Freiheit endlicher Weſen mit der göttlichen Allwiſſenheit und Allweisheit übereinſtimmt. Den religiöſen Fatalismus oder das Prädeſtinationsſyſtem dadurch widerlegen wollen, daß man ſagt, Gott laſſe den moraliſchen Mißbrauch der Freiheit nur zu, und müſſe ihn, ungeachtet ſeiner Allmacht und Allweisheit, zulaſſen, weil dieſer Mißbrauch der Freiheit zur beſten Welt gehört; auch ſey das göttliche

liche Vorherſehen der freien Handlungen der endlichen moraliſchen Weſen kein Bewirken dieſer Handlungen; alles dieß drückt doch am Ende nichts weiter aus, als, daß man ſich das Unbegreifliche einigermaßen begreiflich zu machen ſucht, indem man vergißt, daß, weil das Abſolute als das ſchlechthin Nothwendige im Daſeyn gedacht werden muß, ſchon deßwegen eine Philoſophie, die theoretiſch die Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen ergründen und nicht vor dem Wunder des Daſeyns verſtummen will, auch im ganzen Umfange der endlichen Dinge eine Nothwendigkeit gelten laſſen muß, die alle Freiheit ausſchließt.

40. Wäre der menſchliche Geiſt nicht ſo geneigt, die Grenzen der Möglichkeit des menſchlichen Wiſſens zu überſpringen, ſo würden auch die Streitfragen über die metaphyſiſchen Wirkungen der religiöſen Bitte oder des eigentlichen Gebets längſt als unbeantwortlich abgewieſen ſeyn und Streitfragen zu ſeyn aufgehört haben. Denn dieſelben metaphyſiſchen Einwendungen, die ſo oft gegen die Möglichkeit der moraliſchen Freiheit auch in religiöſer Hinſicht gemacht worden ſind, treffen die Wirkungen des Gebets. Im menſchlichen Herzen iſt das Gebet, das eigentliche oder bittende eben ſowohl, als das dankende und preiſende, eine

unmittelbare Wirkung des religiöſen Glaubens. Aber wenn dieſe Wirkung des religiöſen Glaubens nur in einer ſubjectiven Herzenserleichterung beſteht, durch die außerdem im Laufe der Dinge nichts geändert wird, ſo befindet ſich der Betende, der nicht bloß in der Abſicht betet, ſein Herz zu erleichtern, in einem ähnlichen Zuſtande der Bethörung, wie in den Augen des Determiniſten der Indeterminiſt, der, wenn er gehandelt hat, wie er nicht ſollte, ſich Vorwürfe macht, als ob es von ihm abgehangen hätte, anders zu handeln, während der Determiniſt in den Vorwürfen, die er in demſelben Falle ſich zu machen nicht umhin kann, nichts weiter erkennt, als eine nothwendige und nützliche Folge des Gefühls der Mißbilligung, das zur menſchlichen Natur gehört, obgleich dasjenige, was man mißbilligt, genau ſo, wie es ſich ereignet hat, in dem beſtimmten Augenblicke nothwendig ſich ereignen mußte. Aber wie kann denn ein endlicher Geiſt durch ſein Gebet auf den göttlichen Willen einwirken? Wie kann der abſolut vollkommene Geiſt die Bitten ſeiner Geſchöpfe, die ſich ſelbſt ſo wenig auf ihr eignes Beſtes verſtehen, auf eine ſolche Art erhören, daß auch außerhalb des Gemüths des Bittenden nun etwas ſich ereigne, das ſich ſonſt nicht ereignet haben würde? Wer dieſe Fragen beantworten könnte, der hätte den überirdiſchen Schlüſſel zur Möglichkeit gefunden, in deſſen Beſitze die Pſeudometaphyſiker zu ſeyn ſich einbilden. Wer aber an überirdiſche Wirkungen eines wahrhaft frommen Gebets nicht glauben kann, weil er nicht begreifen kann, wie ſolche Wirkungen übereinſtimmen ſollen mit den Eigenſchaften Gottes; von deren Vereinigung in einer abſoluten Heiligkeit der menſchliche Verſtand eben ſo wenig begreift (§. 33. 34.), dem kann freilich auch dieſer Theil des religiöſen Glaubens durch keine Demonſtration zugeführt werden.

41. In welchem Verhältniſſe die reine Vernunftreligion zu dem Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung ſteht, von der die Philoſophie, als ſolche, nichts weiß, mußte ſchon oben vorläufig im Allgemeinen angedeutet werden, als vom Begriffe der Theophanie die Rede war (§. 7.); und nur im Allgemeinen, alſo ohne beſondre Erwägung des Begriffes vom wahren Chriſtenthum, dürfen hier noch einige Zuſätze zu jenen Bemerkungen Platz finden, wenn die Philoſophie nicht zu ihrem eigenen Schaden ſich in die Streitigkeiten einmiſchen will, die unter den chriſtlichen Theologen ſelbſt über den Begriff vom wahren Chriſtenthum entſtanden ſind. Die Frage iſt hier nur: ob es gegen die in dieſen Capiteln entwickelten Grundſätze

der allgemeinen Religionslehre ſtreitet, für möglich zu halten, daß der Gott der reinen Vernunft, derſelbe, den das Chriſtenthum verehren lehrt, durch Wunder, von denen die Philoſophie nichts weiß, noch auf eine andre Art, als durch die Kraft der wahren Idee des Göttlichen, ſich einigen Menſchen zu beſtimmten Zeiten beſonders kund gethan, und ihnen Wahrheiten offenbart habe, die über die Grenzen des philoſophiſchen Theismus hinausreichen. Daß die Möglichkeit einer ſolchen beſondern göttlichen Offenbarung, ſie beſtehe in innerer Erleuchtung einiger Auserwählten, oder in äußern Thatſachen, die ſich aus den empiriſch erkennbaren Naturgeſetzen nicht erklären laſſen, im Allgemeinen unbedingt zugeſtanden werden muß, folgt aus den Aufſchlüſſen, welche die Apodiktik über die Grenzen des menſchlichen Wiſſens und die Metaphyſik über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen überhaupt (vergl. beſonders Metaphyſik, §. 28. 41. 50.) gegeben hat. Die Einwendungen, die man gegen die Möglichkeit einer ſolchen göttlichen Offenbarung von der Betrachtung der Eigenſchaften Gottes hergenommen hat, führen uns nur in das Labyrinth der Dinge zurück, von denen wir überhaupt viel zu wenig begreifen, um auf dieſes Wenige ein philoſophiſches Urtheil über das Mögliche und Unmögliche gründen zu können,

nen, wie wir eben noch (§. 38 und 39.) geſehen haben. An Geſetze einer höheren Weltordnung, die ſich unſern Sinnen verbirgt, müſſen wir überdieß glauben, wenn die Heiligkeit der Regel des Guten, die wir in unſerm Bewußtſeyn tragen, philoſophiſch vertheidigt werden ſoll (§. 29.). Von dieſer Seite angeſehen, ſtimmt alſo eine Theologie, die ſich ſupernaturaliſtiſch nennt, mit der Philoſophie inſofern überein, als ſie das Mögliche und Unmögliche nicht von der beſchränkten Kenntniß abhängig macht, die dem Menſchen zu Theil geworden iſt. Auch hat jene Theologie ſich des Nahmens Supernaturalismus gar nicht vor der Vernunft zu ſchämen, weil die Vernunft ſelbſt etwas Uebernatürliches im Menſchen iſt, und die Philoſophie beweiſen kann, daß alles Natürliche vom Uebernatürlichen ausgeht (S. die Metaphyſik). Aber eine andre Frage iſt, ob die inneren und äußeren Thatſachen, auf welche der ſupernaturaliſtiſche Offenbarungsglaube ſich bezieht, ſich wirklich ereignet haben, oder ob die hiſtoriſche Kritik nach den Geſetzen der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit dasjenige, was der Supernaturalismus als eine beſondre Offenbarung Gottes betrachtet, auf eine Selbſttäuſchung derer zurückgeführt kann, die eine beſondre innere Offenbarung zu empfangen, oder in Begebenheiten der Außenwelt ein Wunder, durch das ſich Gott offenbarte, zu erkennen glaubten (vergl. §. 13.). Hierüber kann die Philoſophie, die beim Allgemeinen ſtehen bleibt, keinen Ausſpruch thun. Aber wenn man die Thatſachen, auf die ſich der Glaube an eine beſondre Offenbarung Gottes bezieht, der hiſtoriſchen Kritik unterwirft, vergeſſe man nicht, daß dieſer Offenbarungsglaube noch von einer dritten Seite betrachtet werden muß, wenn er ſich ſelbſt, inſofern als er *religiöſer Glaube* iſt, als eine *beſondre innere Erleuchtung*, oder als eine *kindliche Hingebung des Geiſtes*, und in dieſer Hinſicht als eine *über die Vernunft erhabene Ueberzeugung* vertheidigt, die ſich mit dem Bewußtſeyn der erzählten Thatſachen verbinden, alſo keineswegs mit der bloß hiſtoriſchen Ueberzeugung einerlei ſeyn ſoll. Denn darin, nicht in hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeitsgründen, liegt das *Begeiſternde*, durch das ſich dieſer Glaube ſo weit über die Erde verbreitet hat. Da nun die Philoſophie keine Ueberzeugung kennt, die über die Vernunft erhaben wäre, ſo muß ſie einem Jeden überlaſſen, in ſich ſelbſt nachzuforſchen, ob er ſich im Begriffe von einer ſolchen Ueberzeugung täuſche, oder nicht.

42. Einer beſondern Erwägung bedarf endlich noch das Verhältniß der reinen Vernunftreligion zur allgemeinen Aufklärung. Denn von der einen Seite beweiſet die Weltgeſchichte, daß die Philoſophie an der Verbreitung der Religionen, ſelbſt derer, denen das Princip des reinen Theismus zum Grunde liegt, nur einen geringen Antheil hat; von der andern Seite muß die Philoſophie ſelbſt geſtehen, daß diejenigen Betrachtungen, durch die ſie den religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus im menſchlichen Geiſte weckt und belebt (§. 18-32.), dem Verſtande der meiſten Menſchen, ſelbſt unter denen, die wir zu den höheren und gebildeteren Claſſen zählen, unzugänglich ſind, weil ſie an metaphyſiſchen Begriffen hängen, mit denen nur ſehr Wenige ernſtlich ſich beſchäftigen können und mögen. Die einzige Art von ſpeculativer Argumentation, die auch den gemeinſten Menſchenverſtand anſpricht, wenn von göttlichen Dingen die Rede iſt, iſt die phyſiko-theologiſche. Aber wir haben geſehen (§. 26.), wie leicht auch dieſe Argumentation durch Gegengründe entkräftet werden kann, wenn man die religiöſe Ueberzeugung auf theoretiſch-bündige Schlüſſe gründen will. Das große Verdienſt, das die Religionsphiloſophie um die allgemeine, nicht bloß den philoſophirenden Köpfen angehörende Aufklärung

ſich erwerben kann und ſoll, beſteht darin, daß ſie den falſchen Vorſtellungen von Gott und göttlichen Dingen entgegenwirkt, indem ſie den wahren Begriff vom Göttlichen erläutert; denn die Reſultate dieſer philoſophiſchen Aufklärung können und ſollen allerdings auch an den Volksglauben ſich anſchließen. Aber wenn es auch ein Mal einem philoſophirenden Kopfe gelingen ſollte, einen theoretiſchen Beweis des Daſeyns Gottes aufzufinden, ſo würde auch dieſer Beweis an metaphyſiſche Begriffe angeknüpft werden müſſen, alſo dem Verſtande der meiſten Menſchen eben ſo unverſtändlich ſeyn, wie die älteren ontologiſchen und kosmologiſchen und andre metaphyſiſch-theologiſche Argumentationen. Mit einem bloß moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes iſt aber unter dem Volke noch weniger, als in den Schulen der Philoſophen (vergl. §. 27 ff.), ausgerichtet, weil die Lehre, daß man bloß um der Sittlichkeit willen an einen Gott glauben müſſe, an den man übrigens gar keine vernünftigen Gründe zu glauben hat, den gemeinen Menſchenverſtand noch mehr befremden muß, als den philoſophirenden Kopf, der ſich nicht ſchon zu dieſer Lehre bekennt. Um ſo mehr muß der Philoſoph, der an den Gott der reinen Vernunft glaubt, die Einrichtungen bewundern, die dieſer Gott getroffen hat, ſich ſo vielen Millionen Menſchen vernehmlich zu machen, die von Philoſophie nichts wiſſen. Aber das Merkwürdigſte bei dieſer bewundernswürdigen Verbreitung des Glaubens an den wahren Gott iſt, daß ſelbſt der Aberglaube ein Mittel werden mußte, ſo viele Menſchen, die von Philoſophie nichts wiſſen, auf den Punkt zu führen, wo die Religion nach dem Princip des reinen Theismus im menſchlichen Geiſte anfängt. Noch mehr. Die Erfahrung hat längſt bewieſen, daß mit dem Aberglauben auch die wahre Religion gewöhnlich dahin ſchwindet, wenn der Verſtand der Volksaufklärer unbeſonnen und ohne die nöthige Erwägung der Schwächen der menſchlichen Natur an dem religiöſen Volksglauben rüttelt. Anſtatt dieſe Art von Aufklärerei zu befördern, ſoll alſo die Philoſophie, nicht dem Aberglauben ſchmeicheln, aber ihn überall, wo er nicht fanatiſch und den Begriffen von wahrer Sittlichkeit widerſtreitend iſt, um des Intereſſe der wahren Religion ſelbſt willen mit der ſchonenden Vorſicht und Umſicht berühren, deren er bedarf, um nicht dem Unglauben zu weichen.

Verzeichniß einiger in meinem Verlage erſchienenen Bücher, welche auch in allen guten Buchhandlungen Deutſchlands zu haben ſind.

J. Beckmann Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenſtände. Erſtes bis Drittes Stück. 8. 1795—1806. 1 Rthlr. 18 Ggr.

—— —— Litteratur der älteren Reiſebeſchreibungen. Nachrichten von ihren Verfaſſern, von ihrem Inhalte, von ihren Ausgaben und Ueberſetzungen. Nebſt eingeſtreuten Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenſtände. Zwey Bände. gr. 8. 1807—1810. 5 Rthlr. 8 Ggr.

F. Bouterwek Geſchichte der Poeſie und Beredſamkeit ſeit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Zwölf Bände. gr. 8. 1801—1819. 20 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Lehrbuch der philoſophiſchen Vorkenntniſſe. Zweite verbeſſerte Auflage. gr. 8. 1820. 18 Ggr.

—— —— Kleine Schriften, philoſophiſchen, äſthetiſchen und litterariſchen Inhalts. Erſter Band. gr. 8. 1818. 1 Rthlr. 12 Ggr.

E. Brandes Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der Univerſität Göttingen. 8. 1802. 1 Rthlr. 8 Ggr.

J. G. Buhle Lehrbuch des Naturrechts. 8. 1798. 1 Rthlr.

—— —— Geſchichte der neuern Philoſophie ſeit der Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Sechs Bände. gr. 8. 1800—1805. 17 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Ueber den Urſprung und die vornehmſten Schickſale der Orden der Roſenkreuzer und Freymaurer. Eine hiſtoriſch kritiſche Unterſuchung. 8. 1804. 1 Rthlr. 8 Ggr.

J. G. Eichhorn Allgemeine Geſchichte der Cultur und Litteratur des neueren Europa. Erſter Band, und Zweyten Bandes Erſte Abtheilung. gr. 8. 1796. 1799. 3 Rthlr. 14 Ggr.

—— —— Die franzöſiſche Revolution in einer hiſtoriſchen Ueberſicht. Erſter und Zweyter Band. 8. 1797. 2 Rthlr. 4 Ggr.

J.

J. G. Eichhorn Weltgeſchichte. Erſter Theil, und Zweyten Theils Erſter und Zweyter Band. Dritte verbeſſerte Ausgabe. gr. 8. 1817. 7 Rthlr. 12 Ggr. Zweyten Theils Dritter und Vierter Band. gr. 8. 1814. 4 Rthlr. 12 Ggr.

J. D. Fiorillo Geſchichte der zeichnenden Künſte von ihrer Wiederauflebung bis auf die neueſten Zeiten. Erſter bis Fünfter Band. gr. 8. 1798—1808. 13 Rthlr. 12 Ggr.

J. C. Fiſcher Geſchichte der Phyſik ſeit der Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften bis auf die neueſten Zeiten. Acht Bände. Mit Kupfern. gr. 8. 1801—1808. 24 Rthlr. 4 Ggr.

J. Gruner Verſuch über Strafen. In vorzüglicher Hinſicht auf Todes- und Gefängniſsſtrafen. Nebſt einer, aus dem Engliſchen angehängten Nachricht über die Strafgeſetze und Gefängniſſe Penſylvaniens. 8. 1799. 10 Ggr.

J. F. L. Hausmann Reiſe durch Skandinavien in den Jahren 1806 und 1807. Fünf Theile. Mit Kupfern. gr. 8. 1811—18. 9 Rthlr. 8 Ggr.

A. H. L. Heeren Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Litteratur ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften. Mit einer Einleitung, welche die Geſchichte der Werke der Claſſiker im Mittelalter enthält. Erſter und Zweiter Band. gr. 8. 1797. 1801. 2 Rthlr. 4 Ggr.

— — Handbuch der Geſchichte der Staaten des Alterthums, mit beſonderer Rückſicht auf ihre Verfaſſungen, ihren Handel und ihre Colonien. Dritte verbeſſerte Auflage. gr. 8. 1817. 2 Rthlr. 12 Ggr.

— — Kleine hiſtoriſche Schriften. Erſter bis Dritter Theil. 8. 1803—1808. 3 Rthlr. 20 Ggr.

Der Dritte Theil auch unter dem Titel: Verſuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für Europa. Eine vom Nationalinſtitut von Frankreich gekrönte Preisſchrift. 8. 1808. 1 Rthlr. 12 Ggr.

— — Handbuch der Geſchichte des Europäiſchen Staatenſyſtems und ſeiner Colonien, von ſeiner Bildung ſeit der Entdeckung beyder Indien bis zu ſeiner Wiederherſtellung ſung nach dem Fall des Franzöſiſchen Kayſerthrons. Dritte, verbeſſerte und fortgeſetzte, Ausgabe. gr. 8. 1819 3 Rthlr. 12 Ggr.

A. H. L. Heeren Chriſtian Gottlob Heyne. Biographiſch dargeſtellt. 8. 1813. 2 Rthlr.

J. F. Herbart Peſtalozzi's Idee eines ABC der Anſchauung als ein Cyklus von Vorübungen zum Auffaſſen der Geſtalten wiſſenſchaftlich ausgeführt. Zweyte, durch eine allgemein-pädagogiſche Abhandlung vermehrte, Ausgabe. 8. 1804. 18 Ggr.

—— —— Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. gr. 8. 1806. 1 Rthlr. 16 Ggr.

A. F. Lueder Kritiſche Geſchichte der Statiſtik. gr. 8. 1817. 3 Rthlr. 12 Ggr.

C. Meiners Ueber die Verfaſſung und Verwaltung deutſcher Univerſitäten. Zwey Bände. gr. 8. 1801. 1802. 3 Rthlr.

—— —— Geſchichte der Entſtehung und Entwickelung der hohen Schulen unſers Erdtheils. Vier Bände. gr. 8. 1802—1805. 6 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Unterſuchungen über die Denkkräfte und Willenskräfte des Menſchen, nach Anleitung der Erfahrung, nebſt einer kurzen Prüfung der Galliſchen Schedellehre. 2 Theile. 8. 1806. 2 Rthlr. 4 Ggr.

G. W. Meyer Geſchichte der Schrifterklärung ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Fünf Bände. gr. 8. 1802—1808. 9 Rthlr. 20 Ggr.

A. W. Rehberg Ueber den deutſchen Adel. 8. 1803. 20 Ggr.

F. Saalfeld Grundriß eines Syſtems des europäiſchen Völkerrechts. Zum Gebrauche akademiſcher Vorleſungen. gr. 8. 1809. 20 Ggr.

—— —— Geſchichte des portugieſiſchen Kolonialweſens in Oſtindien. 8. 1810. 22 Ggr.

G. Sartorius Von den Elementen des National-Reichthums, und von der Staatswirthſchaft, nach Adam Smith. Zum Gebrauche bey akademiſchen Vorleſungen und beym Privat-Studio ausgearbeitet. 8. 1806. 1 Rthlr.

G. Sartorius Abhandlungen, die Elemente des National-Reichthums und die Staatswirthſchaft betreffend. Erſter Theil. 8. 1806. 1 Rthlr. 16 Ggr.

G. E. Schulze Leitfaden der Entwickelung der philoſophiſchen Prinzipien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. gr. 8. 1813. 1 Rthlr. 16 Ggr.

G. Freyherr von Seckendorf, genannt PATRIK PEALE, Kritik der Kunſt. gr. 8. 1812. 1 Rthlr. 16 Ggr.

K. Stiedenroth Theorie des Wiſſens mit Rückſicht auf Skepticismus, und die Lehren von einer unmittelbaren Gewißheit. 8. 1819. 16 Ggr.

G. R. TREVIRANUS Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte. Erster bis Fünfter Band. Mit Kupfern. gr. 8. 1802 — 1818. 11 Rthlr. 8 Ggr.

— — und I. C. TREVIRANUS Vermischte Schriften anatomischen und physiologischen Inhalts. Erster Band. Mit 16 Kupfertafeln gr. 4. 1816. 3 Rthlr

L. C. — Unterſuchungen über wichtige Gegenſtände der Naturwiſſenſchaft und Medicin. Erſter Theil. gr. 8. 1803. 1 Rthlr.

L. Wachler Geſchichte der hiſtoriſchen Forſchung und Kunſt ſeit der Wiederherſtellung der litteräriſchen Cultur in Europa. Erſter Band in Zwey Abtheilungen, und Zweyten Bandes Erſte und Zweyte Abtheilung. gr. 8. 1812 — 1818. 7 Rthlr.

J. F. L. Wegſcheider Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in das Evangelium des Johannes. gr. 8. 1806. 1 Rthlr. 4 Ggr.

— — Die Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus. Neu überſetzt und erklärt, mit einleitenden Anmerkungen herausgegeben. Erſter Theil. gr. 8. 1810. 16 Ggr.

J. Wolf Politiſche Geſchichte des Eichsfeldes mit Urkunden erläutert. Zwey Bände. 4. 1792. 1793. 2 Rthlr. 16 Ggr.

Lehrbuch
der
# philoſophiſchen Wiſſenſchaften

nach einem neuen Syſtem entworfen.

Zweiter Theil.

Allgemeine praktiſche Philoſophie. Philoſophiſche Moral.
Naturrecht und Anfangsgründe der Politik.

Von
Friedrich Bouterwek.

Zweite, vermehrte und verbeſſerte Auflage.

Göttingen,
bei Johann Friedrich Röwer.
1820.

Aus der

Vorrede

zur erſten Ausgabe dieſes zweiten Theils.

Die Ausarbeitung dieſes zweiten Theils eines neuen Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ließ mich von neuem empfinden, welch eine ſchwere Aufgabe es iſt, Unterſuchungen, durch die man die Wiſſenſchaft weiter bringen möchte, in compendiariſcher Kürze zuſammenzupreſſen mit bekannten und wenig beſtrittenen Lehren, die in einem Compendium nicht fehlen dürfen. Ich glaube kaum, daß man dem inneren Intereſſe deſſen, was man Neues und einer ſtrengen Prüfung Würdiges zu ſagen glaubt, mehr ſchaden kann. Und doch blieb mir kein anderes Verfahren übrig, wenn dieſes Lehrbuch ſeinen nächſten Zweck erreichen ſollte.

Da die compendiariſche Kürze alle polemiſche Umſtändlichkeit ausſchließt, ſo vertheidigt auch das Moralſyſtem, das man in dieſem Buche findet, ſich ſelbſt weniger, als es ſonſt wohl könnte, gegen den möglichen Vorwurf, daß es das Sittliche im Menſchen viel zu ſehr zur Sache des Herzens mache; der ſtrengen Vernunft, in der gewöhnlichen Bedeutung dieſes vieldeutig gewordenen Worts, viel zu wenig Genüge leiſte; und auch in moraliſcher Hinſicht unbedenklich von Grenzen des menſchlichen Wiſſens rede, wo man apodiktiſche Entſcheidungen erwartet. Aber welche Abſchweifungen von dem ſchmalen Wege, der gerade zum Ziele führen ſoll, wären nöthig geworden, wenn ich auch nur die berühmt gewordene, durch Kant eingeführte Unterſcheidung **formaler** Moralprincipien von **materialen** beſonders hätte erörtern wollen! Glücklicherweiſe iſt über dieſen Punkt, wie ~~über~~ viele andere, die hier berührt werden mußten, in unſrer philoſophiſchen Litteratur das Für und Wider ſchon ſo oft verhandelt, daß dem Kenner der Wiſſenſchaft doch nicht viel Neues mehr darüber geſagt werden kann. Dem Zuhörer in einem akademiſchen Auditorium hat der Profeſſor, bekanntlich, gar vieles aus einander zu ſetzen, was das gelehrte Publicum nicht noch ein Mal zu vernehmen verlangt.

Vorzüglich möchte ich mich mit Kennern der Wiſſenſchaft ausführlicher beſprechen über das in dieſem Lehrbuch aufgeſtellte und durchgeführte Verhältniß des ſogenannten **Naturrechts** zu der allgemeinen Moral. Denn daß der ſeit Thomaſius in Deutſchland ſo beliebt gewordene und ſelbſt von eminenten Denkern in Schutz genommene **Gegenſatz** zwiſchen Naturrecht und Moral durchaus wieder vernichtet werden muß, wenn die Vernunft nicht länger mit ſich ſelbſt ſpielen ſoll, indem ſie in juriſtiſcher Hinſicht zuläſſig zu finden ſcheint, was ſie moraliſch verwirft und verbietet; darüber bin ich, nach langer Prüfung der ſtreitenden Argumente, völlig einverſtanden mit mehreren neueren Denkern, die den berühmten Zwangstheorien, nach denen man ein Recht haben ſoll, pflichtwidrig zu handeln, den Untergang bereiten. Aber daß das Recht (jus) überhaupt nichts weiter ſey, als das Rechte (rectum); daß man das ſogenannte Naturrecht, um es zu retten, in eine Anwendung der allgemeinen Moral auf die bürgerliche Geſetzgebung, oder auch in eine juriſtiſch-politiſche Anthropologie verwandeln müſſe; gegen dieſe Meinung ſtreitet das Naturrecht, das man in dieſem Lehrbuche findet, durchaus. Es läuft alſo Gefahr, von allen Parteien angefochten und verworfen, oder wohl gar nicht einmal der Anfechtung würdig gefunden zu werden. Das Wort Naturrecht habe ich aus keinem andern Grunde beibehalten, als, weil es üblich iſt, den Theil der philoſophiſchen Rechtslehre ſo zu nennen, dem man als einem der wichtigſten Theile der Theorie der bürgerlichen Geſetzgebung eine beſondere Vorleſung auf unſern Univerſitäten zu widmen pflegt. Unterdeſſen bleibt dieſes Naturrecht ein abgeſondertes Capitel der philoſophiſchen Moral, aber ein Capitel, das eine ſolche Abſonderung füglich verträgt, weil die Lehre von der Gerechtigkeit in der Beziehung, in der ſie Naturrecht genannt wird, auch außer Verbindung mit der Lehre von den übrigen Tugenden verſtändlich gemacht und bündig durchgeführt werden kann. Wer es unpaſſend findet, daß ungeachtet einer ſolchen Erklärung des Naturrechts doch die philoſophiſche Moral in dieſem Lehrbuche ſich nicht lieber allgemeine Moral nennt, um durch eine genauere Bezeichnung ſogleich anzudeuten, daß das Naturrecht kein Gegenſtück zu ihr ſeyn ſoll; nun, der gebe ihr dieſen veränderten Titel; vergeſſe aber nicht, daß die erſten Wahrheiten des Naturrechts auch in dieſer Moral vorkommen. Gegen die ſummariſch zuſammengepreßten Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts, mit denen dieſes Naturrecht ſchließt, glaube ich um ſo weniger mißtrauiſch ſeyn zu dürfen, da ich noch in dieſem Augenblicke nichts Weſentliches an ihnen zu ändern wüßte, ob ſie gleich, freilich mit ſehr bedachtſamer Wahl der Worte, zu einer Zeit niedergeſchrieben wurden, da das gebeugte Deutſchland kaum anfing, zu hoffen, daß der Tag der Erlöſung ſich nahe.

Als eine Einleitung zu dieſem zweiten Theile des Lehrbuchs der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſind die Praktiſchen Aphorismen anzuſehen, die ich im Jahre 1808 dem Publicum vorlegte.

Wie weit ich durch fortgeſetzte Beſchäftigung mit dem unerſchöpflichen Thema der Philoſophie genöthigt werden möchte, einige Behauptungen zurückzunehmen, oder zu beſchränken, werden die philoſophiſchen Abhandlungen ausſagen, durch die ich, wenn auch erſt nach Jahren, in einer Form, die mir natürlicher iſt, als der Compendienſtyl, die Grundſätze, mit denen alle menſchliche Wahrheit ſteht und fällt, weiter auszuführen denke.

Göttingen, am 7. December, 1813.

Nachſchrift

als Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Was die ältere Vorrede zu dieſem zweiten Theile weiter enthielt, betraf einige Lehrſätze des erſten Theils, die hier und da Anſtoß erregt hatten, und in der neuen Ausgabe ſchon berichtigt ſind.

So weit die compendiariſche Kürze es erlaubte, habe ich nun das Meinige zu thun geſucht, die weſentliche Reform, deren, nach meiner Einſicht, die Wiſſenſchaft des **Naturrechts** bedarf, in dieſer neuen Ausgabe ſo klar, als möglich, vor Augen zu legen. Dazu war aber eine völlige Umarbeitung dieſer Abtheilung des Lehrbuchs nöthig. Die erſten Grundſätze ſind unverändert geblieben, aber auf eine ſolche Art weiter ausgeführt, daß nun wenigſtens einem Jeden, wer der Mühe werth findet, ſie zu durchdenken, die Gründe einleuchten werden, warum, meines Erachtens, die noch immer von ſehr achtungswerthen Bearbeitern dieſer Wiſſenſchaft vertheidigte, ſeit Kant und Fichte in Deutſchland vorherrſchende Anſicht des Unterſchieds zwiſchen Naturrecht und Moral auf bloßen Mißverſtändniſſen beruht, zu denen die poſitive Rechtswiſſenſchaft die erſte Veranlaſſung gegeben hat. Aber ſo tief eingewurzelte Mißverſtändniſſe laſſen ſich durch ein nacktes Compendium nicht heben, am wenigſten durch eine neue Ausgabe, die ſelten nur einmal ſo viel Aufmerkſamkeit, als die erſte, erregt. Unter den ausführlicheren Verſuchen, durch die ich zur feſteren Begründung und zur Erweiterung einiger philoſophiſchen Wiſſenſchaften noch etwas beitragen möchte, wird alſo eine genauere Kritik der bisherigen Naturrechtsſyſteme, verbunden mit einer hoffentlich befriedigenden Darlegung der Grundſätze, nach denen dieſe Wiſſenſchaft in einem andern Lichte erſcheint, einer der erſten ſeyn. Bis dahin werden auch unfreundliche Zurechtweiſungen mich nicht befremden. Zu einer Vertheidigung der unmittelbaren Verbindung des Naturrechts mit den erſten Grundſätzen der Politik iſt in einer Vorrede, wie dieſe, eben ſo wenig Raum, als, die Gründe weiter zu rechtfertigen, warum in dem Syſteme, deſſen Umriß man in dieſem Lehrbuche findet, auch das allgemeine Staatsrecht, Privatrecht, und Criminalrecht in Verhältniſſen zu einander erſcheinen, an die man jetzt nicht gewöhnt iſt. Vorläufig mögen alſo auch die hier aufgeſtellten Grundlehren des allgemeinen Staatsrechts einer Kritik ſich unterwerfen, die nicht ſehr günſtig ausfallen wird. Es ſind indeſſen größten Theils dieſelben Lehren, die ſchon in der erſten Ausgabe, alſo zu einer Zeit, da die neue Gährung der politiſchen Meinungen in Deutſchland noch nicht angefangen hatte, unbedenklich ſich zu zeigen wagten. Sie erſcheinen hier nur anders ausgeführt, und in beſtimmteren Verhältniſſen entwickelt. Da ſie keiner der jetzt gegen einander kämpfenden politiſchen Parteien angehören, ſieht ihnen faſt von keiner Seite eine gute Aufnahme bevor. Aber die Zeiten ändern ſich. Die Stürme, die jetzt den Horizont verdunkeln, werden vorübergehen, auch wenn wir es nicht erleben. Erſt wenn der Himmel wieder heiterer und die Luft reiner geworden ſeyn werden, hat die Wahrheit, die hier zwiſchen alten Vorurtheilen und neuen Irrlehren in der Mitte liegt, ein beſſeres Schickſal zu erwarten.

Die allgemeine praktiſche Philoſophie und die philoſophiſche Moral haben in dieſer neuen Ausgabe mehrere Berichtigungen erhalten, die beſonders um der Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe willen nöthig waren.

Göttingen, am 29. September, 1820.

Inhalt

Inhalt
des zweiten Theils.

I.
Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Vorerinnerung. Begriff der praktiſchen Philoſophie. S. 1-13.

Philoſophiſches Verhältniß des Praktiſchen zum Theoretiſchen §. 1. — Das Praktiſche als das Sittliche betrachtet §. 2. — Problematiſche Anſicht des Guten. §. 3. — Beziehung der Moral auf die Vernunft und den Verſtand. §. 4. — Beziehung der Moral auf das Gefühl. §. 5 — Die Moral als Gewiſſenslehre. §. 6. — Aufgabe der Begründung der Moral. §. 7. — Methode dieſes Theils der Philoſophie. §. 8.

Erſte Abtheilung. Moraliſche Ideenlehre. S. 13.

Unterſcheidung der ſubjectiven und objectiven Seite der Moral. §. 9. — Die Sittlichkeit als pſychologiſches Factum. §. 10. — Nothwendigkeit einer Subordination der moraliſchen Grundbegriffe. §. 11. — Allgemeiner Begriff des Guten. §. 12. — Subjective Grundlage des moraliſchen Begriffs des Guten. §. 13. — Beziehung dieſes Begriffs auf die logiſche Conſequenz. §. 14. — Beziehung deſſelben Begriffs auf etwas Ueberſinnliches im Bewußtſeyn. §. 15. — Erweiterung dieſes Begriffs in ſeiner Beziehung auf die Idee des Göttlichen. §. 16. — Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion. §. 17. — Verhältniß der ſittlichen Güte zur Uneigennützigkeit. §. 18. — Beziehung der moraliſchen Reflexionen auf das natürliche Verlangen nach Glückſeligkeit. §. 19. — Unterſcheidung dieſes Verlangens von dem moraliſchen Gefühle. §. 20. — Beziehung der moraliſchen Reflexionen auf den Erfolg unſrer Handlungen. §. 21. — Metaphyſiſch-moraliſche Idee einer beſten Welt. §. 22. — Idee der moraliſchen Vollkommenheit. §. 23. — Ver-

hält-

hältniß des Guten zum Schönen. §. 24. — Das Gute als das Nützliche. §. 25. — Die Begriffe von Tugend, Pflicht und Recht. §. 26. — Genauere Anſicht des Begriffes der Pflicht. §. 27. — Ueber die Möglichkeit eines höchſten Grundſatzes der Moral. §. 28. — Deduction und Erläuterung dieſes Grundſatzes. §. 29. — Vorläufige Erörterung des Begriffes vom Rechte. §. 30. — Nachtrag. Ueber das Erlaubte. §. 31.

Zweite Abtheilung. Moraliſche Willenslehre. S. 53.

Das Wollen überhaupt. §. 32. — Begriff der moraliſchen Liebe. §. 33. — Charakteriſtik der moraliſchen Liebe. §. 34. — Moraliſche Wirkungen des Mitgefühls. §. 35. — Moraliſches Ehrgefühl. §. 36. — Genauere Anſicht der unwillkürlichen Herzensgüte. §. 37. — Moraliſche Freiheit. §. 38. — Schranken der moraliſchen Freiheit in der menſchlichen Natur. §. 39. — Verhältniß der Freiheit zur Willkür. §. 40 — Zuſammentreffen der Freiheit mit der unwillkürlichen Herzensgüte. §. 41. — Vereinigung der Freiheit mit dem moraliſchen Geſetze im menſchlichen Gewiſſen. §. 42. — Aufklärung der Uebereinſtimmung des moraliſchen Wollens mit dem Verlangen nach Glückſeligkeit. §. 43. — Fortſetzung dieſer Unterſuchung. §. .44 — Charakteriſtik des wahren Eudämonismus. §. 45. — Von der moraliſchen Selbſtzufriedenheit. §. 46. — Genauere Anſicht der menſchlichen Tugend in ihren Verhältniſſen zur Glückſeligkeit. §. 47. — Verdienſt und Schuld. §. 48. — Moraliſche Unſchuld. §. 49.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie. Ueber das Verhältniß mehrerer moraliſchen Wiſſenſchaften zu einander. S. 82.

II.

Philoſophiſche Moral.

Vorbereitende Erläuterungen. S. 87.

Aufgabe der eigentlichen Moral im Gegenſatze mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie. §. 1. — Ob die Moral ſich

Tugend-

Tugendlehre, oder Pflichtenlehre nennen ſoll. §. 2. — Weitere Ausführung des Begriffes der Tugend. §. 3. — Unterſcheidung der wahren Moral von der Caſuiſtik. §. 4. — Ueber die Colliſion der Pflichten. §. 5. — Syſtematiſche Abtheilung der Tugenden und Pflichten. §. 6. — Ueber die Pflichten gegen die Thiere. §. 7.

Erſtes Capitel. Auflöſung des höchſten Grundſatzes der Moral in mehrere Grundſätze. S. 99.

Wieſern überhaupt eine logiſche Formel moraliſche Gültigkeit hat. §. 8. — Grundſatz einer allgemeinen Geſetzgebung. §. 9. — Grundſatz der Vollkommenheit. §. 10. — Grundſatz des allgemeinen Beſten. §. 11. — Grundſatz der moraliſchen Gegenſeitigkeit. §. 12. — Grundſatz der Liebe. §. 13. — Verhältniß aller moraliſchen Grundſätze zum natürlichen Temperamente und zum Charakter. §. 14.

Zweites Capitel. Von den Tugenden der Selbſtbildung. S. 108.

Wahrer Begriff der moraliſchen Selbſtbildung. §. 15. — Tugend der Selbſtbeherrſchung. §. 17. — Tugend der Mäßigung. §. 18. — Tugend des Muths. §. 19. — Tugend der Klugheit. §. 20. — Tugend der wiſſenſchaftlichen und äſthetiſchen Geiſtesbildung. §. 21. — Tugend der Sparſamkeit. §. 22. — Moraliſche Sorge für die Erhaltung unſers phyſiſchen Lebens. §. 23. — Ueber den Selbſtmord. §. 24. — Tugend der Geduld. §. 25. — Tugend des Fleißes. §. 26.

Zweites Capitel. Von den geſelligen Tugenden. S. 227.

Moraliſcher Begriff der Geſelligkeit. §. 27. — Tugend der Gerechtigkeit. §. 28. — Belohnende und ſtrafende Gerechtigkeit. §. 29. — Beziehung der Gerechtigkeit auf den Begriff des Rechts. §. 30. — Aeußere und innere Gerechtigkeit. §. 31. — Weitere Ausführung des Begriffs vom äußern Rechte. §. 32. — Billigkeit und Großmuth. §. 33. — Ueber die Pflicht, Unrecht zu dulden. §. 34. — Tugend der Wahrhaftigkeit. §. 35. —

Tugend der Redlichkeit. §. 36. — Ueber die Pflicht, ein erzwungenes Verſprechen zu halten. §. 37. — Tugend der Freundſchaft. §. 38. — Beziehung der geſelligen Tugenden auf die phyſiſche Verſchiedenheit der Geſchlechter. §. 39. — Moraliſcher Begriff der Ehe. §. 40. — Moraliſches Verhältniß zwiſchen Kindern und Eltern. §. 41. — Tugend des Gehorſams. §. 42. — Genauere Anſicht der Pflichten der Hülfleiſtung und Wohlthätigkeit. §. 43. — Tugend der Dankbarkeit. §. 44. — Tugend der Theilnahme. §. 45. — Tugend des edeln Stolzes im Betragen gegen Andre. §. 46.

Anhang. Von den religiöſen Tugenden. §. 47.

III.

Naturrecht und Anfangsgründe der Politik.

Einleitung. Deduction der Wiſſenſchaft des Naturrechts. Verhältniß dieſer Wiſſenſchaft zur philoſophiſchen Moral, zur poſitiven Jurisprudenz, und zur Politik. S. 169.

Problematiſche Anſicht der Wiſſenſchaft des Naturrechts. §. 1. — Unabhängigkeit des Naturrechts von der poſitiven Geſetzgebung. §. 2. — Wurzel aller eigentlichen Naturrechtsbegriffe. §. 3. — Höchſter Grundſatz des Naturrechts. §. 4. — Verhältniß dieſes Grundſatzes zu den Begriffen von Pflicht und vom Erlaubten. §. 5. — Kritik der Lehre von einem beſondern juridiſchen Dürfen. §. 6. — Kritik der Lehre von einem Naturrechte als einem Zwangsrechte. §. 7. — Wahres Verhältniß des Naturrechts zur philoſophiſchen Moral. §. 8. — Vorläufige Unterſcheidung der angebornen Vernunft- und Menſchenrechte von den erwerblichen und veräußerlichen Rechten, die zugleich ein Gegenſtand der poſitiven Jurisprudenz ſind. §. 9. — Weitere Ausführung des Verhältniſſes der Naturrechtslehre zur poſitiven Rechtswiſſenſchaft und zur Wiſſenſchaft der Geſetzgebung. §. 10. — Durchgängige Beziehung des Naturrechts auf die

die philoſophiſchen Anfangsgründe der Politik. §. 11. — Ueber die gewöhnlichen Eintheilungen der Naturrechtslehre. §. 12.

Erſter Theil. Grundſätze des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts. S. 201.

Ueber die natürliche Freiheit und Gleichheit als Grundlage der allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte. §. 13. — Urſprüngliche Beſchränkungen der menſchlichen Rechtsfähigkeit. §. 14. — Recht der freien Vervollkommnung. §. 15. — Recht der religiöſen Gewiſſensfreiheit. §. 16. — Recht der Ehre. §. 17. — Recht des phyſiſchen Lebens. §. 18. — Recht der phyſiſchen Perſönlichkeit. §. 19. — Allgemeines Erwerbungsrecht. §. 20. — Recht der Erwerbung eines materiellen Eigenthums. §. 21. — Recht des Beſitzes. §. 22. — Uebergang erwerblicher Rechte von einer Perſon an eine andre durch Verträge. §. 23. — Ueber die Vererbung nach Grundſätzen des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts. §. 24. — Natürliches Sicherungsrecht. §. 25. — Verhältniß des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts zum allgemeinen Staats- und Völkerrechte, und zum allgemeinen Privat- und Criminalrechte. §. 26.

Zweiter Theil. Grundſätze des allgemeinen Staats- und Völkerrechts. S. 239.

Vorbereitende Bemerkungen. §. 27. — Empiriſcher Begriff von einem Staate überhaupt. §. 28. — Vereinigung des Rechts mit der Macht in der politiſchen Souveränität. §. 29. — Kritik der Kantiſchen Souveränitätslehre und der Rouſſeauiſchen Theorie von einem politiſchen Geſellſchafts- und Unterwerfungsverträge. §. 30. — Deduction der wirklichen Souveränität. §. 31. — Ueber die Zwecke der Staaten. §. 32. — Empiriſche Möglichkeit der rechtmäßigen Entſtehung eines Staats. §. 33. — Fortſetzung dieſer Unterſuchungen. §. 34. — Republikaniſche und monarchiſche Entſtehung der Staaten. §. 35. — Unterſcheidender Charakter der urſprünglichen Monarchie. §. 36. — Verfaſſungsmäßige Beſchränkungen der monarchiſchen Souveränität. §. 37. — Republikaniſcher Demokratismus und Ariſtokratismus. §. 38. — Ueber die Vertheilung der Gewalten in einer Monar-

Monarchie. §. 39. — Anſicht der politiſchen Revolutionen. §. 40. — Hoheitsrecht der poſitiven Geſetzgebung. §. 41. — Civilgeſetzgebung. §. 42. — Criminalgeſetzgebung. §. 43. — Hoheitsrecht der richterlichen Entſcheidung. §. 44. — Hoheitsrecht der Ernennung der Staatsbeamten. §. 45. — Hoheitsrecht, öffentliche Abgaben zu fordern. §. 46. — Hoheitsrecht der Oberaufſicht und Polizei. §. 47. — Hoheitsrechte im Verhältniſſe des Staats zur Kirche. §. 48. — Hoheitsrecht, Krieg zu führen. §. 49.

Erſte Grundſätze des allgemeinen Völkerrechts. §. 50. — Recht der Friedensſchlüſſe und Bündniſſe unter Staaten. §. 51. — Geſandtſchaftsrecht. §. 52.

Dritter Theil. Grundſätze des allgemeinen Privat- und Criminalrechts.

I. Allgemeines Privatrecht. S. 307.

Genauere Beſtimmung des Begriffs vom allgemeinen Privatrechte im Verhältniſſe zum allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte und Staatsrechte. §. 53. — Privatperſonenrecht in Beziehung auf den natürlichen Unterſchied zwiſchen Freien und Unfreien. §. 54. — Eherecht. §. 55. — Elternrecht. §. 56. — Privateigenthumsrecht. §. 57. — Privatrecht des Gebrauchs einer Sache. §. 58. — Entſchädigungsrecht. §. 59. — Privat-Vertragsrecht. §. 60. — Verſchiedenheit der Privatverträge. §. 61. — Erbrecht. §. 62.

II. Allgemeines Criminalrecht. S. 338.

Genauere Beſtimmung des wahren Begriffs vom Criminalrechte. Kritik der Vergeltungstheorie. §. 63. — Kritik der Abſchreckungstheorie. §. 64. — Einzig gültiges Princip des Criminalrechts im Staate. §. 65. — Weitere Ausführung der Gerechtigkeit der Strafgeſetze. §. 66. — Ueber die Arten der Strafe, beſonders im Verhältniſſe zur Strafwürdigkeit. §. 67. — Grade der Strafwürdigkeit. §. 68. — Abtheilung der Verbrechen in zwei Hauptclaſſen. §. 69. — Beſchluß dieſer Unterſuchungen. §. 70.

Lehrbuch

der

philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Zweiter Theil.

I.

Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Vorerinnerung.

Begriff der praktiſchen Philoſophie.

1. Praktiſch heißt, einem neueren Sprachgebrauche gemäß, die Philoſophie, wenn ſie zu ihrem Gegenſtande die menſchlichen Handlungen wählt, inſofern die Vernunft, es ſey nach welchem Princip es wolle, ihnen einen Werth oder Unwerth zuſpricht. Nun kann aber der Menſch nicht anders handeln, als in den Schranken der menſchlichen Natur. Die praktiſche Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſchließt alſo theoretiſche Betrachtungen in ſich, ohne welche wir nicht verſtehen können, wie der Menſch überhaupt ein praktiſches Weſen iſt, und wie er in den Schranken ſeiner Natur zu handeln vermag. Dieſe Betrachtungen treffen überall mit denen zuſammen, auf welche

die ſo genannte theoretiſche Philoſophie ſich gründet, wenn ſie unterſucht, wie der Menſch etwas zu erkennen vermag. Denn wenn auch nicht jede menſchliche Handlung deutliche Erkenntniß vorausſetzt, nach der ſie ſich richtet, ſo bezieht ſich doch in der dynamiſchen Einheit des menſchlichen Daſeyns die Möglichkeit des Handelns überhaupt, des unwillkürlichen, wie des willkürlichen, auf die Summe von Vorſtellungen, die ein menſchlicher Geiſt in ſich trägt. Eine ſcharfe Linie zwiſchen dem, was theoretiſche, und was praktiſche Philoſophie im weiteren Sinne heißen ſoll, wird ſich alſo nie ziehen laſſen. Darum nennt ſich die Philoſophie praktiſch im engern Sinne, wenn ſie unmittelbar rathend, oder gebietend ausſpricht, was in beſtimmten Fällen zu thun, oder zu laſſen iſt, wenn der Menſch ſeiner wahren Beſtimmung gemäß handeln will.

Vergl. den erſten Theil dieſes Lehrbuchs der philoſ. Wiſſenſch. Zweite Aufl. §. 3. — Erinnerung an die λογικὴ, Φυσικὴ und ἠθικὴ der Alten.

2. Das Praktiſche im Menſchen heißt das Sittliche in ſeiner Beziehung auf die Vorſtellungen, die man ſich vom Guten macht, wenn man über den Werth, oder Unwerth einer Handlung urtheilt. Die praktiſche Philoſophie nennt ſich alſo

auch *Moral* oder *Sittenlehre*, indem ſie das Gute befiehlt, oder zum Guten ermuntert. Aber von dem *Moraliſiren* oder moraliſchen *Kritiſiren* nach irgend einem *angenommenen* Begriffe vom Guten iſt oft noch weit bis zur Philoſophie. Denn Moraliſiren kann Jeder, wer nach Begriffen, die er ſich vom Guten macht, Lob und Tadel ausſpricht. Durch verkehrtes, oft langweiliges, oft phantaſtiſches Moraliſiren iſt die Moral überhaupt bey kräftigen Naturen, die nach eigner Einſicht ſich ſelbſt zu helfen wiſſen, hier und da in übeln Ruf gekommen. Aber auch eine *ſyſtematiſche* Moral oder Sittenlehre iſt keine *philoſophiſche* Moral, kein Theil der Philoſophie, wenn ſie nicht von den Unterſuchungen ausgeht, die man jetzt *allgemeine* praktiſche Philoſophie zu nennen gewohnt iſt. Denn durch Philoſophie muß jedes Urtheil auf ſeine *letzten Gründe* zurück geführt werden. Die Gültigkeit aller moraliſchen Urtheile auf die letzten Gründe der Möglichkeit des Handelns und des Unterſchieds zwiſchen dem Guten und Böſen oder Schlechten zurückzuführen, iſt die Aufgabe der allgemeinen praktiſchen Philoſophie in der neueren Bedeutung des Worts.

Unterſcheidung der philoſophiſchen Moral von der *Volksmoral*. Doctrinale Abhängigkeit der Volksmoral von der Philoſophie. Vergl. über den Begriff der Philoſophie überhaupt Theil I. §. 1. dieſes Lehrbuchs.

3. Das Gute überhaupt erſcheint zum Anfange der allgemeinen praktiſchen Philoſophie als ein Problem. Ob und in wiefern das Gute einerlei iſt mit dem Vernünftigen, oder dem Nützlichen; ob irgend eine uneigennützige Tugend dem Menſchen vernünftigerweiſe geboten werden kann; ob die Tugend ſich lehren und lernen läßt; ob ſie beſchränkt iſt auf die Geſetze der menſchlichen Geſelligkeit; ob ſie von der Religion abhängig, oder unabhängig iſt; und ob die wahre Moral überhaupt gebieten, oder nur rathen und ermahnen darf; alles dieſes bedarf einer ſorgfältigen, zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie gehörenden Unterſuchung, ohne welche keine moraliſche Vorſchrift dem philoſophirenden Kopfe genügt.

Erſcheinung der Moral als einer Klugheits- und Glückſeligkeitslehre. — Vorläufige Anſicht der ſittlichen Verhältniſſe in ihrer Beziehung auf die Religion. — Vorläufige Anzeige des merkwürdigen Unterſchieds zwiſchen den Tugend- und Weisheitsſyſtemen der Alten und den Pflichtſyſtemen einiger neueren Sittenlehrer.

4. Daß die menſchliche Sittlichkeit durch die Vernunft, die den Menſchen von dem Thiere

unterſcheidet, entweder begründet wird, oder ſich doch auf die Vernunft bezieht, hat noch niemand geleugnet. Das Gute heißt in dieſer Hinſicht auch ſchon im gemeinen Leben das Vernünftige d. i. den Geſetzen der Vernunft Gemäße. Nun iſt aber Vernunft im ganzen Sinne des Worts, wie die theoretiſche Philoſophie ausführlich bewieſen hat, mehr als bloßer Verſtand oder als das Vermögen der abſtracten Vorſtellungen oder Begriffe, die ſich nach dem Princip der Uebereinſtimmung unter einander zu richtigen Urtheilen und Schlüſſen verbinden. Beſtände der Antheil, den die Vernunft an der menſchlichen Sittlichkeit hat, nur darin, daß der Menſch, als denkendes Weſen, fähig iſt, nach Grundſätzen, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt, zu handeln, ſo wäre das Gute überhaupt mit dem Verſtändigen Einerlei. Jede menſchliche Handlung müßte dann aber auch für gut erkannt werden, wenn ſie nur nach klaren Begriffen und Grundſätzen, gleichviel nach welchen, erfolgt. Eine Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten höbe dann ſich ſelbſt auf. Aber dieſe Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten läßt nicht nur der natürliche Menſchenverſtand ſich nicht rauben; auch die Philoſophie darf ihn bei'm Anfange ihrer moraliſchen Unterſuchungen nicht aus dem Geſicht verlieren, weil ſie alle moraliſchen Urtheile zurückführen ſoll auf die letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum (§. 2.); ſchlechte Grundſätze aber keine anderen ſind, als falſche im moraliſchen Sinne.

Vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die beiden erſten Abtheilungen der Apodiktik.

5. Faſt eben ſo einſtimmig, wie der natürliche Menſchenverſtand, wenigſtens im Allgemeinen, den Antheil anerkennt, den die Vernunft an der wahren Sittlichkeit hat, bezieht man den Begriff des Sittlichen und Guten im Menſchen auf das Gefühl, wenn man von Güte des Herzens ſpricht. Indem nun die allgemeine praktiſche Philoſophie unterſucht, was denn eigentlich Güte des Herzens iſt, und welchen Antheil das Gefühl an der wahren Sittlichkeit hat, bringt ſie den oft beſprochenen Unterſchied zwiſchen Gefühl, Vernunft und Sinnlichkeit auf's neue zur Sprache. Dieſen Unterſchied in moraliſcher Beziehung ſo genau, als möglich, aufzuklären, iſt um ſo nöthiger, weil die Geſchichte der Meinungen lehrt, daß über die höchſten Grundſätze, die für die guten gelten ſollen, unter den Philoſophen ſelbſt ſeit der Entſtehung philoſophiſcher Moral geſtritten iſt, die Sittlichkeit im wirklichen Leben aber größten Theils dem Herzen angehört, deſſen natürliche Wirkungen

von den Streitigkeiten der Philoſophen um die höchſten Grundſätze unabhängig ſind. Es wäre alſo wohl möglich, daß eine genaue Unterſuchung deſſen, was Güte des Herzens genannt werden darf, uns nöthigte, von den gewöhnlichen Schulbegriffen über das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit weit abzuweichen, weil man in mehreren Schulen das Vermögen der Gefühle überhaupt zur Sinnlichkeit zu zählen pflegt, und doch das Sittliche dem Sinnlichen contradictoriſch gegenüber ſtellt.

Vergl. über Sinnlichkeit und Gefühl im Allgemeinen den *erſten* Theil dieſes Lehrbuchs, beſonders §. 36 und 37. der *Apodiktik*; und im Lehrbuche der philoſ. *Vorkenntniſſe*, zweite Auflage, §. 27 und 35.

6. Vernunft und Gefühl vereinigen ſich in dem ſittlichen *Bewußtſeyn*, das wir, zur Unterſcheidung von dem theoretiſchen oder ſpeculativen Bewußtſeyn, das *Gewiſſen* nennen. Die praktiſche Philoſophie iſt alſo *Gewiſſenslehre*. Was das Bewußtſeyn zum moraliſchen Gewiſſen macht, iſt von der einen Seite die moraliſche Vorſtellung, die dem denkenden Geiſte vorſchwebt, wenn wir zu erkennen ſtreben, was in beſtimmten Fällen *Recht*, oder *Pflicht*, iſt. Von der andern Seite unterſcheidet ſich das moraliſche Bewußtſeyn von dem

theoretiſchen vorzüglich durch die Mitwirkung des *Willens* und überhaupt des ſogenannten *Begehrungsvermögens*, das man in den Schulen gewöhnlich dem Erkenntniß- oder Vorſtellungsvermögen gegenüber ſtellt. Die allgemeine praktiſche Philoſophie iſt alſo inſofern *Willenslehre*, als ſie für den Willen, der als *ſubjectives* Princip der Möglichkeit ſittlicher Handlungen vorausgeſetzt wird, Regeln aufſtellt, denen er mit *Freiheit* ſich unterwerfen ſoll, damit das Gewiſſen ſich ſelbſt als ein *gutes* erkenne. Aber was das ſogenannte Begehrungsvermögen überhaupt, und was beſonders der eigentliche Wille im Menſchen iſt; in welchem Sinne der Wille frei genannt werden darf; und wie Freiheit des Willens beſtehen kann mit dem Geſetze der Nothwendigkeit in der Natur; dieß vollſtändig zu erklären, ſo weit es ſich erklären läßt, bedarf es *pſychologiſcher*, *tranſcendentaler* und *metaphyſiſcher* Forſchungen, von denen alſo die allgemeine praktiſche Philoſophie ſich auch nicht ganz losſagen kann.

Vergl. im *erſten* Theile dieſes Lehrbuchs die *Apodiktik* §. 39-41.; und die *Metaphyſik* §. 49 und 50.

7. Werfen wir nun die wiſſenſchaftliche Frage auf: wie die praktiſche Philoſophie *begründet*

werden, und womit ſie *anfangen* ſoll? ſo iſt *erſtens* klar, daß ſie nicht auf irgend eine angenommene Theorie der Seelenkräfte, alſo auch nicht auf den Gegenſatz zwiſchen einem Vorſtellungs- oder Erkenntnißvermögen und einem Begehrungsvermögen, gegründet werden darf, weil das Sittliche, als ſolches, im Gebiete einer Theorie der Seelenkräfte nicht liegt. Eben ſo wenig darf die praktiſche Philoſophie, *zweitens*, mit einem *höchſten Grundſatze* anfangen, der aller ſittlichen Geſetzgebung zum Grunde liegen ſoll; denn es fragt ſich noch, ob es überall einen ſolchen höchſten Grundſatz giebt. Wollten wir die Wahrheit eines höchſten Grundſatzes, der in ſittlicher Hinſicht für den höchſten gelten ſoll, etwa dadurch beweiſen, daß wir durch Beiſpiele zeigten, wie nach irgend einem Grundſatze dasjenige als gut und recht erſcheint, was man ſchon im *gemeinen Leben* dafür erkennt, ſo würden wir uns nicht nur in einem Zirkel bewegen, der gar nichts beweiſet; wir würden ſogar anſtatt der letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum in moraliſcher Hinſicht die Urtheile des gemeinen Lebens, deren Wahrheit, oder Unwahrheit, durch die Philoſophie erſt geprüft werden ſoll, als blinde Zeugen für eine unerwieſene Behauptung aufſtellen. Eben ſo weit würden wir uns von der Idee der Philoſophie,

ſophie, die keinem Vorurtheile weicht, entfernen; wenn wir ohne vorläufige Erörterung der moraliſchen Elementarbegriffe vom Begriffe der Pflicht ausgehen wollten; denn es leuchtet keinesweges aus dieſem Begriffe ſelbſt ein, daß er für den höchſten aller moraliſchen Begriffe gelten müſſe, ſo lange noch zweifelhaft bleibt, ob er auch die Begriffe von Tugend und Recht in ſich ſchließt.

Wird der Kantiſchen Moral mit Recht der Vorwurf gemacht, daß ſie dem Menſchen einen höchſten Grundſatz in das Gewiſſen hineinſchiebe, und, anſtatt dieſen Grundſatz zu beweiſen, ſich nur in einem Zirkel von angenommenen Vorausſetzungen bewege?

8. Bei der Nachfrage nach einem höchſten Grundſatze der Sittenlehre dürfen wir nicht die logiſche Wahrheit vergeſſen, daß alle Grundſätze, als ſolche, logiſche Producte des Verſtandes, und nur inſofern Wahrheiten ſind, als die Begriffe, auf denen ſie ruhen, nicht zu den erdichteten gehören. Die praktiſche Philoſophie darf alſo nicht eher Grundſätze des Thuns und Laſſens aufſtellen, bis ſie die moraliſchen Elementarbegriffe, die jenen Grundſätzen ſelbſt zum Grunde liegen, aufgefunden und durch verſtändige Erklärung gegen Mißdeutungen geſichert hat. Dann muß ſie zeigen, wie ſich im menſchlichen Gemüthe die Kraft, die wir den

Willen nennen, auf die moraliſchen Elementarbegriffe, als leitende Vorſtellungen, beziehen kann und wirklich beziehet. Gelingt es, nach dieſen Unterſuchungen auszumitteln, welche Grundſätze in ſittlicher Hinſicht die höchſten genannt werden dürfen, ſo iſt der Grund zum Gebäude einer philoſophiſchen Tugend- und Pflichtenlehre philoſophiſch gelegt. Dieſer Tugend- und Pflichtenlehre mag der Name Moral im engeren Sinne zugetheilt bleiben. Durch die allgemeine praktiſche Philoſophie muß aber auch vorläufig erörtert werden, ob der philoſophiſchen Rechtslehre oder dem ſogenannten Naturrechte ein beſonderer Platz in der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gebührt, oder ob es nur ein abgeſonderter Theil der philoſophiſchen Moral iſt.

Erſte Abtheilung.

Moraliſche Ideenlehre.

9. Wer die Frage: was denn eigentlich das Sittliche im Menſchen iſt? philoſophiſch, alſo mit beſtändiger Beziehung auf die letzten Gründe des

Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum, beantworten will, kann nicht umhin, ſogleich im erſten Augenblicke der moraliſchen Reflexion die objective Seite der Moral von der ſubjectiven zu unterſcheiden. Die ſubjective Seite der Moral wird erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie der Seelenzuſtand, den wir den ſittlichen nennen, von unſrer denkenden Individualität ausgeht, indem wir etwas entweder unwillkürlich begehren, oder verabſcheuen, oder es mit Freiheit wollen. Die objective Seite der Moral wird erkannt, wenn wir uns bewußt werden, wie das unwillkürliche Begehren und Verabſcheuen ſowohl, als das freie Wollen, abhängig iſt von Vorſtellungen, die ſich auf etwas Wirkliches außer uns beziehen. Die praktiſche Philoſophie überläßt der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, zu unterſuchen, ob und in wie fern die Unterſcheidung der Vorſtellungen von ihren Gegenſtänden ein wirkliches Daſeyn von Gegenſtänden außer uns beweiſet. Wo die praktiſchen Zuſtände im menſchlichen Bewußtſeyn anfangen, da findet ſich der Menſch ſchon in einer Außenwelt, auf die er wirken kann, und die auf ihn wirkt. Aber gleichgültig kann uns doch auch in praktiſcher Hinſicht nicht ſeyn, woher die Vorſtellungen ſtammen, durch die wir uns moraliſcher Geſetze bewußt werden; ob ſie Erzeugniſſe der Eindrücke ſind, die das Gemüth durch die Sinne empfing; oder ob die Vernunft durch ihre in ihr ſelbſt gegründeten höheren Functionen (vergl. die Apodiktik) das Sittliche als etwas Ueberſinnliches zum Bewußtſeyn bringt; oder ob gar nur die Gewohnheit bewirkt, daß der freie Wille ſich nach gewiſſen ſubjectiven Anſichten richtet, die dann die Stelle empiriſcher, oder rationaler Erkenntniſſe verträten. Die Meinung, die man von dem Urſprunge der moraliſchen Geſetze hat, iſt auch von keinem geringen Einfluſſe auf die Kraft, mit der die moraliſchen Vorſtellungen das Gemüth ergreifen.

Subjectivitäts-Moral der griechiſchen Sophiſten. — Unverkennbarer Einfluß der Gewohnheit und der herrſchenden Meinung auf die moraliſchen Urtheile. — Erſte Anzeige des Gegenſatzes zwiſchen einer empiriſchen Moral und einer rationalen.

10. Während die Vorſtellungen, die ſich der Menſch von ſittlichen Verhältniſſen macht, unendlich verſchieden ſeyn können, bleibt die ſubjective Grundlage (§. 9.) der Moral ein pſychologiſches Factum. Daß der Menſch, wie jedes lebende Weſen, von Natur nach einer Art des Daſeyns ſtrebt, die dem allgemeinen Typus der Gattung angemeſſen iſt, zu der er gehört; daß er nach dem

Auge

Angenehmen ſtrebe, und das Unangenehme flieht; daß er als denkendes Weſen mit einer gewiſſen Freiheit handeln kann, oder handeln zu können glaubt; und daß er dann nach leitenden oder gebietenden Vorſtellungen handelt; dieß ſind pſychologiſche Facta, die niemand bezweifelt. Aber welches die Vorſtellungen ſind, nach denen die freien Beſtrebungen ſich richten ſollen; ob es Ideen im höheren Sinne des Worts, das heißt, reine Vernunftvorſtellungen ſind, durch die das Endliche im denkenden Geiſte auf das Unendliche ſich bezieht; oder ob es empiriſche Begriffe ſind, gegründet auf phyſiſche Triebe und auf die Wahrnehmung deſſen, was in die Sinne fällt; und ob die moraliſchen Geſetze, die durch dieſe Vorſtellungen erkannt werden, unbedingten Gehorſam verlangen, oder ob ſie nur anrathen, aus Klugheitsgründen das Eine vor dem Andern zu wählen; dieß ſind die Fragen, von deren Beantwortung die Gültigkeit der Moralſyſteme vorzüglich abhängt; mit denen wir uns alſo zuerſt beſchäftigen müſſen.

Vorläufige Bemerkungen über die Grundtriebe der menſchlichen Natur. — Ueber die Bedeutungen des Worts Idee nach der älteren und neueren Terminologie vergl. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs die zweite Abtheilung der Apodiktik.

11. Ehe wir von moraliſchen Ideen im höheren, eigentlich metaphyſiſchen, Sinne reden dürfen, müſſen wir das Unbezweifelbare in den allgemeinen Verſtandesvorſtellungen oder Begriffen zu entdecken ſuchen; die wir logiſch verbinden, wenn wir ein moraliſches Urtheil fällen. Eine Menge ſolcher Begriffe kommen uns ſogleich entgegen. So viele Tugenden, ſo viele Pflichten, ſo viele Rechte, ſo viele Güter des Lebens ſich denken laſſen, ſo mancherlei moraliſche Begriffe giebt es, die wieder von den allgemeineren Begriffen umfaßt werden, die wir uns von Tugend überhaupt, Pflicht überhaupt, Recht überhaupt, und vom Guten überhaupt machen. Wollen wir uns aber mit einer bloßen Aufzählung dieſer Begriffe begnügen, ſo entſteht nicht nur kein Syſtem der Moral; wir begreifen dann nicht einmal, wie ein moraliſches Weſen, nach ſo verſchiedenen Begriffen handelnd, mit ſich ſelbſt übereinſtimmen kann. Wir fragen alſo: ob nicht unter der Menge von moraliſchen Begriffen einer der allgemeinſte oder höchſte, und welcher dieſer Begriff iſt?

Aeltere Subordination des Begriffes der Pflicht unter den Begriff der Tugend. — Kantiſche Subordination des Begriffes der Tugend unter den Begriff der Pflicht. — Neuere Unterſuchungen über das Verhältniß der Pflichten zu den *Rechten*. — Vernachläſſigung des Begriffes vom *Guten überhaupt* in den meiſten neueren Schulen.

12. Der Begriff des *Guten* überhaupt iſt der einzige Begriff, der Alles umfaßt, was ein moraliſches Intereſſe für uns haben kann. Auf ihn beziehen ſich nicht nur alle Urtheile über Weisheit und Tugend, Pflicht und Recht, und über menſchliche Vollkommenheit überhaupt; wir erheben uns auch durch den vollen Gehalt dieſes Begriffes über die engen Schranken des menſchlichen Thuns und Laſſens, indem wir unſre moraliſche Endlichkeit an die Idee des *Unendlichen* anknüpfen, das denn doch, es ſey übrigens, was es wolle, als der Urgrund alles deſſen, was iſt und ſeyn kann, folglich auch als das Urprincip aller moraliſchen Ordnung und ihrer Geſetze gedacht werden muß. Gut im *weiteſten* Sinne des Worts nennen wir bekanntlich ſchon im gemeinen Leben alles, was ſeinem *Zwecke* entſpricht. Gut im *engern* und eigentlich moraliſchen Sinne iſt, was dem Zwecke des Daſeyns eines vernünftigen Weſens entſpricht. Gut, in dieſem Sinne, heißt eine Geſinnung und Handlung, wenn ſie mit den Grundſätzen übereinſtimmt, nach denen ein vernünftiges Weſen den wahren Zweck ſeines Daſeyns erreichen kann. Die Sittenlehre, als Wiſſenſchaft des Guten,

ten, ſetzt alſo voraus, daß der menſchliche Verſtand einen Zweck des menſchlichen Daſeyns auf irgend eine Art erkennen könne. Auf eine ſolche Erkenntniß würden wir, nach den Reſultaten der Metaphyſik, gänzlich Verzicht thun müſſen, wenn wir, um zu finden, was wir uns als den Zweck unſers Daſeyns denken ſollen, einen von einem göttlichen Geiſte ausgehenden Plan des Weltalls erkennen und Geſetze einer göttlichen Ordnung durchſchauen müßten, die alles einzelne und gemeinſame Daſeyn umfaſſen. In uns ſelbſt müſſen wir blicken, um zu finden, ob unſer Geiſt nicht ein Bewußtſeyn von einem Zwecke unſers Daſeyns in ſich trägt, indem wir als vernünftige Weſen doch nicht blindlings handeln, ſondern irgend ein Ziel erreichen wollen, welches es auch ſey. Was dieſem Zwecke gemäß iſt, iſt immer dasjenige, was wir uns als das Gute in unſerm Thun und Laſſen denken.

Kritik der Kantiſchen Lehre, daß nichts ſchlechthin gut genannt werden dürfe, außer ein guter Wille.

13. In uns ſelbſt erkennen wir einen Zweck unſers Daſeyns, auch ohne objectiv zu erforſchen, ob ein höchſter Geiſt, der die Welt regiert, durch unſer Daſeyn einen Zweck außer uns im All der

Dinge erreichen wollte, oder, mit andern Worten, ob es eine göttliche Beſtimmung des Menſchen giebt. Eine natürliche Beſtimmung erkennen wir in uns, indem wir uns deſſen bewußt werden, was unſrer ganzen Natur gemäß iſt. In unſrer Natur liegt das unbezweifelbare Streben nach Glückſeligkeit, das deßwegen auch die Grundlage ſo vieler Moralſyſteme geworden iſt. Aber was unſre Natur zu einer menſchlichen macht, die ſich von jeder thieriſchen Natur unterſcheidet, iſt doch immer die Vernunft. Daher der urſprüngliche Sinn der Grundregel aller Moral: Handle vernünftig, d. h. überlaß dich nicht blindlings und animaliſch der Natur und dem Schickſale; blicke in dich ſelbſt und in das Verhältniß deines ſubjectiven Daſeyns zu dem, was außer dir iſt, um auf dem Wege des Lebens irgendwo anzukommen, wo du ankommen willſt, weil du es ſo für gut findeſt. Inſofern liegt alſo der Begriff vom Guten unbezweifelbar innerhalb der Sphäre des Begriffes vom Vernünftigen überhaupt. Aber mit der Frage: wie muß ich denn handeln, um wahrhaft vernünftig zu handeln? tritt erſt das eigentliche Problem der Moral hervor. Denn nun fragt ſich weiter, ob der Menſch als vernünftiges Weſen nicht auch eine höhere d. h. über das bloße Streben nach

Glückſeligkeit erhabene Beſtimmung in ſich erkennt, und was er thun und laſſen ſoll, um dem Bewußtſeyn dieſer höheren Beſtimmung gemäß zu handeln. Allerdings muß das Gute auch mit dem Natürlichen einerlei ſeyn inſofern, als es der ganzen Natur eines denkenden Weſens gemäß iſt. In dieſer weiten Bedeutung des Begriffs von einer ſubjectiven Natur verwandelt ſich allerdings die Grundregel aller Moral: Handle vernünftig, in die Regel: Handle natürlich. Aber weder die eine, noch die andere dieſer Regeln iſt hinreichend, das Gute vom Böſen zu unterſcheiden; und die zweite beſonders bedarf der ſorgfältigſten Auslegung, um nicht eine Maxime der ſchamloſeſten Unſittlichkeit zu werden.

Andeutung der Verwandtſchaft der Moralprincipien des Stoicismus und des Cynismus.

14. Vernünftig in einem gewiſſen Sinne handeln wir immer, wenn wir einen Zweck erreichen wollen, von dem wir nur dadurch, daß wir vernünftige Weſen ſind, eine Vorſtellung haben. Natürlich in einem gewiſſen Sinne müſſen wir immer handeln, wir mögen wollen, oder nicht, weil kein Act des Willens unſre ganze Natur aufheben kann. Aber unter den mannigfaltigen und verſchiedenartigen Beſtrebungen, die in dem Gan-

zen unſrer Natur gegründet ſind, können einige *vorherrſchen*, oder *allein herrſchen*. Als moraliſche Weſen können wir mit uns ſelbſt in *Streit* gerathen, oder mit uns ſelbſt *übereinſtimmen*. Wie nun die Vernunft theoretiſch dahin ſtrebt, den Streit der Vorſtellungen aufzuheben, indem ſie das Uebereinſtimmende unter ihnen hervorhebt in der Einheit des Denkens, ſo beſtimmt ſie praktiſch das handelnde Weſen zum Streben nach Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Das Gute überhaupt würde alſo nicht das Vernünftige ſeyn, wenn es einen Streit des Menſchen mit ſich ſelbſt zuließe. Daher ſteht jedes Geſetz der wahren Sittlichkeit unter der Regel: *Handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt*; und inſofern, als die praktiſche Uebereinſtimmung des handelnden Weſens mit ſich ſelbſt in klaren Begriffen auf eine theoretiſche Uebereinſtimmung nach Grundſätzen zurückgeführt werden kann, läßt ſich dieſe Regel auch logiſch ausdrücken: *Handle conſequent*. Aber zwiſchen der Conſequenz nach irgend einem beliebigen Grundſatze, und dem *innern Frieden*, der das ſubjective Ziel aller moraliſchen Beſtrebungen iſt, würde nur dann kein Unterſchied Statt finden, wenn das Vernünftige nichts weiter als das *Verſtändige* wäre (vergl. §. 4.).

15. Durch Erläuterung deſſen, was eigentlich Vernunft im Menſchen iſt, muß alſo der Begriff des Guten weiter entwickelt werden. Hier nimmt die praktiſche Philoſophie den Faden auf, wo die theoretiſche ihn fallen ließ. Wäre Vernunft, im ganzen Sinne des Worts, nur Verſtand oder das Vermögen der Begriffe und Urtheile, die ſich zu Schlüſſen verbinden, ſo würde auch der Antheil, den unſre menſchliche Vernunft an unſerer menſchlichen Sittlichkeit hat, nur darin beſtehen, daß man conſequent handelte nach Grundſätzen, um den Streit der natürlichen Triebe zu ſchlichten, die auf Erhaltung und Genuß des Lebens gerichtet ſind. Auf einen dieſer Triebe müßte dann auch das natürliche Wohlwollen zurückgeführt werden, dem man die übrigen Triebe folgerecht unterwerfen könnte, um ſich eines guten Herzens zu erfreuen. Aber wenn die theoretiſche Philoſophie beweiſen kann, daß die Vernunft durch ihre höheren oder mehr als logiſchen Functionen, indem ſie den denkenden Geiſt über die Sinnlichkeit erhebe, unmittelbar das Ueberſinnliche und Ueberirdiſche erkennt, das ſich unſerm Bewußtſeyn unmittelbar kund thut oder offenbart (S. die Apodiktik und Metaphyſik), ſo erklärt ſich, wie der Menſch als vernünftiges Weſen auch praktiſch im Bewußtſeyn höherer, d. h. in der Ver-

nunft gegründeten, nicht auf bloße Erhaltung und bloßen Genuß des Lebens gerichteten Triebe ſeine moraliſche Würde erkennt. Daß man nicht anders handeln ſoll, als dem Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur gemäß, und in dieſem Bewußtſeyn nicht bloß natürlichen Trieben folgend, erkennen wir auf dieſelbe Art unmittelbar, wie wir überhaupt das Ueberſinnliche und Ueberirdiſche in uns erkennen.

16. Und hier ſehen wir den allgemeinen Begriff des Guten, der auf den untern Stufen ſeiner Anwendbarkeit nur als empiriſcher Begriff erſcheint, mit der metaphyſiſchen Idee des *Göttlichen* zuſammentreffen (vergl. die Religionsphiloſophie). Das Gute iſt das *Göttliche im Menſchen*. Indem wir nicht anders handeln wollen, als einem Geſetze der *Uneigennützigkeit* im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur gemäß, es folge daraus in dieſem irdiſchen Leben für uns, was da wolle, erheben wir uns nicht nur über das bloße Streben nach Glückſeligkeit; wir treten dann auch durch unſer Wollen in eine *überirdiſche Weltordnung* ein, die ſich dem *reinen*, über die Sinnlichkeit erhabenen *Bewußtſeyn* offenbart. Das Göttliche allein iſt das abſolut Vollkommene, das den Zweck ſeines Daſeyns

in ſich ſelbſt trägt. Der Menſch, als moraliſches Weſen, erkennt in ſeinem Bewußtſeyn unmittelbar, daß der Zweck ſeines Daſeyns eben ſo wohl außer ihm liegt, als in ihm; daß er der Welt nicht weniger angehört, als ſich ſelbſt; daß er ſich durch uneigennütziges Wollen erheben ſoll über das bloße Streben nach Glückſeligkeit; daß er ſich ſelbſt nicht achten kann, wenn er nicht in ſeinen freien Beſtrebungen ſich ſelbſt, mehr oder weniger, vergißt; daß ſogar das beglückende Gefühl der Selbſtachtung ihn flieht, wenn er das Gute nur in der Abſicht thut, ſich dieſes Gefühls zu freuen. Wir fragen hier noch nicht, was denn das für ein Geſetz der Uneigennützigkeit iſt, das wir in unſerm moraliſchen Bewußtſeyn unmittelbar erkennen. Die Rede iſt zuerſt nur davon, daß der moraliſche Begriff vom Guten, in der ganzen, auf dem Bewußtſeyn deſſen, was die menſchliche Natur von der thieriſchen unterſcheidet, ruhenden Bedeutung des vielumfaſſenden Worts, nicht zu trennen iſt von der metaphyſiſchen Idee des wahrhaft Göttlichen oder Ueberirdiſch-Vollkommenen und der höchſten Verehrung Würdigen. Ob dieſe Idee der reinen Vernunft angehört, oder ob ſie nur ein Erzeugniß der Phantaſie iſt, unterſucht die Religionsphiloſophie. Die allgemeine praktiſche Philoſophie lehrt in dieſer Hinſicht nur, daß das moraliſche Gefühl der Achtung und das wahrhaft religiöſe Gefühl der Anbetung aus einer und derſelben Quelle fließen. Dem wahrhaft guten Menſchen iſt das moraliſche Geſetz, das er in ſeinem Bewußtſeyn trägt, wie dem wahrhaft religiöſen Menſchen der Gegenſtand ſeiner Anbetung, heilig.

17. Nach dieſer Erklärung des Begriffes vom Guten ſcheint alſo die Sittlichkeit überhaupt von der Religion auf eine ſolche Art abhängig zu ſeyn, als ob jene überall nicht ohne dieſe entſtehen und beſtehen könnte. Aber ſo nahe verwandt auch wahre Sittlichkeit und wahre Religion ſind, und ſo nothwendig für die allgemeine praktiſche Philoſophie iſt, dieſe Verwandtſchaft in der moraliſchen Ideenlehre zu berühren; ſo beſteht doch die Sittlichkeit inſofern ganz und gar für ſich und unabhängig von der Religion, als ein Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur (§. 15.), es ſtamme, woher es wolle, auch ohne religiöſe Betrachtung zur menſchlichen Natur gehört. Dieſes Bewußtſeyn, gegen deſſen mächtige Kraft der räſonnirende Egoismus den Atheismus vergebens zu Hülfe ruft, kann mit ſeiner ganzen Stärke wirken, ohne von irgend einem Gedanken an eine überirdiſche Weltordnung begleitet zu ſeyn. Dieſem Bewußtſeyn gehorchend, opfert der Menſch lieber ſein

Glück und ſelbſt ſein Leben auf, ehe er ſich vor ſich ſelbſt entehrt. Er fühlt ſich vor ſich ſelbſt entehrt, wenn er ſich nicht als ein Weſen höherer Art über das bloße Streben nach Glückſeligkeit ſo erhebt, daß ſogar der Trieb der Selbſterhaltung ihn nicht abhalten kann, auch ohne alle Rückſicht auf ein künftiges Leben ſein eigenes Daſeyn ganz aus dem Geſichte zu verlieren, um zu leben und zu ſterben für eine gute Sache. Da nun aber nichts Zweckloſes für vernünftig gelten kann (§. 13.), wie ſoll denn derjenige, wer an keine überirdiſche Weltordnung glaubt und keine Aufſchlüſſe über den Zweck ſeiner Aufopferungen von einem künftigen Leben erwartet, ſeine Uneigennützigkeit vor ſeiner Vernunft rechtfertigen? Wenn alſo die Tugend, die Uneigennützigkeit in ſich ſchließt, nicht auf einem blinden Gefühle beruhen ſoll, ſo müſſen wir die Geſetze dieſer Uneigennützigkeit für Geſetze einer überirdiſchen Weltordnung halten. Was wir als den Triumph der Sittlichkeit ehren, iſt, philoſophiſch betrachtet, bloße Schwärmerei, wenn nicht eine Weltordnung, die über die irdiſche und phyſiſch erkennbare erhaben iſt, im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur ſich uns kund thut.

Conſequenz der ſpäteren cyrenaiſchen Glückſeligkeitslehrer, die ſich nicht ſcheuten, öffentlich zu lehren, daß jede Aufopferung, die keinen erkennbaren Lohn bezweckt, widersinnig sey, weil jede vernünftige Handlung, als Mittel, den Lebensgenuß zum Zwecke habe.

18. Wie und wie weit es dem Menschen möglich ist, uneigennützig zu seyn, wird die moraliſche Willenslehre zeigen. Uneigennützigkeit, ſo weit ſie möglich iſt, wird aber überall, wo nicht der Egoismus den Sieg über das Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur davon getragen hat, für unerlaßliche Bedingung der Möglichkeit einer guten Geſinnung anerkannt. Zu einer gewiſſen Art von Uneigennützigkeit wird ſchon das Thier, das ſich für ſeine Jungen aufopfert, durch einen Inſtinct getrieben, der auf Erhaltung der Gattung gerichtet iſt. Gut und Uneigennützig ſind aber darum noch keine Wechſelbegriffe; denn daraus, daß jede gute Geſinnung uneigennützig iſt, folgt noch nicht, daß jede uneigennützige Handlung gut ſey. Was für wahrhaft gut im menſchlichen Thun und Laſſen gelten ſoll, muß den Geſetzen des Bewußtſeyns gemäß ſeyn, zu deren Aufklärung die moraliſche Ideenlehre den Weg bahnt. Was vernünftige Uneigennützigkeit von ſchwärmeriſcher und überhaupt von thörichter unterſcheidet, wird ſich deutlicher am Schluſſe dieſer Abtheilung unſrer Unterſuchungen zeigen.

19. Wer nichts weiter will, als das Leben genießen, iſt entweder ein Egoiſt, der vergebens Anſpruch auf die Achtung wohldenkender Menſchen macht, oder er hat ſich durch Sophiſmen verführen laſſen, das Gute in ſeinem eignen Bewußtſeyn zu verkennen. Daß es einen edlen, des Menſchen würdigen Lebensgenuß gebe und geben ſoll, und daß Verachtung des Genuſſes überhaupt und Herabwürdigung der Glückſeligkeit nur einem Schwärmer in den Sinn kommen kann, werden die folgenden Unterſuchungen lehren. Aber das abſichtliche Streben nach Genuß iſt, als ſolches, ohne allen moraliſchen Werth, und hat mit den Beſtrebungen, die auf das Gute gerichtet ſind, urſprünglich nur das Zuſammentreffen mit gewiſſen beglückenden Gefühlen gemein, die eine Wirkung des uneigennützigen Wollens ſind. Mögen immerhin dieſe Gefühle auch wieder veranlaſſende Urſachen moraliſcher Beſtrebungen werden; ſo liegt doch das wahrhafte Gute dieſer Beſtrebungen nicht in dem ſchönen Selbſtgenuſſe, den wir ihnen verdanken. Daß in der menſchlichen Natur eine in jeder Hinſicht uneigennützige Geſinnung unmöglich iſt, kann man unbedenklich zugeſtehen, ohne darum dem wahren Begriffe des Guten eins ſeiner weſentlichen Merkmale zu entziehen. Eben ſo wenig ſoll hier geleugnet werden, daß man auch

mit der beſten Geſinnung abſichtlich nach edelm Lebensgenuſſe ſtreben kann. Aber wer nur angenehm leben und nichts weiter will, der muß, wenn er conſequent ſeyn will, um ſein Leben, als erſte Bedingung der Möglichkeit des Lebensgenuſſes, zu erhalten, im Nothfalle ſich Alles erlauben; und dann iſt er, wie ein großer Denker es ausdrückt, Staub unter unſern Füßen.

20. Ehe wir noch das Geſetz der Uneigennützigkeit, auf welches alle wahrhaft moraliſche Reflexion hinweiſet, in einer Verſtandesformel aufgefaßt haben, iſt es ſchon als ein Geſetz, dem der Wille ſich unterwerfen ſoll, dem Bewußtſeyn gegenwärtig in dem Gefühle, das wir das moraliſche nennen. Denn das moraliſche Geſetz, wie es, mit Worten ausgedrückt, auch lauten mag, iſt urſprünglich keine Verſtandesformel; es iſt ein Geſetz des Bewußtſeyns, das auf einer Verkettung von Urſachen und Wirkungen beruhet, die ſich im Innern unſers Geiſtes verbirgt. Das Gefühl, in welchem dieſes Geſetz dem Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, vertritt ſo lange die Stelle der moraliſchen Grundſätze, bis dem Verſtande gelungen iſt, es in klaren Begriffen aufzufaſſen. Aber daß dieß dem Verſtande gelinge, ſetzt nicht nur die ruhigſte und beſonnenſte Selbſtbeobachtung voraus; es kann

auch nur unter der Bedingung gelingen, daß wir nie die Wirkungen des Gefühls, durch welches es ſich kund thut, aus dem Auge verlieren; und doch ſind dieſe Wirkungen nicht immer leicht zu erkennen, weil das moraliſche Bewußtſeyn ſelbſt geſtört wird, ſobald die Einbildungskraft dasjenige, was urſprünglich moraliſches Gefühl iſt, mit Gefühlen von ganz andrer Abkunft vermiſcht. Könnte überhaupt der Menſch auch mit dem beſten Willen ſich nicht irren in den Begriffen, die er ſich von Tugend und Pflicht macht, ſo würde die gute Abſicht nicht ſo oft ihr Ziel verfehlen. Sie verfehlt es aber nothwendig, wo der Verſtand auf falſche Grundſätze geräth, die ſich auf ein geſtörtes Bewußtſeyn gründen. Der ſubjective Werth einer Handlung beruhet allerdings ganz und gar auf dem Gefühle und der Abſicht, einer beſtimmten Vorſtellung vom Guten gemäß zu handeln. Objectiven Werth aber hat die Handlung nur da, wo ſie mit den erweislich wahren Geſetzen des moraliſchen Bewußtſeyns übereinſtimmt; und nur dann iſt ſie wahrhaft gut zu nennen.

Einfluß dieſes Verhältniſſes der moraliſchen Abſicht zur Einſicht auf die Criminaljuſtiz, wo die Frage entſteht, ob derjenige als ein eigentlicher Verbrecher beſtraft werden darf, der in der Meinung, etwas Gutes zu thun, ein Verbrechen beging.

21. In der Beziehung unſrer Handlungen auf die Welt außer uns kann auch nur diejenige Abſicht für gut gelten, bei welcher uns nicht gleichgültig iſt, ob das Gute, das wir bewirken wollen, auch außer uns wirklich erfolgt. Denn da wir im moraliſchen Bewußtſeyn erkennen, daß wir der Welt außer uns nicht weniger angehören, als uns ſelbſt (§. 16.), ſo muß uns auch an dem Guten außer uns nicht weniger gelegen ſeyn, als an dem Guten in uns. Daher in edeln Gemüthern die moraliſche Freude über das Gelingen des Guten außer uns, es ſey durch uns ſelbſt bewirkt, oder durch Andere. Daher auch der moraliſche Schmerz über fehlgeſchlagene Erwartungen, das Gute in der Außenwelt zunehmen zu ſehen, und über vereitelte edle Plane. Gleichgültigkeit gegen den äußern Erfolg unſrer Beſtrebungen, wenn wir nur uns ſelbſt das Zeugniß geben können, das Unſrige gethan zu haben, iſt umſchleierter Egoismus. Den moraliſchen Schmerz ſollen wir beherrſchen, ſobald er das Bewußtſeyn ſtört, und den eigentlichen Willen zu hemmen droht; aber dieſen Schmerz völlig unterdrücken ſollen wir nie, am wenigſten in der Abſicht, damit er uns in unſerm Selbſtgenuſſe nicht ſtöre. Es giebt im äußern Leben Verhältniſſe, unter denen nur der glücklich ſeyn kann, wer ſich nicht ſchämt, es

auf Koſten des edleren Theils ſeiner Natur zu ſeyn.

Einige Bemerkungen über die ſtoiſche Apathie.

32. Unerforſchlich iſt für den menſchlichen Verſtand das metaphyſiſche Verhältniß unſerer moraliſchen Beſtrebungen zu der religiöſen Idee einer beſten Welt. Denn wenn ein abſolut guter Welturheber und Weltregierer die Ordnung der Dinge im Ganzen geſtiftet hat und erhält, ſo iſt auch im Ganzen Alles gut, was iſt und geſchieht, d. h. es iſt der Idee einer beſten Welt gemäß. Und doch müſſen wir moraliſch urtheilen, daß außer uns, wie in uns, vieles nicht iſt, wie es ſeyn ſollte, weil ſonſt das Beſtreben, etwas daran zu beſſern, als widerſinnig abgewieſen werden müßte. Wie nun aber die wirkliche Welt im Ganzen unter allen möglichen Welten die beſte ſeyn, und wie deſſen ungeachtet im Einzelnen die natürliche Weltordnung von den moraliſch freien Weſen nach Grundſätzen, die auf dem moraliſchen Bewußtſeyn ruhen, durch Umbildung der Natur und Umänderung der natürlichen Verhältniſſe, auch in den materiellen Dingen, die in die Sinne fallen, verbeſſert werden kann, bleibt uns ein Räthſel. Darum findet ſich der Menſch als moraliſches Weſen gleichſam zwiſchen zwei Wel-

ten geſtellt. Von dem idealen Standpunkte der Sittlichkeit erſcheint uns der natürliche Lauf der Dinge als ein endloſer *Kampf eines guten Princips mit einem böſen*. Dem guten Princip gemäß, das wir als ein moraliſches Geſetz in uns tragen, zerſtören wir unbedenklich gar vieles, was die Natur hervorbringt, und erlauben uns, nach unſern ſubjectiven Bedürfniſſen, ſo weit ſie mit jenem Geſetze übereinſtimmen, von allen Seiten in die natürliche Ordnung der Dinge einzugreifen, wenn wir Wälder ausrotten, Thiere, die ihrer natürlichen Beſtimmung gemäß ihre Nahrung ſuchen, als unſre Feinde vertilgen, und überall mit den materiellen Dingen verfahren, als ob ſie nur um unſrer willen da wären. Nach denſelben Grundſätzen greifen wir *erziehend* und *regierend* in die Natur der moraliſchen Weſen außer uns ein. Daß wir es dürfen und ſollen, leidet keinen moraliſchen Zweifel. Aber warum wir es dürfen, wenn wir glauben, daß alles, was ſich natürlich ereignet, ſeinen guten Zweck hat, kann keine Metaphyſik ergründen.

Merkwürdige Gründung der *Moral* des *Zoroaſter* auf die *metaphyſiſche* Lehre vom Kampfe eines guten Weltprincips mit einem böſen.

23. Nach allen dieſen Erläuterungen des allgemeinen Begriffs vom Guten bezieht ſich alſo dieſer Begriff auf eine *Idee* im höheren Sinne des Worts d. h. eine der reinen Vernunftvorſtellungen, durch die wir uns über die Natur erheben. Aber eben dieſer Begriff hängt auch genau zuſammen mit den Begriffen vom Vollkommenen, vom Schönen und vom Nützlichen. Die Begriffe vom Guten und vom Vollkommenen begegnen einander ſchon in dem gemeinſchaftlichen Merkmale eines *Zwecks* (§. 12.). Denn vollkommen im weiteſten praktiſchen Sinne des Worts iſt, was ſeiner Beſtimmung, d. h. dem Zwecke ſeines Daſeyns *völlig* oder *in jeder Hinſicht* entſpricht. Könnte der Menſch als moraliſches Weſen ſich ſelbſt vollkommen finden, ſo müßte das Bewußtſeyn von dem, was er ſeyn ſoll, zuſammenfallen mit der Kenntniß ſeiner ganzen Natur; er müßte finden, daß er, ſo wie er iſt, ganz das iſt, was er ſeyn ſoll. Aber das Sittliche in uns iſt nicht zu trennen von dem Streite der natürlichen Triebe mit der Beſtimmung des Menſchen. Wir ſind als *endliche* Weſen immer nur inſofern gut, als wir *beſſer* oder, was daſſelbe ſagt, im moraliſchen Sinne *vollkommener* zu werden ſtreben. Unſre Sittlichkeit iſt alſo immer nur eine Modification unſrer *Unvollkommenheit*. Gleichwohl iſt das Ziel unſrer guten Beſtrebungen das

Vollkommene als dasjenige, was der Idee einer moraliſchen Weltordnung völlig entſpricht. Dieſes Gute iſt das *ſuperlative* oder das *Beſte*, das nichts zu wünſchen übrig läßt. Und hier trifft die *Moral* wieder mit der *Religion* zuſammen. Alle Vollkommenheit des Endlichen iſt nur *relativ*. Das *Abſolut-Vollkommene* iſt das *Göttliche* (§. 16.); das *Unbedingt-Ehrwürdige* und zugleich in jeder Hinſicht das *Höchſte*; der Urgrund der moraliſchen Weltordnung; erhaben über alle Abhängigkeit von einem andern Daſeyn. Jeder moraliſche Fortſchritt endlicher Weſen iſt alſo *Annäherung zur Göttlichkeit*. Aber vollkommen werden in dem abſoluten Sinne, wie das Göttliche vollkommen iſt, kann ein endliches Weſen vernünftigerweiſe nicht wollen. Der Grundſatz: *Strebe nach Vollkommenheit*, gehört unerlaßlich zur wahren Moral. Aber aus dieſer allgemeinen Formel läßt ſich auf keine Art erkennen, *was* denn der Menſch zu thun hat, um vollkommner zu werden. Auch der allgemeine *Typus der menſchlichen Natur* reicht nicht hin, die unbeſtimmte Vollkommenheitsmaxime anwendbar zu machen; denn es iſt unmöglich, daß jedes menſchliche Individuum Alles, was ſich als menſchliche Vollkommenheit denken läßt, nach einem allgemeinen Canon in gleichen Verhältniſſen, wie jedes

des andere Individuum, in ſich hervorbringe, weil das Eigenthümliche ſeiner Individualität ihm unmöglich macht, ſich ſelbſt in ein perſonificirtes Abſtractum zu verwandeln. Das Unmögliche aber kann eine geſunde Moral ſchon deſwegen, weil es unmöglich iſt, nicht verlangen.

Ueber das Vollkommenheitsprincip der Wolfiſchen Moral.

24. Auf eine andere Art trifft der Begriff vom Guten mit dem Begriffe vom Schönen zuſammen. Schön iſt, was unmittelbar durch ſich ſelbſt, ohne beſondere Rückſicht auf wiſſenſchaftliches, oder praktiſches, oder religiöſes Intereſſe, den denkend-empfindenden Geiſt erfreuet, weil es der normalen Form der ganzen Natur eines denkend-empfindenden Geiſtes gemäß iſt. Die weitere Ausführung dieſer Erklärung des Schönen gehört der Aeſthetik an. Auf dieſelbe Art erfreuet uns das Gute, wo wir es in uns, oder außer uns, wirklich erblicken, oder auch nur zu erblicken glauben. Auch fällt ins Auge, daß das Gute wirklich inſofern einerlei iſt mit dem Schönen, als Beides der normalen Form unſers Geiſtes gemäß iſt. Daher auch die Aehnlichkeit zwiſchen der moraliſchen und der äſthetiſchen Billigung und Mißbilligung, wie auch zwiſchen der moraliſchen Unei-

gennützigkeit und der äſthetiſchen Liberalität. Deſſen ungeachtet unterſcheidet ſich das Schöne von dem Guten überhaupt ſchon dadurch, daß das Schöne zunächſt und unmittelbar nur als Gegenſtand des Genuſſes in Betracht kommt, der Genuß aber, als ſolcher, gar keinen moraliſchen Werth hat (§. 19.). Ferner liegt im Bewußtſeyn des Guten die ideale Nöthigung, die ſich als Pflicht kund thut, und nicht ſelten mühſame Anſtrengungen und Aufopferungen verlangt, die ſich mit dem freien Lebensgenuſſe, der zum Gefühle des Schönen gehört, nicht vertragen. Mit der normalen Form unſers Geiſtes ſtimmt das Schöne nur in dem Genuſſe überein, bei welchem wir an Pflichten gar nicht denken. Die Moral müßte ſogar dieſen Genuß verbieten, wenn nicht ein edler Lebensgenuß, bei welchem wir nicht an Pflichten denken, auch zu unſrer Beſtimmung gehörte (vergl. §. 19.). Sie befiehlt auch in der That, daß wir uns den Genuß des Schönen verſagen, wo es Pflichten zu erfüllen giebt, die mit dieſem Genuſſe in vielen Lagen des wirklichen Lebens nicht beſtehen können. Wer die ernſte Geſinnung, die, den Genuß aufopfernd, der ſtrengen Pflicht ſich unterwirft, eine ſchöne Geſinnung nennt, verwechſelt urſprünglich verſchiedene Begriffe. Um ſo ſorgfältiger aber muß die Moral die Verwandtwandtſchaft des Guten und Schönen weiter verfolgen, um zu zeigen, wie die moraliſche Bildung die äſthetiſche in ſich aufnimmt, und in welchem Sinne es eine Schönheit der Seele giebt, die von der erworbenen Tugend verſchieden iſt, und doch auch einen moraliſchen Werth hat.

Erinnerung an die Moral Shaftesbury's und Hutcheſon's. — Ueber das ſtoiſche Καλὸν.

25. In den Verhältniſſen, wo das Gute mit dem Schönen zuſammenfällt, unterſcheidet es ſich von dem Nützlichen. Denn wie das Schöne, ohne alle Rückſicht auf einen außer ihm liegenden Zweck, unmittelbar durch ſich ſelbſt gefällt, ſo trägt das Gute unmittelbar ſeinen Werth in ſich ſelbſt. Nützlich iſt überhaupt, was als Mittel zur Erreichung vernünftiger Zwecke dient und in Beziehung auf dieſe Zwecke einen Werth hat. Wer ſich Pflichten und Tugenden nur als Mittel zur Erreichung eines verſtändigen Lebensgenuſſes denkt, in deſſen Augen iſt freilich das Gute entweder mit dem Angenehmen, oder mit dem Nützlichen ganz und gar einerlei. Aber im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur verhält es ſich anders. Nützlich im moraliſchen Sinne iſt, was als Mittel dient, oder dienen kann, einen guten Zweck zu erreichen. Das Nützliche ſelbſt heißt

in dieſer Beziehung auch gut. Nützlich iſt aber zuweilen dem Einen, was dem Andern in denſelben Verhältniſſen ſchädlich iſt; denn nicht überall dienen zur Erreichung derſelben guten Zwecke dieſelben Mittel. Ob durch den guten Zweck jedes Mittel gerechtfertigt wird, das zu dieſem Zwecke führt, muß die eigentliche Moral unterſuchen. Auf das Verhältniß des Guten zum Nützlichen gründet ſich auch der bei den Alten ſo beliebte Begriff von den Gütern des Lebens, d. h. von dem, was dem Leben einen Werth giebt, und verdient, das man ſtrebe, es zu beſitzen.

26. Aus der reinen, über allen irdiſchen Gewinn erhabenen Idee des Guten entſpringen die drei moraliſchen Cardinalbegriffe, die wir Tugend, Pflicht und Recht nennen. Den weiteſten Umfang hat unter dieſen drei Begriffen der Begriff der Tugend; denn er umfaßt den ganzen moraliſchen Zuſtand eines endlichen Weſens in allen Verhältniſſen, die mit dem Geſetze des Guten, das wir in unſerm Bewußtſeyn tragen, übereinſtimmen. Er umfaßt eben deßwegen weit mehr, als der Begriff der Pflicht, der ſchon einen Streit der Neigungen mit dem Geſetze, das unbedingten Gehorſam verlangt, vorausſetzt. Denn ein wahrhaft guter Menſch liebt das Gute auch aus un-

willkürlicher Neigung; und dieſe Liebe zum Guten, von welcher die *natürliche Herzensgüte* ausgehe, darf unter den Elementen der Tugend nicht überſehen werden. Von der richtigen Erklärung des Verhältniſſes der Tugend zur *Pflicht* hängt großen Theils die Wahrheit der Ausſprüche einer ſyſtematiſchen Pflichtenlehre ab. Denn dem gut geſinnten Menſchen iſt ſeine Pflicht heilig, und er iſt immer bereit, ihr jede Neigung aufzuopfern, die ihr widerſtreitet. Aber es iſt nicht Pflicht, immer nur darauf bedacht zu ſeyn, Pflichten zu erfüllen. Unterwerfung der Triebe und Neigungen unter einen Begriff von Pflicht kann gar nicht Statt finden, wo die Triebe und Neigungen *von ſelbſt* mit dem Geſetze des Guten übereinſtimmen. Der Begriff von eigentlicher Pflicht tritt alſo nur da im Bewußtſeyn hervor, wo der freie Wille im Streite der Triebe mit dem Geſetze den Ausſchlag geben ſoll. Nun ſchließt aber alles freie Wollen, deſſen Ziel das Gute iſt, ein Streben nach *Uebereinſtimmung* des ſittlichen Weſens *mit ſich ſelbſt* in ſich (§. 14.). Je mehr ſich eine Individualität moraliſch veredelt, deſto mehr wird ſie auch in ſich ſelbſt durch freies Wollen zu bewirken ſuchen, daß der Streit der Triebe mit dem Geſetze verſchwinde, und daß dem Menſchen zur *andern Natur* werde, zu handeln, wie man ſoll. Eine Sittenlehre, die nur das für gut erkennt, was aus Pflicht gethan wird, widerſpricht alſo ſich ſelbſt. Indem ſie verlangt, daß der Menſch Pflichten erfüllen ſoll, fordert ſie ihn auf, ſich ſelbſt entgegen zu arbeiten, damit das ſubjective Ziel der ſittlichen Beſtrebungen, der innere Friede oder die Uebereinſtimmung des moraliſchen Weſens mit ſich ſelbſt, erreicht und zugleich nicht erreicht werde. Aber je ſchwerer es iſt, im Streite mit ſich ſelbſt zu ſiegen, deſto achtungswürdiger erſcheint die Tugend, wenn die Neigung dem ſtrengen Pflichtbegriffe ſich unterwirft. Dieſer Gehorſam, der zur Tugend unerlaßlich gehört, hat denn auch einige neuere Moraliſten verleitet, ſich die Tugend in jeder Hinſicht als etwas Befohlnes zu denken, oder gar theologiſch allen innern Werth einer guten Geſinnung zurückzuführen auf Gehorſam gegen den Willen Gottes.

Ueber den Kantiſchen Begriff der Pflicht. — Ueber das theologiſche Moralprincip des Cruſius.

27. Für die eigentliche Moral, die beſtimmte Grundſätze des Thuns und Laſſens ausſpricht, iſt indeſſen nicht gleichgültig, ob ſie ſich Tugendlehre, oder Pflichtenlehre nennt; denn die Uebereinſtimmung einer Geſinnung mit dem Geſetze des Guten bleibt eine und dieſelbe, ſie mag aus

Neigung, oder aus Pflicht entſpringen; die Lehren der Moral folgen alſo allerdings auch einem und demſelben Princip, ſie mögen ausſagen, welchen Neigungen man ſich überlaſſen, welche man ſogar abſichtlich in ſich wecken und beleben, oder, welche man, dem Geſetze des Guten gemäß, bekämpfen und unterdrücken ſoll. Am Ende läßt ſich in der eigentlichen Moral alles Gute gewiſſermaßen als das Pflichtmäßige darſtellen, ſofern die Moral lehrt, was aus freier Entſchließung gethan und unterlaſſen werden ſoll. Aber dieſes pflichtmäßige Thun und Laſſen iſt zuweilen auch nur Mittel, eine Geſinnung hervorzubringen, die als unwillkürliche Neigung wirken ſoll. So findet z. B. eine Pflicht der Dankbarkeit nicht nur inſofern Statt, als wir willkürlich dem Begriffe der Dankbarkeit gemäß handeln können, auch wenn wir uns nicht dankbar fühlen; ſondern wer ſich noch zwingen muß, dem Begriffe der Dankbarkeit gemäß zu handeln, bringt die wahre Tugend der Dankbarkeit erſt in ſich hervor, wenn ihm gelingt, nach dieſem Begriffe auch ſein Gefühl umzubilden. Eine falſche Moral iſt alſo diejenige, die, wie Kant es einmal treffend ausdrückt, den ganzen Weg des Lebens mit Pflichten wie mit Fußangeln belegt. Je mehr wir in der moraliſchen Selbſtbildung vorrücken, deſto mehr verwandelt ſich auch der erworbene Theil unſrer Tugend in eine Herzensgüte, bei welcher uns ſo natürlich wird, gut zu handeln, wie wir athmen und leben.

28. Jetzt erſt, nachdem die fortſchreitende Erläuterung des allgemeinen Begriffes vom Guten uns zum Begriffe der Pflicht geführt hat, können wir ohne Vorurtheil und Uebereilung die große Frage zu beantworten verſuchen, wie denn das moraliſche Geſetz, auf das ſich alle Pflichtbegriffe beziehen, als ein höchſter Grundſatz der wahren Moral ausgedrückt werden ſoll. Denn, daß unſer Bewußtſeyn einen uns angebornen moraliſchen Grundſatz in ſich trage, iſt unmöglich, weil alle Grundſätze, alſo auch die moraliſchen, Verſtandesproducte ſind, die eine Vergleichung und Verknüpfung von Begriffen vorausſetzen, mit denen ſie ſtehen und fallen (vergl. §. 8.). Die Begriffe aber, aus deren logiſcher Verknüpfung moraliſche Grundſätze entſpringen, die uns nicht täuſchen, müſſen, wie alle Begriffe, die uns nicht täuſchen (S. die Apodiktik im erſten Theile dieſes Lehrbuchs), auf einer unbezweifelbaren innern Wahrnehmung beruhen. Nur durch innere Wahrnehmung erkennen wir im wachen Bewußtſeyn, daß wir moraliſche Weſen ſind, und daß dieſes Bewußtſeyn ein Geſetz in ſich trägt, dem unſer Wille ſich un-

terwerfen ſoll. Dieſes Geſetz ſelbſt aber erkennen wir unmittelbar nur in ſeinen pſychologiſchen Wirkungen d. h. in der Art, wie es unſer Gemüth beherrſcht. Anders, als durch wiederholte innere Wahrnehmung dieſer Wirkungen des moraliſchen Geſetzes in uns, vermögen wir nicht, es in Begriffen aufzufaſſen und als einen Grundſatz auszuſprechen. Nach der natürlichen Einrichtung des menſchlichen Geiſtes faſſen wir die pſychologiſchen Wirkungen des moraliſchen Geſetzes zuerſt in den wirklichen Lagen des Lebens auf, die mannigfaltig wechſeln; und in der Beziehung auf dieſe mannigfaltigen Lagen des wirklichen Lebens ſchafft ſich der Verſtand moraliſche Grundſätze, die das Bewußtſeyn für gültig anerkennt. Unter dieſen Grundſätzen findet ſich aber nicht leicht ein allgemeinſter oder alle übrigen umfaſſender, weil das Allgemeinſte das Abſtracteſte iſt, das nur philoſophirenden Köpfen zum Bedürfniſſe wird. Zur natürlichen Schwäche des menſchlichen Geiſtes gehört, daß der Irrungen, außerhalb der Mathematik wenigſtens, um ſo mehrere werden, je abſtracter und allgemeiner die Unterſuchungen ſind. Daher der Streit über den höchſten Grundſatz der Moral. Die eigentliche Glückſeligkeitsmoral, die ihre Begriffe von Tugend und Pflicht auf das natürliche Streben nach Glückſeligkeit zurückführt, hat vor jedem

dem andern Moralſyſteme den Vortheil, daß ſie ihren höchſten Grundſatz: "Thue, was deine wahre Glückſeligkeit befördert und ſichert", gar nicht zu beweiſen braucht; denn dieſer Grundſatz verſteht ſich aus dem natürlichen Verhältniſſe des Glückſeligkeitstriebes zur Vernunft von ſelbſt, wenn nämlich als unbezweifelbar vorausgeſetzt wird, daß alles vernünftige Handeln auf den Glückſeligkeitstrieb zurückgeführt werden müſſe. Eben ſo bequem hat es die theologiſche Moral, deren höchſter Grundſatz iſt: "Thue, was Gott befohlen hat", ſobald nämlich die Befehle Gottes als bekannt vorausgeſetzt werden, wobei denn auch auf den ſyſtematiſchen Zuſammenhang wenig ankommt. Aber wir haben geſehen, zu welchen, dem moraliſchen Bewußtſeyn geradezu widerſtreitenden Reſultaten die eigentliche Glückſeligkeitsmoral führt, wenn ſie nicht durch Inconſequenz ſich ſelbſt widerlegen will. Da nun die philoſophiſche Moral, ungeachtet ihrer Verwandtſchaft mit der Religionsphiloſophie, auch nicht von Befehlen Gottes ausgehen darf (vergl. §. 16 und 17.), ſo wird die Frage, wie denn der höchſte Grundſatz der Uneigennützigkeit laute, wenn auch die Wirklichkeit eines Geſetzes der Uneigennützigkeit im Bewußtſeyn nicht bezweifelt wird, nicht leicht von den philoſophirenden Köpfen ganz auf eine und dieſelbe Art beantwortet werden.

29. Aber die moraliſche Ideenlehre hat uns durch die fortſchreitende Analyſe des allgemeinen Begriffes vom Guten auch ſchon ſo weit geführt, daß wir die Reſultate dieſer Analyſe nur zuſammenzufaſſen nöthig haben, um den einzigen Grundſatz, der wirklich für den höchſten in der Moral gelten kann, nicht zu verfehlen. Ein endliches Weſen iſt ein moraliſches Weſen inſofern, als es durch die zu ſeiner Weſenheit gehörende Vernunft fähig iſt, ſeine Beſtimmung oder den Zweck ſeines Daſeyns zu erkennen, und ſelbſtthätig dazu mitzuwirken, daß es ſeine Beſtimmung erfülle (§. 12. 13.). Was dem Zwecke des Daſeyns eines vernünftigen, aber nicht göttlichen Weſens (vergl. §. 16.) gemäß iſt, das iſt das Gute in dem Sinne des Worts, auf den die Moral ſich gründet, die durch eben dieſen Begriff vom Guten ſich auf das abſolut Vollkommene oder Göttliche bezieht (§. 16.). Im Bewußtſeyn ſeiner Beſtimmung ſtrebt ein vernünftiges, aber endliches und unvollkommenes Weſen, deſſen Natur mit ſich ſelbſt mehr oder weniger im Streite liegt (§. 14.), mit ſich ſelbſt übereinzuſtimmen, ſo weit es in den Schranken ſeines endlichen Daſeyns möglich iſt (§. 14.). Das allgemeine, die Natur aller endlichen vernünftigen Weſen umfaſſende Geſetz des Guten kann alſo kein anderes ſeyn, als dieſes:

> Handle und lebe übereinſtimmend mit dir ſelbſt im Bewußtſeyn deiner Beſtimmung.

Nun erkennt aber der Menſch ſeine Beſtimmung moraliſch, nicht metaphyſiſch (§. 12.), im Bewußtſeyn desjenigen, was ihn eigentlich zu einem *Menſchen*, d. h. zu einem vernünftigen Weſen macht, deſſen Natur in einer beſtimmten Form des Organismus das Thieriſche mit dem Göttlichen, von dem unſer Geiſt wenigſtens eine nothwendige Vorſtellung, wenn auch keine metaphyſiſche Erkenntniß hat, gleichſam vermittelt. Der höchſte moraliſche Grundſatz für alles menſchliche Thun und Laſſen kann alſo kein andrer ſeyn, als dieſer:

> Handle und lebe übereinſtimmend mit dir ſelbſt im Bewußtſeyn des wahrhaft Menſchlichen in dir, oder, was mit andern Worten (vergl. §. 15.) daſſelbe ſagt, im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur.

Aufzuklären, wie man dieſem Bewußtſeyn gemäß handeln und leben ſoll, iſt die Aufgabe der *eigentlichen* Moral (vergl. §. 8.). Einen höchſten und doch *unmittelbar anwendbaren* Grundſatz der Moral, wie z. B. der *Kantiſche* ſeyn ſoll, kann es gar nicht geben, weil dasjenige, was überhaupt zur Würde der menſchlichen Natur gehört, aus mehreren Elementen des Bewußtſeyns beſteht, die als Thatſachen nachgewieſen werden müſſen, aber ſich aus keinem allgemeinen Urtheile ableiten laſſen. Die eigentliche Moral wird zeigen, wie mehrere moraliſche Grundſätze, die man für die höchſten ausgegeben hat, in gewiſſer Hinſicht die Stelle eines höchſten Grundſatzes vertreten können, aber ſogleich mißdeutet werden, wenn man ſie in jeder Hinſicht als die höchſten geltend machen will. Vorläufig hat ſich indeſſen ſchon aus der Analyſe des allgemeinen Begriffs vom Guten ergeben, daß eine Uneigennützigkeit, die mit dem natürlichen Streben nach Glückſeligkeit in Uebereinſtimmung gebracht werden ſoll, unerlaßlich zur Würde der menſchlichen Natur gehört (§. 18. 19.).

30. Die allgemeine praktiſche Philoſophie kann auch den dritten der moraliſchen Cardinalbegriffe (§. 26.), den Begriff des Rechts, nur vorläufig erörtern. Dieſer Begriff, in dem ihm eignen Sinne des Worts, läßt ſich eben ſo wenig aus dem Begriffe der Tugend, als aus dem Begriffe der Pflicht, ableiten. Er entſpringt, wie die Begriffe von Tugend und Pflicht, unmittelbar aus der Idee des Guten. Denn indem wir uns der Pflicht bewußt werden als einer von der Vernunft ausgehenden Nöthigung, einem Geſetze des Gu-

ten zu gehorchen, erkennen wir auch das Recht in uns als einen in der Vernunft gegründeten Anſpruch auf dasjenige, was zu einer moraliſchen Exiſtenz gehört. Die Sprache hat kein andres Wort, den wahren Sinn dieſes Begriffs genauer zu bezeichnen. Welche Bedeutungen übrigens dem Worte, das unſre in der Vernunft gegründeten Anſprüche ausdrückt, durch den gemeinen Sprachgebrauch und durch die Lehren mehrerer Schulen angeknüpft ſind, ändert nichts an der eigentlichen Wurzel des wahren Rechtsbegriffs. Aber dieſer Begriff iſt auch unzertrennlich von dem Bewußtſeyn nothwendiger Verhältniſſe, denen ein Anſpruch gemäß ſeyn muß, um für ein wahres Recht zu gelten. Sofern dieſe Verhältniſſe in den äußern Bedingungen der Möglichkeit einer moraliſchen Exiſtenz liegen, entſpringt aus der Anwendung des Rechtsbegriffs die ſo mannigfach mißdeutete Wiſſenſchaft, die ſich Naturrecht nennt. Aber auch die eigentliche Moral oder Tugend- und Pflichtenlehre bedarf des Rechtsbegriffs, um die Tugend der Gerechtigkeit zu erklären. Die weitere Ausführung der Unterſuchungen, die das Recht und die Gerechtigkeit betreffen, muß der Moral und noch mehr dem Naturrechte überlaſſen bleiben, über deſſen Verhältniß zur Moral hier noch nichts entſchieden werden ſoll.

Vorläufige Bemerkungen über eine Lehre, nach welcher man ein in der Vernunft gegründetes *Recht* haben ſoll, zu thun, was den Geſetzen der *Tugend* und *Pflicht* widerſtreitet.

31. Verwandt mit den Rechtsbegriffen im bürgerlichen Leben, aber urſprünglich ganz verſchieden vom philoſophiſchen Begriffe des Rechts, iſt der Begriff des *Erlaubten*. Das *Gebotene*, als ſolches, kann nicht ſchlechthin für einerlei mit dem Erlaubten gelten, weil die Erlaubniß nur ein *Hinderniß* aufhebt, das einer gewiſſen Art, zu handeln, entgegen ſtehen könnte; das Gebot aber *poſitiv* beſtimmt, was geſchehen *ſoll*, und nicht bloß geſchehen *darf*. Zwiſchen dem Sollen und dem Dürfen kann gleichwohl nach dem wahren Begriffe der *Pflicht* kein urſprünglicher Unterſchied Statt finden; denn das Pflichtwidrige iſt das ſchlechthin *Verbotene*, und dieſes kann in keiner Hinſicht erlaubt ſeyn. Aber das Pflichtmäßige umfaßt *erſtens* die Verhältniſſe des wirklichen Lebens auf eine ſolche Art, daß bei der Ausübung einiger Pflichten eine *Sphäre* der *Willkür* offen bleibt, innerhalb welcher *Mehreres* liegt, was auf gleiche Art pflichtmäßig, oder überhaupt gut ſeyn kann, weil es nur *empiriſch* verſchieden, in moraliſcher Hinſicht aber *einerlei* iſt. So iſt es z. B. Pflicht, für ſeine Geſundheit zu ſorgen,

oder, ſich anſtändig zu kleiden; aber der Mittel, dieſen Zweck zu erreichen, können in gewiſſen Fällen ſo vielerlei ſeyn, daß in moraliſcher Hinſicht gleichgültig iſt, welches unter mehreren man wähle. Was nun auf dieſe Art der Willkür überlaſſen bleibt, iſt in dieſer Hinſicht das Erlaubte. Aber das Erlaubte im moraliſchen Sinne unterſcheidet ſich von dem Gebotenen auch durch das Verhältniß der moraliſchen Geſetze zu den unwillkürlichen Neigungen und Trieben. Denn wenn wir uns bewußt werden, daß eine Neigung, die wir fühlen, von ſelbſt ſchon mit dem Geſetze des Guten übereinſtimmt, ſo dürfen wir dieſer Neigung folgen, weil dasjenige, was wir thun, wenn wir ihr folgen, daſſelbe iſt, was wir pflichtmäßig thun ſollen. Die bürgerlichen Geſetze erlauben freilich um der bürgerlichen Freiheit willen, die auch der Unſittlichkeit eine gewiſſe Sphäre offen laſſen muß, im Allgemeinen gar vieles, was die Moral in beſtimmten Fällen eben ſo wenig erlauben, als gebieten kann. Was man dann nach bürgerlichen Geſetzen ein Recht zu thun hat, kann weit abweichen von dem, wozu uns unmittelbar die Vernunft berechtigt.

Vorläufige Erwähnung der Verſuche, Naturrechtsgeſetze als Erlaubnißgeſetze den moraliſchen Geſetzen als Pflichtgeſetzen gegenüber zu ſtellen.

Zweite Abtheilung.

Moraliſche Willenslehre.

32. Die allgemeine praktiſche Philoſophie geht von der moraliſchen Ideenlehre zur Willenslehre über, (vergl. §. 8.) indem ſie in der ſubjectiven Grundlage der Sittlichkeit (vergl. §. 9. 10.) dasjenige, was wir überhaupt unſer Wollen nennen, hervorhebt und erläutert. Dieſes Wollen, im weiteren Sinne des Worts, umfaßt auch die Neigungen und Triebe. Eigentlicher Wille, im engeren Sinne, iſt die individuelle Kraft, durch welche die freien Beſtrebungen, die auf das Gute oder Böſe gerichtet ſind, im Bewußtſeyn der Unabhängigkeit der Vernunft von der Begierde, ſich unterſcheiden von dem unwillkürlichen Verlangen. Die moraliſche Willenslehre unterſucht alſo erſtens, ob es in der menſchlichen Natur nicht auch ein unwillkürliches Verlangen nach dem Guten gebe. Dann ſucht ſie zweitens zu zeigen, wie ſich in uns der eigentliche Wille verhält zu dem unwillkürlichen Verlangen, und in welchen Verhältniſſen die Tugend zur Freiheit des Willens ſteht.

Durch dieſe Unterſuchungen erklärt ſie zugleich die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen *erworbener Tugend* und *unerworbener Herzensgüte* (vergl. §. 26.).

Verhältniß dieſes Theils der allgemeinen praktiſchen Philoſophie zur allgemeinen *Pſychologie*. Vergl. des Verf. *Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe*, zweite Aufl. §. 34 u. 57.

33. Wenn wir unbefangen in unſer Inneres blicken, um uns der *Uneigennützigkeit*, ohne die kein wahrhaft guter Wille Statt findet (§. 18, 19.), ſo klar, als möglich, bewußt zu werden, können wir nicht umhin, eine *unwillkürliche* Uneigennützigkeit von einer willkürlichen zu unterſcheiden. Daß es in der menſchlichen Natur eine unwillkürliche Uneigennützigkeit giebt, kann nur der bezweifeln, wer alle eigentliche Liebe, deren das menſchliche Herz fähig iſt, aus der ſogenannten *Selbſtliebe* erklären zu können glaubt. Was man Selbſtliebe nennt, iſt einerlei mit dem natürlichen Intereſſe, das jeder Menſch an ſeinem eignen Wohlbefinden nimmt, d. h. mit dem Verlangen nach eigner Glückſeligkeit. Was aber zu allen Zeiten Liebe im *moraliſchen*, nicht phyſiſchen, Sinne des Worts geheißen hat, ſchließt ein unwillkürliches Verlangen in ſich, zu leben für etwas

außer uns, und wenn es ſeyn muß, ſich aufzuopfern für einen Gegenſtand der unwillkürlichen Zuneigung. Dieſe Liebe alſo, die wir die moraliſche nennen, verdient entweder dieſen Namen nicht, oder ſie muß ſich rechtfertigen können vor dem Verſtande durch ihre Uebereinſtimmung mit der Idee des Guten.

Ueber den Begriff der Liebe im Sinne des Chriſtenthums, und über Kant's Reduction der chriſtlichen Liebe auf Gehorſam gegen die Gebote Gottes.

34. Eben jenes unwillkürliche Verlangen eines moraliſchen Weſens, ſich ſelbſt, wenn es ſeyn muß, aufzuopfern für etwas, wofür man ſich eben ſo ſehr, oder mehr noch intereſſirt, als für ſich ſelbſt, gehört zur moraliſchen Natur unſers Weſens. Allerdings reicht dieſes Verlangen allein noch nicht einmal zur unerworbenen Herzensgüte hin, viel weniger zur Vollendung einer guten Geſinnung. Wenn das Gefühl der Liebe ein anderes fühlendes Weſen zum Gegenſtande hat, ſchließt es auch ein eigennütziges Verlangen nach dem Genuſſe in ſich, der aus der Vereinigung mit dem geliebten Gegenſtande entſteht. Ueberdieß kann auch die reinſte Liebe, ihrer edeln Abkunft ungeachtet, parteiiſch und ungerecht wer-

den. Aber ohne allen moraliſchen Werth iſt keine wahre Liebe, weil alle wahre Liebe mehr oder weniger uneigennützig iſt. Sie iſt die Grundlage der unerworbenen Herzensgüte, nicht dieſe ſelbſt. Wo das unwillkürliche und uneigennützige Verlangen des menſchlichen Herzens als Liebe zum Guten überhaupt hervortritt, das heißt, wo es von ſelbſt die Richtung nimmt, die der Vernunft und der aus ihr entſpringenden Idee des Guten gemäß iſt, da fängt die unerworbene Herzensgüte an. Dieſe wahre Herzensgüte ſchließt auch immer die Bereitwilligkeit in ſich, dem Verſtande Gehör zu geben, und das Gefühl den Grundſätzen zu unterwerfen, nach denen der Menſch in der Harmonie ſeiner überthieriſchen Beſtrebungen mit ſich ſelbſt übereinſtimmt. Und doch muß ſelbſt der blinden Liebe im Gegenſatze mit der verſtändigen Selbſtſucht ein moraliſcher Werth zugeſprochen werden, wenn gleich nur ein ſubjectiver.

Pſychologiſche Erläuterung der gemeinen Vieldeutigkeit des Wortes Liebe und der daraus entſtandenen Mißverſtändniſſe in den Schulen und im gemeinen Leben. — Platoniſcher Begriff der Liebe.

35. Die Liebe, die wir die moraliſche nennen dürfen (§. 33.), iſt nicht einerlei mit der Sympathie oder dem Mitgefühle. Auch das

Geiſtige, das nur in der Vorſtellung denkender Weſen eine Wirklichkeit hat, Wahrheit und Wiſſenſchaft zum Beiſpiel, kann unmittelbarer Gegenſtand der Liebe ſeyn; und im Gefühle dieſer Liebe ſich ſelbſt vergeſſend, kann der Menſch ſterben für Wahrheit, oder für ſeinen Glauben, wie für Freund und Vaterland. Aber in die perſönliche Liebe, deren Gegenſtand ein andres moraliſches Weſen iſt, miſcht ſich immer das Mitgefühl ein. Dieſes Gefühl, ohne welches keine wahre Menſchlichkeit Statt findet, gehört auch in andrer Hinſicht zur moraliſchen Natur unſers Weſens. Es beſtimmt uns, wie die moraliſche Liebe, über den Leiden und Freuden Anderer uns ſelbſt zu vergeſſen. Auch kann nur ein denkendes Weſen ſich ſelbſt an die Stelle eines anderen Weſens ſetzen, und mit ihm leiden, oder ſich mit ihm freuen, indem es das fremde Daſeyn in das ſeinige aufnimmt. Durch dieſes Gefühl wird das Gemüth beſonders zu allen geſelligen Tugenden geſtimmt. Der Gefühlloſe, den fremdes Leid nicht rührt, iſt gewöhnlich auch der Ruchloſe, der nichts achtet.

Ueber das Moralprincip der Sympathie nach Adam Smith.

36. Unwillkürlich ſo zu handeln, wie es dem Geſetze des Guten gemäß iſt, beſtimmt uns aber

auch ſehr oft unmittelbar das Gefühl der Selbſtachtung oder inneren Ehre. Dieſes Gefühl wirkt um ſo natürlicher als ein Element der unwillkürlichen Herzensgüte, weil es mit dem Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur, auf welches alle Moral zurückweiſen muß (§. 15. 29.), unzertrennlich verbunden iſt. Der unmittelbare Gegenſtand einer wahrhaft moraliſchen Achtung iſt immer das Gute, in welchen Verhältniſſen es ſich auch kund thue. Wo das Gute mit dem Göttlichen zuſammenfällt (§. 16.), da geht die Achtung in Anbetung, das höchſte aller menſchlichen Gefühle, über. Aber auch ſich ſelbſt achten muß unwillkürlich Jeder in dem Bewußtſeyn deſſen, was ihn zu einem moraliſchen Weſen macht. Daher der edle Stolz, ohne welchen keine Tugend iſt. Durch das Zuſammenwirken dieſes edeln Stolzes mit der moraliſchen Liebe und dem Mitgefühle wird die unwillkürliche oder natürliche Herzensgüte vollendet.

Ueber die Verſuche, das Gefühl der innern Ehre zu beſchränken auf das Bewußtſeyn eines freien Handelns nach Grundſätzen.

37. Könnte der Menſch das Gute nicht achten und lieben, und müßte er es nicht, je mehr er Menſch im höheren Sinne des Worts iſt, unwill-

willkürlich achten und lieben, wo bliebe da im menſchlichen Leben die wirkliche Tugend? Aber die **Tugend ſelbſt** (§. 26.), die mehr iſt, als unwillkürliche Herzensgüte, fängt dennoch erſt da an, wo der **freie Wille**, auf der natürlichen Grundlage einer guten Geſinnung fortbauend, einen **Charakter** erzeugt. Dieſer freie und eigentliche Wille iſt nicht etwa ein natürlicher Trieb, der ſich nach **Grundſätzen** richtet oder, wie man es nennt, **Vernunft annimmt**; er iſt im Bewußtſeyn unſerer Subjectivität die reinſte **Spontaneität** oder Selbſtthätigkeit unſers Geiſtes; er iſt diejenige Spontaneität, durch welche der Menſch als **denkendes** Weſen fähig iſt, ſich über die Sinnlichkeit zu erheben und alle natürlichen Triebe zu **beherrſchen**. Dieſe Herrſchaft des Willens über die Begierde iſt ferner nicht einerlei mit dem pſychologiſchen Uebergewicht der **Grundſätze** über die natürlichen Triebe. Der freie Wille bedarf nicht einmal immer der Grundſätze, um ſich dem Bewußtſeyn kund zu thun. Er bedarf nur des **Bewußtſeyns überhaupt**, das immer da anfängt, wo die denkende Subjectivität durch den urſprünglichen Reflexionsact den Objecten gegenüber tritt, von denen ſie ſich unterſcheidet. Wie das **Denken**, im höheren Sinne des Worts, **mit ſich ſelbſt anfängt**, indem das denkende Indivi-

duum

dann ſich entſinnlicht, eben ſo fängt das eigentliche Wollen im Bewußtſeyn der Entſinnlichung mit ſich ſelbſt an. Tiefer, als bis zu dieſem Zuſammentreffen der reinen Spontaneität, die ſich im Denken offenbaret, mit derjenigen, durch die ein freies Handeln möglich wird, kann das Bewußtſeyn das urſprüngliche Verhältniß des Denkens zum Wollen nicht verfolgen. Frei heißt der Wille im moraliſchen Sinne, ſofern er im wirklichen Bewußtſeyn deſſen, was wir ſollen und können, unbezweifelbar dieſelbe Spontaneität iſt, die im Denken unmittelbar mit ſich ſelbſt anfängt.

Vergl. im erſten Theile der zweiten Auflage dieſes Lehrbuchs die Apodiktik §. 39-41., und die Metaphyſik §. 49 und 50.

38. Im moraliſchen Bewußtſeyn hat der Menſch eine unmittelbare Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Freiheit ſeines Willens, ohne über ihre Möglichkeit nachgedacht zu haben. Könnten nun die Pſychologie und die Metaphyſik dieſe Ueberzeugung in eine Selbſttäuſchung auflöſen, ſo müßte, alles Aergerniſſes ungeachtet, zugeſtanden werden, daß die eigentliche Tugend, ſofern ſie von der unwillkürlichen Herzensgüte verſchieden iſt (§. 37.), von der ſubjectiven Seite mit einer Selbſttäuſchung anfange. Mit Recht behauptet der De-

terminiſt, daß die Sittlichkeit in ihren objectiven Verhältniſſen unerſchüttert bleibt, wenn gleich jeder Act des menſchlichen Wollens, dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und der Verſtellungen gemäß, gerade ſo, wie jede Naturbegebenheit, in einem vorhergehenden Ereigniß gegründet ſeyn ſollte. Denn das moraliſche Geſetz bleibt, was es iſt, das wollende Individuum mag ſein Wollen wahrhaft mit ſich ſelbſt anfangen, oder es mag durch die Bedingungen der Möglichkeit ſeines Daſeyns und Denkens genöthigt werden, ſo zu handeln, als ob es ſein Wollen mit ſich ſelbſt anfienge. Und wenn am Ende Alles, was geſchieht, nach einem ewigen Cauſalnexus der Dinge unfehlbar genau ſo erfolgt, wie dieſer Nexus es mit ſich bringt, ſo geht auch die ganze moraliſche Ordnung der Dinge unfehlbar ihren nothwendigen Gang. Dem gut Geſinnten wird, um des Gefühls ſeiner Würde willen, immer daran gelegen bleiben, daß er der Idee des Guten gemäß handele. Auch die Meinung, daß Freiheit des Willens eine Selbſttäuſchung ſey, kann in der nothwendigen Verkettung der Verhältniſſe nichts ändern, folglich auch der Sittlichkeit nicht ſchaden, wenn nämlich der Wille wirklich nicht frei iſt. Aber mit gleichem Rechte behauptet der Indeterminiſt, daß das moraliſche Bewußtſeyn ſelbſt durch den Determiniſmus erſchüttert wird, weil der Menſch, der, ohne an Freiheit zu glauben, wiſſentlich ſo handeln will, als ob er an Freiheit glaubte, in ſeinem Bewußtſein eine faſt komiſche Rolle ſpielt, in der er, ſich ſelbſt täuſchend, ſich ſelbſt gefällt. Und warum ſoll dann nicht auch die Rolle, welche das Geſetz des Guten in dieſer Comödie der Selbſttäuſchung ſpielt, dem denkenden Kopfe verdächtig werden? Wie kann der ſeinem Bewußtſeyn in irgend einer moraliſchen Hinſicht trauen, wer die natürliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Freiheit einer künſtlichen Erkenntniß ihrer Unwirklichkeit und Unmöglichkeit aufopfert? Aber im Beſitze einer ſolchen Erkenntniß kann auch nur der Pſeudometaphyſiker zu ſeyn wähnen, der den Anfang und die Grenzen der menſchlichen Erkenntniſſe verkennt. Ohne das Bewußtſeyn, in welchem ſich uns die Freiheit unmittelbar kund thut oder offenbart, wüßten wir überall nichts. Die Möglichkeit der Freiheit ſey immerhin ſo unbegreiflich, wie die Möglichkeit der Vernunft überhaupt (S. die Metaphyſik); aber die unmittelbare Erkenntniß des Wirklichen im Bewußtſeyn weicht keinen allgemeinen Begriffen vom Möglichen, die doch ſämmtlich nur mittelbare Vorſtellungen ſind, die nur inſofern nicht täuſchen, als ſie keiner unmittelbaren Erkenntniß widerſtreiten.

Ueber Kant's Verſuch, einen theoretiſchen Determinismus auszugleichen mit einem praktiſchen Indeterminismus durch die Unterſcheidung eines empiriſchen Bewußtſeyns, in welchem Alles durch einen allgemeinen Cauſalnexus bedingt ſeyn ſoll, von einem intelligibeln Bewußtſeyn der Freiheit. — Ueber das Verhältniß der Freiheit zu den menſchlichen Begriffen von den Eigenſchaften Gottes ſ. die Religionsphiloſophie §. 39.

39. Aber die wirkliche Freiheit, die ſich dem ungetrübten Bewußtſeyn offenbaret, iſt, wenn auch nicht in ſich ſelbſt, doch in ihren Wirkungen bedingt und beſchränkt durch ihr Verhältniß zu den menſchlichen Vorſtellungen ſowohl, als zu den natürlichen Trieben. Wenn gleich das eigentliche Wollen mit ſich ſelbſt anfängt (§. 37.), ſo bedarf es doch einer beſtimmenden Vorſtellung, auf die es ſich beziehe. Deßwegen kann man nicht wahrhaft wollen, ohne zu wiſſen, was, wenn gleich der Wille ſchwanken kann zwiſchen ſo vielerlei Vorſtellungen, daß der Menſch in einem ſolchen Zuſtande ſelbſt nicht weiß, was er will. Eine Vorſtellung wirkt beſtimmend auf den freien Willen, indem ſie ihn zwar nicht nöthigt, aber doch veranlaßt, ihr gemäß zu wirken. Je dunkler die beſtimmenden Vorſtellungen ſind, deſto mehr beſchränken ſie den freien Willen; denn

da dieſer Wille nur im Bewußtſeyn wirkt, ſo muß auch auf die Vorſtellungen, die ihn nicht beſchränken ſollen, das ganze Licht des Bewußtſeyns fallen. Und doch kann auch der Freieſte nicht anders handeln, als, nach ſeiner Einſicht. Ferner: zwiſchen dem freien Willen und den beſtimmenden Vorſtellungen findet immer eine Wechſelwirkung Statt. In dieſer Wechſelwirkung iſt der Ausſchlag, den der Wille giebt, indem wir der Vorſtellung gemäß, oder nicht gemäß, handeln, immer abhängig von der Stärke der Vorſtellung. Eine Vorſtellung wirkt um ſo ſtärker, je mehr ſie den unwillkürlichen Trieb erregt, im Verhältniſſe zu welchem ſie ein Reiz heißt. Ob nun die Kraft des freien Willens, dem Reize nachzugeben, oder ihn zu überwinden, unendlich iſt, d. h. ob der Menſch, der mit vollem Bewußtſeyn handelt, auch den ſtärkſten Reiz überwinden kann, ſobald er nur ernſtlich will; wer kann es erforſchen? Derſelbe Reiz, der dem freien Willen entgegen wirkt, verdunkelt das Bewußtſeyn ſelbſt um ſo mehr, je ſtärker er wirkt. Wer kann in dieſem Dunkel erkennen, wie viel der freie Wille vermag? Ein moraliſcher Glaube an eine unendliche Kraft des freien Willens ſcheint nothwendig, wenn nicht das Laſter in der Stärke der verführeriſchen Reize immer eine Entſchuldigung finden ſoll. Gewiß iſt, daß wir uns keiner beſtimmten Grenze der Kraft des freien Wollens bewußt ſind. Und wenn die Freiheit aus dem Unendlichen ſtammt; wenn ſich in ihr die *Urkraft* des Daſeyns offenbart; warum ſollen wir nicht glauben, daß dieſe Kraft auch in uns unendlich ſey? Ob man jemals *ganz* das Seinige gethan habe, einen verführeriſchen Reiz zu überwinden, wird ſchwerlich jemals ein Sterblicher, und wenn er auch noch ſo tief in ſeinen Buſen greift, mit Sicherheit erforſchen. Aber der Stifter des Chriſtenthums lehrte darum doch beten: *Führe uns nicht in Verſuchung*; und die ſchlichte Menſchenvernunft ſagte zu allen Zeiten: *Meide die Verſuchung.*

Pſychologiſche Bemerkungen über die Art, wie die Kraft des freien Wollens geſtärkt werden kann durch *Uebung*. — Wie die Alten ſagen konnten, die *Tugend* ſey eine *lange Gewohnheit.*

40. Wenn wir aber auch eine unendliche Kraft, zu wollen, vorausſetzen, ſo bleibt doch das Wollen ſelbſt, als Gemüthszuſtand, von allen Seiten beſchränkt. Denn dieſer Gemüthszuſtand ſchließt die Bedingungen in ſich, ohne die der eigentliche Wille nicht wirken kann. Dieſe Bedingungen, die Abhängigkeit des Willens von beſtim-

menden Vorſtellungen, die zugleich als Reize wirken (§. 39.), zeigen ſich beſonders in dem Verhältniſſe der Freiheit zur Willkür. Willkür in dem Sinne des Worts, das uns hier angeht, iſt das Vermögen, zu wählen, d. h. im Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen der einen, oder der andern, zu folgen. Dieſes Vermögen ſetzt im Allgemeinen keine Freiheit voraus, ſo lange nur Vorſtellungen bleiben, die ein Weſen, das Triebe fühlt, mit verſchiedener Stärke nach verſchiedenen Seiten bewegen können, indem ſie als Reize wirken. Wo die ſtärkere Vorſtellung den Ausſchlag giebt, da hat der Trieb eine beſtimmte Richtung erhalten, d. h. das Individuum hat inſofern gewählt. In dieſem Zuſtande, der der thieriſchen Natur ſo gut, wie der menſchlichen, eigen iſt, fühlt ſich das Individuum frei von außen; und doch erfolgte die Wahl nothwendig, je nachdem die Stärke einer der ſtreitenden Vorſtellungen entſchied. Ueber dieſe animaliſche Willkür erheben wir uns durch die wahre Freiheit. Gleichwohl wirkt auch die wahre Freiheit in uns nur als ein Vermögen der Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen. Dieſe Wahl iſt das Werk des freien Willens, der nicht der Intenſität der Vorſtellungen nachgiebt, ſondern ſelbſt den Vorſtellungen, die ihn zum Guten beſtimmen, nur deßwegen ſich unterwirft, weil er in ihnen das Gute anerkennt. Aber auch dieſe Vorſtellungen wirken als Reize, weil ſie zuſammenfallen mit dem Gefühle der innern Ehre (§. 36.), deſſen Wirkung iſt, daß wir auch unwillkürlich uns für das Gute intereſſiren. Daher kann kein Sterblicher in ſeinem Bewußtſeyn genau erkennen, wie vielen Antheil der unmittelbar wirkende freie Wille an einem guten Entſchluſſe hat, und wie vieles die Stärke der moraliſchen Vorſtellungen dazu beigetragen haben mag. Noch weniger können wir den Antheil, den die Freiheit am wirklichen Wollen hat, mit Sicherheit in den Handlungen Anderer erkennen.

Wahrer Begriff der ſogenannten Libertas indifferentiae.

41. Nach dieſer Erklärung des Verhältniſſes der Freiheit zur Wahl des Guten läßt ſich denn auch verſtehen, in welchem Sinne wir mit Plato ſagen dürfen, daß der wahrhaft freie Wille von ſelbſt auf das Gute gerichtet iſt. Denn in derſelben Vernunft, der die reine Idee des Guten angehört (§. 16.), offenbart ſich die Freiheit (§. 37.). Mit dem Bewußtſeyn der Freiheit entſpringt das Gefühl der innern Ehre (§. 36.), und mit dieſem Gefühle das Intereſſe für den

Sieg des Guten. Je vernünftiger alſo im moraliſchen Sinne ein Menſch wird, je mehr er der wahren Idee des Guten gemäß mit klarer Abſicht ſich ſelbſt zum Thun und Laſſen beſtimmt, deſto ſtärker regt ſich zugleich in ihm das Gefühl der innern Ehre; deſto mehr intereſſirt er ſich für das Gute, weil es das Gute iſt; deſto mehr fühlt er ſich durch die Gewalt der Idee hingezogen, zu thun, was dieſer Idee gemäß iſt. Durch dieſe Gewalt der Idee in einer edeln Geſinnung wird aber die Freiheit des Willens keineswegs aufgehoben. Es wird vielmehr durch ſie bewirkt, daß der Menſch ſich ſeiner Freiheit in einem deſto höheren Grade bewußt wird. Der wahrhaft gute Menſch verabſcheuet das Böſe. Es iſt ſeiner ganzen Seele ſo zuwider, daß ihm kaum möglich bleibt, ſchlecht zu handeln. Aber indem er ſelbſt dieß fühlt, erkennt er zugleich in ſeinem Innerſten das freie Vermögen an, die unſittlichen Reize zu überwinden, von denen keine menſchliche Natur ſich ganz befreien kann.

42. Wie vielen, oder wenigen Antheil die moraliſche Freiheit an unſerm Wollen und Thun hat, erkennen wir, ſo weit es erkennbar iſt, in unſerm Gewiſſen. In dem Gewiſſen ſtreiten die egoiſtiſchen Triebe und Leidenſchaften bald mit

den guten Grundſätzen, bald mit den Gefühlen des guten Herzens. Aber auch die Leidenſchaften können mit den guten Grundſätzen und den Gefühlen des guten Herzens einen Bund eingehen. Was wir aus Pflicht, oder aus Liebe zum Guten zu thun glauben, iſt oft nichts Anderes, als, was eine Leidenſchaft, der wir nachgeben, uns zu thun hinreißt, weil das Ziel der Leidenſchaft in gewiſſen Verhältniſſen daſſelbe ſeyn kann, auf welches der freie Wille nach der Idee des Guten gerichtet ſeyn ſoll. Keine Leidenſchaft *täuſcht* in dieſer Hinſicht das Gewiſſen ſo leicht, als der *Ehrgeiz*. Alle *heroiſchen* Leidenſchaften können auf eine ähnliche Art wirken. Selbſt die *Einſicht*, die den Willen leiten ſoll, nimmt in dem getäuſchten Bewußtſeyn die Farbe der Leidenſchaft an. Und wenn der Menſch immer nur nach Grundſätzen, nie nach Gefühlen, handeln will, läuft er Gefahr, mit der ſtrengſten Gewiſſenhaftigkeit der wahren Idee des Guten eben ſo ſehr zuwider zu handeln, als der Gewiſſenloſe. Denn jeder Grundſatz iſt ein Product des Verſtandes, der ſich irren kann; und ſelbſt aus wahren Grundſätzen werden nicht ſelten durch unrichtige Anwendung *falſche* Schlüſſe gezogen. Ein *irrendes* Gewiſſen iſt aber nicht beſſer berathen, als ein getäuſchtes. *Subjective* Güte muß jeder Geſinnung zugeſtanden werden, die irgend einem Tugendprincip, auch wenn es das ungereimteſte wäre, die unwillkürliche Neigung unterwirft. Aber es kann ſich auch ereignen, und ereignet ſich beſonders in Zeiten der Alles auflöſenden Sophiſterei nicht ſelten, daß die unwillkürlichen Neigungen eines Menſchen weit beſſer ſind, als ſeine angenommenen Grundſätze. Kommt nun gar zu den ſchlechten Grundſätzen, die ſich in einem irrenden Gewiſſen als moraliſche Wahrheiten geltend machen, die Sanction eines *religiöſen Aberglaubens* hinzu, ſo iſt kein Frevel denkbar, den der Menſch nicht mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit begehen kann, in der Meinung, ſeine Pflicht zu thun. Mit der unmittelbaren *Appellation an den Gerichtshof des Gewiſſens überhaupt* iſt alſo in der Sittenlehre wenig ausgerichtet. Wer in der moraliſchen *Aufklärung* nicht weit genug fortgeſchritten iſt, um den wahren Begriff des Guten aus ſeiner Quelle zu ſchöpfen, dem iſt zu rathen, daß er, mit ſtrenger Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt die täuſchenden Einflüſſe der Leidenſchaften abwehrend, den Grundſätzen, nach denen irgend eine Moral ihn zu handeln befiehlt, nicht traue, wenn ſie nicht übereinſtimmen mit den natürlichen Regungen der moraliſchen Liebe (§. 33. 34.), des Mitgefühls (§. 35.) und der innern Ehre (§. 36.).

Beiſpiele von verkehrter Gewiſſenhaftigkeit, beſonders nach religiöſen Grundſätzen.

43. Hier iſt nun der Ort, zu erklären, wie das **natürliche Verlangen nach Glückſeligkeit** in einem edeln Gemüthe ſich verhält zur Uneigennützigkeit der Idee des Guten gemäß. Das **natürliche** Verlangen, das immer auf Selbſterhaltung und Genuß des Lebens gerichtet bleibt, kann niemals ganz übereinſtimmen mit dem Geſetze der Uneigennützigkeit (§. 18.). Das ſittliche Streben des Menſchen nach Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt (§. 14.) würde alſo ſich ſelbſt zerſtören, wenn es nicht das natürliche Verlangen **in ſich aufnehmen** könnte. Aber ſchon in dem unwillkürlichen **Intereſſe**, das wir am Guten nehmen (§. 40.), liegt eine Vereinigung des natürlichen Verlangens mit der Idee des Guten. Die **Liebe** zum Guten (§. 34. 35.) erfreuet das Herz; das Gefühl der **innern Ehre** (§. 36.) geht in ein edles **Selbſtgefühl** über, das den Menſchen unmittelbar beglückt, indem er ſich ſelbſt achtet. Belohnend iſt das ſchöne Gefühl der **Zufriedenheit**, das nie ausbleibt, wenn man ſich ſelbſt bezeugen kann, im Kampfe mit unſittlichen Reizen durch Selbſtbeherrſchung das Seinige gethan zu haben. Leicht begreift ſich alſo auch, wie Sittenlehrer des Alter-

thums und der neueren Zeiten die Tugend von der Seite des Genuſſes, den ſie dem Herzen gewährt, empfehlen, und wie ſie in dem Streben nach dem Guten überhaupt nichts anderes, als ein Streben nach dem reinſten und vollkommenſten Lebensgenuſſe, den man Glückſeligkeit nennt, zu erkennen ſich einbilden konnten.

44. Eine Sittenlehre, die dem Menſchen zumuthet, auf eine ſolche Art uneigennützig zu handeln, daß er ſein eigenes Glück ganz und gar für null achte, zerſtört ſich ſelbſt ſchon durch ihre Unnatürlichkeit. Denn es iſt nicht nur unmöglich, daß ein freies Weſen ſeiner eigenen Natur ganz und gar entgegenhandle; es ſtreitet auch gegen den wahren Begriff des Guten, durch Unnatürlichkeit den höheren Zweck des Daſeyns denkender Weſen erreichen zu wollen. Die Natur, und folglich, nach religiöſer Anſicht, auch der Urheber der Natur, hat das Streben nach Selbſterhaltung und Lebensgenuß mit dem Gefühle des individuellen Daſeyns ſo unauflöslich verknüpft, daß der Menſch durch Freiheit ſich ſelbſt müßte vernichten können, wenn er mit Freiheit etwas auf eine Art wollen könnte, an welcher das natürliche Verlangen ganz und gar keinen Antheil hätte. Daher ſpricht auch das Unvernünftige des Ver-

ſatzes, unglücklich zu ſeyn, jeden geſunden Menſchenverſtand an. Aber nicht nur nicht unglücklich zu ſeyn, ſondern auch wahrhaft glücklich zu werden, ſollen wir ſtreben der Idee des Guten gemäß. Denn der höhere Zweck unſers Daſeyns, den wir moraliſch in uns erkennen (§. 17. 18.), wäre ein erdichteter, wenn er nicht im Ganzen der endlichen Dinge übereinſtimmte mit dem natürlichen Verlangen. Die höhere Weltordnung, die wir moraliſch erkennen, und die eben ſo unbezweifelbare natürliche Weltordnung müſſen im Grunde eine und dieſelbe ſeyn, obgleich der Menſch im Bewußtſeyn ſeiner Beſtimmung gleichſam zwiſchen zwei Welten ſchwebt (§. 22.). Im Schooße der Natur empfangen und geboren, erkennen wir unſre höhere Beſtimmung nur in Verbindung mit der natürlichen auf eine ſolche Art, daß manche Laſter nur um ihrer Unnatürlichkeit willen für Laſter erklärt werden müſſen. Jedes unverdorbene und unverkünſtelte Herz liebt daher die Natur, und freuet ſich der Natur, und verabſcheuet das wahrhaft Unnatürliche in allen Geſtalten.

Vergl. §. 13. — Weitere Bemerkungen über das Natürlichkeitsprincip der ſtoiſchen Moral.

45. Aber man verſteht die Natur falſch, wenn man glaubt, irgend ein lebendes Weſen ſtrebe von Natur nach einem Maximum von angenehmen Empfindungen. Jedes ſtrebt nur, der natürlichen Form ſeines Daſeyns gemäß ſich zu freuen. Das Thier ſträubt ſich gegen den Schmerz, den jede Störung der natürlichen Zuſammenwirkung der animaliſchen Kräfte in der Form eines beſtimmten Daſeyns zur Folge hat; es ſehnt ſich nicht weiter nach Genuß, als, indem es den Trieben folgt, die auf die Erhaltung und Fortpflanzung ſeines individuellen Daſeyns und ſeiner Gattung gerichtet ſind. Und gerade ſo ſtrebt der Menſch, der natürlich empfindet, nicht nach einem Maximum von Lebensgenuſſe; er ſucht nur, willkürlich oder unwillkürlich, ſeiner Natur, und zwar Jeder auf das individuellſte ſeiner eigenen Natur gemäß ſeines Lebens froh zu werden. Geiſtige Bedürfniſſe geſellen ſich in der menſchlichen Natur zu den phyſiſchen; aber ein Maximum des geiſtigen Lebensgenuſſes ſchwebt dem Menſchen, der natürlich empfindet, eben ſo wenig vor, als die animaliſchen Triebe auf ein Maximum des phyſiſchen Wohlſeyns gerichtet ſind. Da entzweiet ſich alſo der Menſch zugleich mit der Natur und mit der wahren Moral, wo er, nur auf Lebensgenuß raffinirend, ſich eine höchſte

Glückſeligkeit idealiſirt, dieſe als den Zweck ſeines Daſeyns verfolgt, und die Aufgabe eines vernünftigen Lebens in der unbeſcheidenen, egoiſtiſchen und unnatürlichen Maxime gefunden zu haben glaubt: „Wolle nichts Anderes, als, ſo glücklich, als möglich, ſeyn."

Vergl. §. 19. — Genauere Charakteriſtik des falſchen Eudämonismus.

46. Aber wer in irgend einem Augenblicke ſeines Lebens abſolut uneigennützig gehandelt zu haben glaubt, täuſcht ſich ſelbſt ſo gewiß, als er ein Menſch und kein Gott iſt (§. 44.). Wie Alles im menſchlichen Daſeyn relativ iſt, ſo iſt uns auch nur eine relative Uneigennützigkeit möglich. In das reinſte ſittliche Wollen, deſſen ein Menſch fähig iſt, miſcht ſich wenigſtens das Streben nach dem ſchönen Genuſſe der Selbſtzufriedenheit (§. 43.). Dieſe Selbſtzufriedenheit kann nie vollkommen ſeyn, weil niemand genau wiſſen kann, ob er in jeder Hinſicht wahrhaft das Seinige gethan (§. 43.), und wie weit das ſittliche Verlangen in ihm das natürliche in ſich aufgenommen (§. 43.) hat. Daß aber das ſittliche Verlangen das natürliche in ſich aufnehme, iſt die pſychologiſche Bedingung der Möglichkeit eines uneigennützigen Wollens. Dasjenige uneigennützige Wollen,

deſſen wir Sterbliche fähig ſind, beſteht alſo darin, daß wir nicht wiſſentlich und gefliſſentlich nur Genuß um des Genuſſes willen ſuchen; daß wir das raffinirte und unnatürliche Streben nach einem Maximum des Lebensgenuſſes (§. 45.) gar nicht in uns aufkeimen laſſen; daß wir alle unſittlichen Reize bekämpfen, aber ohne Gewiſſensſcrupel jedem unſchuldigen Naturtriebe folgen, deſſen Befriedigung mit dem höheren Zwecke dieſes Daſeyns zuſammenfällt; daß wir überhaupt nicht die Freuden, nach denen wir ſtreben, dem Grade, oder der Dauer nach, ausmeſſen und berechnen; daß wir das Gute über Alles lieben, und ebendeßwegen jede Glückſeligkeit verſchmähen, außer der edeln, die mit der Würde der menſchlichen Natur übereinſtimmt.

Sonderbarer Conflict des wahren Eudämonismus mit dem falſchen in der ſyſtematiſchen Ausbildung der ſtoiſchen Moral.

47. Angedichtet iſt der menſchlichen Natur die ſo oft gutmüthig ausgeſprochene Lehre, daß der beſte Menſch immer auch in ſeinem Herzen der glücklichſte ſey. Welche Art von Glückſeligkeit endlicher Weſen die höchſte ſeyn mag, können wir überhaupt nicht wiſſen. Von der Seligkeit eines göttlichen Weſens, das in abſoluter Unei-

gennüßigkeit (§. 46.) ſich der höchſten Fülle des Daſeyns erfreuet, ohne zu leiden und zu bedürfen, haben wir kaum eine Ahndung. Menſchliches Daſeyn iſt befangen in einem endloſen Streite des Leids mit der Freude, der Sehnſucht mit der unvollkommenen Befriedigung. Den Gewiſſenhaften drückt und beunruhigt gar Vieles, das dem Frechen gleichgültig iſt, und dem Leichtſinnigen keine Sorge macht. Ein gewiſſer Grad von Leichtſinn, der mit dem Ernſte der wahren Sittlichkeit durchaus unverträglich iſt, ſcheint zu dem vollſtändigſten Lebensgenuſſe, den der Menſch dem Schickſale abgewinnen kann, nach Allem, was die Erfahrung lehrt, faſt nothwendig zu gehören. Bis zu einer Art von Selbſtzufriedenheit bringt es am Ende auch der Freche durch fortgeſetzte Abſtumpfung gegen Scham und Reue. Ueberhaupt richten ſich der Grad und die Art von Lebensgenuß, deren ein Menſch fähig iſt, nach der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten. Selbſt manche Tugend, die dem Einen Genuß gewährt, weil ſie ihm natürlich iſt, koſtet dem Andern ſchwere Opfer, für die ihn das Gefühl der Selbſtzufriedenheit, wenn nur vom Genuſſe die Rede iſt, lange nicht entſchädigt. Es iſt alſo Thorheit, der Glücklichſte der Sterblichen werden zu wollen durch Weisheit und Tugend. Aber es iſt Pflicht, mit Verachtung jedes unedlen Lebensgenuſſes, Alles aufzuopfern für die wahre Idee des Guten.

Merkwürdige Scale der menſchlichen Glückſeligkeit nach der Moral des Ariſtoteles.

48. Am beſtimmteſten offenbart ſich das urſprüngliche Verhältniß des natürlichen Verlangens zur Sittlichkeit in den Begriffen des Verdienſtes und der Schuld. Dieſe beiden tiefgegründeten Begriffe mußten in der moraliſchen Ideenlehre übergangen werden, weil ihr wahrer Gehalt erſt durch die moraliſche Willenslehre verſtändlich wird. Beide Begriffe ſtammen in ihrer urſprünglichen Reinheit aus den innerſten Tiefen des moraliſchen Bewußtſeyns auf eine Art, die ſich mit Sicherheit pſychologiſch nachweiſen, aber nicht weiter, als aus einer unergründlichen Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen erklären läßt. In jedem Verhältniſſe, wo ein ſittliches Weſen ſich keine Abweichung von dem Geſetze des Guten vorzuwerfen hat, ſagt ihm ein Gefühl, daß es verdiene, glücklich zu ſeyn. Dieſes über alle ſinnlichen Reize erhabene Gefühl iſt ſo gewiß, wie die Sittlichkeit ſelbſt, in den höheren, mehr als logiſchen Functionen der Vernunft (§. 15.) gegründet. Daß derjenige nicht

glücklich, daß er gar unglücklich ſey, wer ſich nichts vorzuwerfen hat, erſcheint dem moraliſchen Bewußtſeyn als eine Verkehrung jener höheren Weltordnung, auf die ſich die Idee des Guten bezieht (§. 16. 17.). Warum aber die reine Idee des Guten in dieſem Verhältniſſe zu dem natürlichen Verlangen ſteht, erforſcht der menſchliche Verſtand ſo wenig, als, wie die beiden Weltordnungen, zwiſchen denen unſer moraliſches Daſeyn ſchwebt (§. 22. 44.), im All der Dinge eine einzige ſind. Ebendeßwegen liegt in dieſem Gefühle der Beziehung der Sittlichkeit auf das natürliche Verlangen die tiefſte religiöſe Ahndung (vergl. §. 16.). Mit der Beziehung der vorſätzlichen Abweichung vom Geſetze des Guten auf den verſchuldeten Schmerz verhält es ſich eben ſo. Der Schuldige verdient nicht nur nicht glücklich zu ſeyn; er verdient, daß er leide, weil er wiſſentlich und vorſätzlich den unſittlichen Trieben nachgegeben hat. Den Guten, wie den Böſen, entſcheidet das innere Gericht des Bewußtſeyns, treffe, was ſeine Thaten werth ſind; den Guten das Glück als Lohn, den Böſen das Unglück als Strafe. Dieß iſt das Geſetz der ewigen Gerechtigkeit.

Höchſtmerkwürdige Anerkennung dieſer moraliſchen Verhältniſſe in jeder menſchlichen Natur. — Uralte Erſcheinung des Glaubens an eine ewige Gerechtigkeit in den *Religionsſyſtemen* der Vorwelt. — Vergl. im *erſten* Theile dieſes Lehrbuchs die *Religionsphiloſophie*, zweite Aufl. §. 31.

49. Die Analyſe der Verhältniſſe der *menſchlichen* Gerechtigkeit zu der *ewigen* und *göttlichen* darf unter den Aufgaben der eigentlichen Moral und des Naturrechts nicht überſehen werden. Wie aber auch dieſe Aufgabe gelöſt werden mag; ſo viel leuchtet ſchon hier ein, daß kein Sterblicher nach *ſeinem* Ermeſſen in die ewige Gerechtigkeit eingreifen darf, weil keiner mit Sicherheit auch nur ſein eignes Verdienſt zu würdigen, viel weniger über das Verdienſt und die Schuld Anderer anders, als nach unſichern Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſen, urtheilen kann (vergl. §. 39. 40.). Von der negativen *Schuldloſigkeit* iſt auch wohl zu unterſcheiden die poſitive *Unſchuld*, eine Reinheit des Herzens, deſſen Gefühle von ſelbſt mit den Geſetzen des Guten übereinſtimmen, und das nicht nöthig hat, mit dem Laſter zu kämpfen, weil es die Reize des Laſters nicht kennt. Dieſe Unſchuld iſt nicht nur das *Schönſte* (§. 24.) in der ſittlichen Natur des Menſchen; ſie iſt auch gar nicht ſo *unverdienſtlich*, wie Mancher glaubt. Denn, wo ſie in ihrer ganzen Schönheit ſich zeigt, da behauptet ſie ſich auch durch den

freien Willen; da ſtößt ſie kräftig und wiſſentlich das Laſter von ſich, wenn ſie es auch nur *ahnet*. Dieſe Unſchuld verſcherzt der Menſch unwiederbringlich in denſelben Verhältniſſen, wie er mit den unſittlichen Reizen *vertraut* wird. Schlechtes Beyſpiel, und noch mehr abſichtliche Verführung, können durch den natürlichen Einfluß der Vorſtellungen auf den Willen (§. 39.) leicht bewirken, daß die unſchuldigſte Seele den unſittlichen Reizen am erſten nachgiebt, ohne ſelbſt zu wiſſen, was ſie thut. *Vollkommene* Unſchuld in einem menſchlichen Herzen möchte wohl eben ſo unmöglich ſeyn, als völlige Uebereinſtimmung der unwillkürlichen Neigungen mit der Idee des Guten (Vergl. §. 33.). Aber je mehr Unſchuld ſich im Herzen erhält, deſto leichter kann der freie Wille auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauen, die immer die Grundlage der eigentlichen Tugend bleibt (§. 28 und 37.); und deſto *göttlicher* erſcheint die Tugend im Menſchen. Denn die abſolute Güte eines göttlichen Weſens müſſen wir uns doch denken als abſolute Erhabenheit über allen Kampf mit unſittlichen Reizen. Daher hat die poſitive Unſchuld als *Zeugin des Göttlichen im Menſchen* etwas *Heiliges*, das ſogar mancher übrigens verderbene Menſch nicht verkennt.

Schlußanmerkung zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie.

Ueber die Organiſation der moraliſchen Wiſſenſchaften nach der allgemeinen Idee des Guten hätte die allgemeine praktiſche Philoſophie ein beſonderes Capitel zu liefern, wenn dieſe Unterſuchungen befriedigend ausgeführt werden könnten, ohne in das Innere der Wiſſenſchaften ſelbſt einzudringen, die ſyſtematiſch geſchieden werden ſollen. Dieß zeigt ſich beſonders bei der Entwickelung des Unterſchieds zwiſchen der eigentlichen Moral und dem Naturrechte. So viel leuchtet indeß im Allgemeinen ſchon aus den erſten Reſultaten der moraliſchen Ideenlehre hervor, daß die Wiſſenſchaft, die ſich Naturrecht nennt, von der eigentlichen Moral nicht urſprünglich verſchieden ſeyn, und daß ſie ihr in keinem Verhältniſſe contradictoriſch gegenüber treten kann, als ob die Vernunft nach Rechtsbegrifſen in gewiſſer Hinſicht erlaubte, was ſie nach Tugend- und Pflichtbegriffen unbedingt verbietet und verwirft (vergl §. 31.). Eine contradictoriſche Geſetzgebung einer und derſelben Vernunft hebt ſich ſelbſt auf. Wie aber das eigentliche Recht, im objectiven und ſubjectiven Sinne (§. 30.), ſich zur Pflicht und Tugend verhält, klärt ſich zum Theil ſchon weiter auf, wo die Moral die Tugend der Gerechtigkeit erläutert. In voller Klarheit kann ſich der Begriff des Naturrechts nur mit der Wiſſenſchaft ſelbſt zeigen, die dieſen Namen verdient. Auch über das Verhältniß der Moral zur Politik läßt ſich in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie nichts Befriedigendes ſagen. Denn ehe wir nach philoſophiſchen Grundſätzen der Staatswiſſenſchaft fragen können, müſſen wir philoſophiſch wiſſen, was ein Staat iſt; und die Aufklärung dieſes Begriffs kommt dem Naturrechte zu. Der Zweck aller bürgerlichen Einrichtungen, die wir moraliſch billigen ſollen, muß indeſſen mit dem höchſten Zwecke des menſchlichen Daſeyns (§. 12 — 14.) übereinſtimmen. Die wahre Politik iſt alſo ohne Zweifel auf die Moral gegründet. Aber die Wiſſenſchaft der Mittel, den Zweck des Staats zu erreichen, ſchließt auch eine Menge von Kenntniſſen in ſich, die außerhalb des Gebiets der eigentlichen

chen Philoſophie liegen, z. B. die meiſten der Kenntniſſe, deren Inbegriff die Staatswirthſchaftslehre iſt. Wir wenden uns alſo ohne weitere Vorerinnerungen ſogleich zu der eigentlichen Moral.

II.

Philoſophiſche Moral.

Philoſophiſche Moral.

Vorbereitende Erläuterungen über die Aufgabe der philoſophiſchen Moral.

1. Die philoſophiſche Moral, die ſich von der Volksmoral (vergl. §. 2. der allgem. prakt. Phil.) dadurch unterſcheidet, daß ſie das wiſſenſchaftliche Intereſſe mit dem praktiſchen vereinigt, und ihre Lehren auf die Reſultate der allgemeinen praktiſchen Philoſophie zurückführt, ſoll zeigen, wie der Menſch im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur mit ſich ſelbſt übereinſtimmend leben und handeln ſoll (vergl. §. 29 der allgem. prakt. Phil.). Ihrer wiſſenſchaftlichen Beſtimmung gemäß thut ſie Verzicht auf die Sprache des Gefühls, durch welche, wenn ſie von richtigen Grundſätzen ausgeht, die ſittliche Bildung der

Menſchen im Ganzen mehr gefördert wird, als durch die Sprache der Wiſſenſchaft. Aber nur unter Vorausſetzung einer Mitwirkung jenes Gefühls, das zum Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur gehört (Allg. prakt. Phil. §. 5 und 20.), und ohne welches weder die Idee des Guten zum Bewußtſeyn kommen, noch irgend eine Tugend im Gemüthe Wurzel ſchlagen kann, können die Lehren der philoſophiſchen Moral in das wirkliche Leben eingreifen. Die ſyſtematiſche Form der philoſophiſchen Moral hat indeſſen auch einen praktiſchen Werth; denn nur in der Einheit der Tugenden erſcheint die wahre Tugend; und in der wiſſenſchaftlichen Aufklärung dieſer Einheit begegnet die Theorie dem wahrhaft guten Willen, der eben eine ſolche Belehrung ſucht, obgleich eine fragmentariſch gebildete Tugend feſter im Gemüthe begründet ſeyn kann, als eine ſyſtematiſch gebildete.

Pſychologiſche Auflöſung des Räthſels, warum die ſyſtematiſche Moral im Ganzen nur ſelten die gewünſchte Wirkung auf den Charakter thut.

2. Ob die Moral ſich als Tugendlehre, oder als Pflichtenlehre, darſtellt, ſcheint beim erſten Anblicke gleichgültig zu ſeyn. Denn die Begriffe von Tugend und Pflicht ſind unzertrennlich

(Allg. prakt. Phil. §. 26 und 27.); und was als Pflicht erkannt wird, wo der freie Wille über die unſittliche Neigung ſiegen ſoll, iſt ganz daſſelbe, was auch da als gut erſcheint, wo die unwillkürliche Neigung von ſelbſt mit dem Geſetze des Guten übereinſtimmt (Allg. prakt. Phil. §. 33 - 36.). Aber zur Tugend gehört mehr, als freie Pflichterfüllung. Denn Tugend im idealen Sinne iſt völlige Uebereinſtimmung der ganzen Geſinnung eines endlichen und vernünftigen Weſens mit dem Geſetze des Guten. Dieſer idealen Tugend ſtrebt die wirkliche ſich zu nähern durch freie Pflichterfüllung, aber nicht ohne Mitwirkung der natürlichen Herzensgüte (Allg. prakt. Phil. §. 37.), deren Regungen alſo in einem treuen Tugendgemählde nicht fehlen dürfen. Wir haben ferner geſehen, daß ſelbſt nach dem wahren Begriffe von Pflicht der Menſch nicht immer nur darauf ſinnen ſoll, Pflichten zu erfüllen (§. 27 und 28. der allg. prakt. Phil.), als ob die Tugend ſelbſt in dem Verhältniſſe verſchwände, wie der freie Wille keine unſittliche Neigung zu bekämpfen hat. Wir haben geſehen, daß der freie Wille ſelbſt nach Pflichtbegriffen dahin arbeiten ſoll, daß der Widerſtreit der Neigung und der Pflicht immer mehr verſchwinde. Wenn die Moral ſich Tugendlehre nennen will, muß ſie ſich nicht damit begnügen, zu zeigen, wie weit der freie Wille ſelbſt es bringen kann in der abſichtlichen Bildung einer Geſinnung, die von ſelbſt mit dem Geſetze des Guten übereinſtimmt. Aber die Tugend im ganzen Sinne des Worts läßt ſich ebendeßwegen gar nicht lehren, weil ſie auch die unwillkürliche Herzensgüte in ſich ſchließt. Die Moral bleibt immer nur Pflichtenlehre inſofern, als ſie Geſetze ausſpricht, deren Erfüllung vom freien Willen abhängt.

3. Der Begriff der Tugend im idealen Sinne (§. 2.) ſchließt allerdings alle Tugenden oder Eigenſchaften in ſich, die in der Geſinnung und der ganzen Natur eines moraliſchen Weſens mit dem höchſten Geſetze des Guten übereinſtimmen. Aber wirkliche Tugend iſt immer nur eine mangelhafte Vereinigung mehrerer Tugenden in einer Geſinnung, die inſofern eine gute iſt, als in ihr das Beſtreben, nicht anders, als im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur zu leben und zu handeln, im Ganzen vorherrſcht. Dieſe wirkliche Tugend hat alſo Grade. Aber ſie kann auch nicht in allen menſchlichen Naturen genau eine und dieſelbe ſeyn, weil kein endliches Weſen ſich ſelbſt umſchaffen, und weil auch der beſte Wille nur dasjenige, was ein Menſch von Natur iſt, mehr oder weniger veredeln kann. Die

wirkliche Tugend iſt alſo ſo mannigfaltig, wie die Individualität der menſchlichen Naturen. Dieſe Mannigfaltigkeit gehört zur natürlichen, folglich auch zur moraliſchen Beſtimmung des Individuums (Allg. prakt. Phil. §. 13 und §. 44.). Daher kann auch die wahre Moral nicht verlangen, daß alle Menſchen in moraliſcher Hinſicht einander völlig gleich zu werden ſuchen ſollen, oder, daß jeder Menſch in ſeiner Perſon den allgemeinen Begriff von einem guten Menſchen genau auf dieſelbe Art, wie jeder andre gute Menſch, lebendig repräſentire. Selbſt die ideale Tugend, der die wirkliche ſich zu nähern ſtreben ſoll, nimmt mehrere Formen an in ihren Beziehungen auf die Verſchiedenheit der Standpunkte, auf welche die Natur und das Schickſal den Menſchen ſtellen. So iſt z. B. das Weib, wie es ſeyn ſollte, ſehr verſchieden von dem Manne, wie er ſeyn ſollte. Die Tugenden des vollkommenen Staatsmannes ſtehen in einem andern Verhältniſſe zu einander, als die Tugenden des vollkommenen Gelehrten, deſſen Denk- und Sinnesart wieder von der des achtungswerthen Handwerkers ſich ſehr unterſcheiden ſoll. Die *Pflichtbegriffe*, nach denen wir im Bewußtſeyn unſrer Freiheit uns ſelbſt zum Handeln beſtimmen ſollen, ſind freilich im *Allgemeinen* für alle Menſchen dieſelben. Aber nur diejenigen

Pflichten, ohne deren Erfüllung keine bürgerliche Ordnung beſtehen kann, ſind in allen Verhältniſſen des Lebens einander völlig gleich, z. B. die Pflichten der Redlichkeit und der Gerechtigkeit. Die übrigen Pflichten, die allerdings im Allgemeinen auch für alle Menſchen dieſelben ſind, z. B. die Pflicht der geiſtigen und phyſiſchen Selbſtbildung, oder die Pflichten der Arbeitſamkeit, der Tapferkeit, der Hülfleiſtung jeder Art, ändern gar ſehr ihren Charakter, und treten ſchon unter ſich ſelbſt in verſchiedene Verhältniſſe zu einander nach den verſchiedenen Standpunkten, auf denen der Menſch ſeine Beſtimmung zu erfüllen hat. Nach dem Begriffe der Tugend überhaupt richtet ſich denn auch der Begriff des Gegentheils, das wir Laſter nennen. Laſter in der eigentlichen, dem Sprachgebrauche gemäßen Bedeutung des Worts heißt bekanntlich nur eine auffallende und zur Gewohnheit gewordene Abweichung von dem Geſetze des Guten.

Paradoxe Verwechſelung der idealen Tugend mit der wirklichen in der ſtoiſchen Moral.

3. Nur im Allgemeinen kann der Menſch, der moraliſch ſich ſelbſt verſtehe, immer nach Pflichtbegriffen beſtimmt wiſſen, was zu thun, oder zu unterlaſſen iſt. Will aber die Moral in der

Anwendung der allgemeinen Pflichtbegriffe auf das wirkliche Leben für jeden beſondern, möglichen oder wirklichen, Fall eine Regel in Bereitſchaft haben, durch deren ſyllogiſtiſche Anwendung auf den gegebenen Fall genau und hinlänglich erkannt werden ſoll, was in dieſem gegebenen Falle zu thun iſt, ſo verwandelt ſie ſich in Caſuiſtik, und ſtürzt den Verſtand in einen Abgrund von Zweifeln. Denn es giebt allerdings gewiſſe einfache Verhältniſſe im ſittlichen Leben, z. B. bei der Erfüllung der Pflichten der Wahrhaftigkeit und der Gerechtigkeit, wo man nur das Factum vor ſich zu haben braucht, um es genau den allgemeinen Pflichtbegriffen anzupaſſen. Aber es giebt auch empiriſch-verwickelte Verhältniſſe; und dieſe können ſo verwickelt ſeyn, daß keine moraliſche Aufklärung hinreicht, genau zu beſtimmen, was nach einem allgemeinen Pflichtbegriffe in einem gegebenen Falle zu thun iſt. Dieß zeigt ſich z. B. beſonders bei der Ausübung der Pflicht der Wohlthätigkeit. Denn daß Wohlthätigkeit überhaupt eine Pflicht iſt, leidet keinen Zweifel; aber durch eine ſichere Reflexion genau zu erkennen, wie dieſe Pflicht erfüllt werden ſoll, iſt in unzähligen Fällen unmöglich. Kommen nun gar Beſchränkungen einer Pflicht durch die andere, und in dieſen Beſchränkungen noch quantitative

Verhältniſſe hinzu; entſteht zum Beiſpiel die Frage, *wie viel* ein Hausvater von ſeinem Vermögen an die Armen geben, wie viel er für die Seinigen erſparen, wie viel er ſich ſelbſt zur nöthigen Erheiterung ſeines Lebens gönnen ſoll; ſo beſchränkt ſich die Moral auf die allgemeinen Regeln, z. B.: "Sey wohlthätig; ſey ſparſam; erhalte dich in einer heiteren Stimmung zum Guten." Eine Moral, die in ſolchen Fällen dem im Ganzen Gutgeſinnten nicht geſtatten will, da, wo ihn ſeine Einſicht verläßt, einem moraliſch gebildeten *Gefühle* zu folgen, gräbt ſich ſelbſt ein Grab, und peinigt zugleich das bedrängte Gewiſſen mit unnützen ſo genannten *Scrupeln*. Das Mittel, dieſe Scrupel zu heben, ſind dann gewöhnlich Sophismen, die den Verſtand vollends verwirren.

Ueber die *jeſuitiſche* Caſuiſtik, z. B. nach Pater *Escobar* und *Buſenbaum*.

5. Hierher gehört denn auch die Beantwortung der Frage, ob es eine wahre *Colliſion* der Pflichten gebe. Denn da alle Tugenden ſich in Einer Tugend vereinigen, und alle Pflichten auf das Bewußtſeyn eines und deſſelben höchſten Geſetzes ſich gründen, ſo iſt *im Allgemeinen* gar kein Streit der Pflichten unter einander denkbar. Aber was *in einem gegebenen Falle* zu thun

iſt, erkennen wir zunächſt immer aus der unmittelbaren Beziehung dieſes gegebenen Falles auf dieſen oder jenen beſtimmten Pflichtbegriff. Daß im Allgemeinen jede Pflicht mit jeder andern übereinſtimme, ſetzen wir dabei voraus. Aber derjenige Pflichtbegriff, auf welchen der gegebene Fall, ſeiner Natur nach, ſich am ſichtbarſten und fühlbarſten bezieht, tritt dann natürlicherweiſe im Bewußtſeyn als der vorherrſchende auf; und indem wir dieſem Begriffe gemäß zu handeln ſtreben, treten die übrigen Pflichtbegriffe als untergeordnete zurück. Aber wie weit nun in allen verwickelten Verhältniſſen ein vorherrſchender Pflichtbegriff den andern zurückdrängen und ihn ſich unterordnen darf, läßt ſich aus keiner Regel erkennen. In welchem Grade man in beſtimmten Fällen zum Beiſpiel wohlthätig ſeyn darf, ohne eine andere Pflicht zu verletzen, wenn man vorzugsweiſe helfen ſoll, wo man den Einen ſeinem Schickſale überlaſſen muß, um dem Andern zu helfen; wie vielen Einfluß die Dankbarkeit, oder die Freundſchaft auf den Vorzug haben darf, den wir in ſolchen Fällen dem Einen vor dem Andern geben müſſen; auf dieſe und ähnliche Gewiſſensfragen für jeden möglichen Fall eine beſtimmte Antwort zu geben, iſt eben ſo unmöglich, als in den verwickelten Verhältniſſen eines wirklichen Falles dieſer Art nach Grundſätzen mit Sicherheit zu handeln. Will die Moral nicht auch hier ihre Grenzen anerkennen, und nicht dem gebildeten Gefühle einen entſcheidenden Einfluß auf die Reflexion geſtatten, ſo artet ſie wieder in die unſelige Caſuiſtik aus, deren praktiſche Folgen die Geſchichte des Jeſuitismus hinlänglich kennen gelehrt hat.

Kritik der bequemen Maxime: Conscientia dubia, nihil agendum.

6. Das nächſte Geſchäft der philoſophiſchen Moral iſt nun, zu zeigen, wie der in ſeiner Allgemeinheit unbeſtimmte höchſte Grundſatz, den die allgemeine praktiſche Philoſophie hervorgehoben hat, in mehrere Grundſätze ſich auflöſet, deren jeder in einer gewiſſen Hinſicht für den höchſten gelten kann. Dann handelt ſie von der ſittlichen Selbſtbildung überhaupt, noch ohne beſtimmtere Beziehung auf das geſellige Leben. Bei dieſer Gelegenheit zerſtört ſie das Vorurtheil, daß alle Tugenden aus dem Bedürfniſſe der Geſelligkeit entſpringen, und daß das Sittliche im Menſchen überhaupt auf geſellige Verhältniſſe beſchränkt ſey. Der erſte Gegenſtand der moraliſchen Reflexion iſt der Menſch als Menſch. Ihr zweiter Gegenſtand iſt die Geſellſchaft. Der dritte und höchſte Gegenſtand, zu welchem ſich ein moraliſ-

raliſcher Gedanke erheben kann, iſt das Unendlich-Gute, auf das ſich die menſchliche Tugend wenigſtens beziehen kann, wenn ſie gleich nicht immer dieſe Richtung nimmt. Alle menſchlichen Tugenden laſſen ſich alſo in drei Claſſen ordnen. Sie ſind entweder Tugenden der Selbſtbildung, oder geſellige, oder religiöſe Tugenden. Wie weit dieſe Anordnung mit der bekannten Eintheilung der Pflichten in Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Andere, und gegen Gott, übereinſtimmt, wird die Ausführung lehren. Von den religiöſen Tugenden wird aber nur in einem Anhange die Rede ſeyn können.

7. Bei der Anordnung der Tugenden und Pflichten hat man öfter gefragt: wohin denn das moraliſche Verhältniß des Menſchen zu den Thieren zu ſtellen ſey? Dieſe Frage wird ſich aber nie befriedigend beantworten laſſen, weil der innere Unterſchied zwiſchen der thieriſchen Natur und der menſchlichen ein Problem iſt, das die praktiſche Philoſophie nicht löſen kann. Wir erlauben uns, die Thiere, als ob ſie materielle Dinge wären, zu unſern Zwecken zu benutzen, ohne auf das Leben, das ſie mit uns gemein haben, zu achten, weil wir in ihrer Natur nicht die Vernunft erkennen,

auf welcher des Lebens moraliſcher Werth beruht. Aber was das ſogenannte Analogon der Vernunft in der thieriſchen Natur iſt, wird immer ein Gegenſtand des Streits in den Schulen der Pſychologen, Ideologen und Naturphiloſophen bleiben. In jedem Falle hat die thieriſche Natur mit der menſchlichen die Gefühle des Vergnügens und Schmerzes gemein, die in uns mit den moraliſchen Gefühlen zuſammenhängen. Ein Thier kann nicht verdienen, ſich zu freuen; aber ebendeßwegen verdient es auch nicht, zu leiden; denn es kann nichts verſchulden (vergl. Allg. prakt. Phil. §. 48.). Daher wird ein gutgeſinnter Menſch ſchon durch eine moraliſche Wirkung des Mitgefühls (Allgem. prakt. Phil. §. 35.) unwillkürlich abgehalten, einem Thiere Leides zuzufügen, außer da, wo die vernunftloſe Natur des Thiers ſich uns hergeben muß als Mittel, einen Zweck zu erreichen, der zu den Zwecken unſers vernünftigen Daſeyns gehört; und ſelbſt in dieſem Falle verlangt die Schuldloſigkeit des leidenden Thiers die äußerſte Schonung. Wie nachtheilig überdieß jede Abſtumpfung des natürlichen Mitgefühls auf die moraliſche Natur des Menſchen wirkt, hat längſt eine allgemeine Erfahrung bewieſen.

Ueber die Anſicht der Pflichten gegen die Thiere nach gewiſſen religiöſen Begriffen z. B. in Indien.

— Ue

— Ueber das methodiſche Martern der Thiere zu *wiſſenſchaftlichen* Zwecken.

Erſtes Capitel.

Auflöſung des höchſten Grundſatzes der philoſophiſchen Moral in mehrere Grundſätze.

8. Die allgemeine praktiſche Philoſophie hat gezeigt (§. 29. der allg. prakt. Phil.), daß der höchſte Grundſatz der Moral: “*Lebe und handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt im Bewußtſeyn deiner Beſtimmung*” in ſeiner Anwendung auf die menſchliche Natur nicht anders lauten kann, als ſo: *Lebe und handle übereinſtimmend mit dir ſelbſt im Bewußtſeyn des wahrhaft Menſchlichen in dir*, oder, mit andern Worten, *im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur.* Dieſe Formel drückt zugleich aus, welchen Antheil der *Verſtand* an der gebildeten Sittlichkeit hat, und welcher Antheil dem *Gefühle* auch da überlaſſen bleiben muß, wo der Verſtand gute Grundſätze von ſchlechten hinlänglich unterſchieden hat. Denn, um mit uns ſelbſt übereinzuſtimmen, bedürfen wir *feſter*

Grundſätze, nach denen wir mit Freiheit uns zu einem conſequenten Handeln beſtimmen. Aber was der praktiſchen Conſequenz einen moraliſchen Werth giebt, iſt nicht die logiſche Uebereinſtimmung der Handlungen mit einem Grundſatze; es iſt das Ueberthieriſche in der menſchlichen Natur, das ſich allerdings zum Theil auch ſchon in den logiſchen Functionen der Vernunft, aber nicht in dieſen allein, offenbart. Darum ſoll der Menſch nach Grundſätzen handeln, weil er ſeiner ganzen überthieriſchen Natur gemäß, folglich auch mit Verſtand, handeln ſoll. Neben der logiſchen Reflexion kommen aber bei aller ſittlichen Billigung und Mißbilligung auch die überthieriſchen Gefühle in Betracht. Nehmen wir nicht Rückſicht auf dieſe Gefühle (Allg. prakt. Phil. §. 20.), ſo bleibt dem Verſtande kein hinreichendes Kriterium der Unterſcheidung guter Grundſätze von ſchlechten. Denn die Gefühle, die wir die moraliſchen nennen müſſen, ſind von dem Bewußtſeyn unſerer Beſtimmung unzertrennlich. Daher ſollen wir im Bewußtſeyn unſrer Beſtimmung auch leben, und nicht bloß handeln, d. h. das Gute ſoll unſre ganze Natur ſo durchdringen, daß auch die paſſive Grundlage der moraliſchen Beſtrebungen in uns mit dem Geſetze des Guten übereinſtimme.

9. Der Verſtand erkennt das Einzelne immer nur in dem *Allgemeinen*. Wenn wir alſo die ſittliche Reflexion überhaupt einem *logiſchen* Princip unterordnen wollen, ſo erkennen wir das Gute unſrer Beſtrebungen in der nothwendigen Uebereinſtimmung deſſen, was *wir* wollen, mit dem, was *alle* vernünftige Weſen als gut anerkennen müſſen. Daher iſt es eine nützliche Regel, bei Allem, was man nach Grundſätzen thun, oder unterlaſſen will, zu fragen, ob unſre Maxime als *Princip einer allgemeinen Geſetzgebung* gedacht werden könne. Der höchſte Grundſatz der Moral verwandelt ſich auf dieſe Art in die logiſche Formel: *Handle ſo, wie du vernünftigerweiſe wollen kannſt, daß in denſelben Verhältniſſen Jedermann handle.*“ Aber im Grunde verſteht ſich immer ſchon von ſelbſt, daß, weil die Vernunft, als Vernunft, in allen denkenden Individuen eine und dieſelbe iſt, auch alle wahrhaft vernünftigen Individuen etwas *Gemeinſchaftliches* in dem Zwecke ihres Daſeyns und eine dieſem gemeinſchaftlichen Zwecke gemäße Beziehung des Willens eines Jeden auf den Willen Aller anerkennen müſſen. *Was* aber dieſer Zweck, und *was* folglich gut iſt, läßt ſich aus der Allgemeingültigkeit einer Maxime eben ſo wenig hinreichend erkennen, als das Sittliche überhaupt

aus einer bloß logiſchen Reflexion abgeleitet werden kann. Sich ſelbſt fragen, ob man vernünftigerweiſe wollen könne, daß ein Grundſatz allgemein gelte, iſt, für ſich allein betrachtet, nichts weiter als ein logiſcher Reflexionsact.

Kritik des *Kantiſchen* Moralprincips, ſeiner angeblichen Ableitung aus der *Form der reinen Vernunft*, und ſeiner praktiſchen Anwendbarkeit.

10. Alle Beſtrebungen, durch die ſich in unſrer Natur das eigentlich Menſchliche über das Thieriſche erhebt, können ſich auch in dem Streben nach *Vollkommenheit* vereinigen. Daher iſt auch der Grundſatz: *Strebe nach Vollkommenheit*, nicht nur ſehr nützlich, unſern freien Handlungen eine edle Richtung zu geben; ſondern dieſer Grundſatz kann in gewiſſer Hinſicht auch die Stelle eines höchſten in der Moral vertreten. Aber welche *Art* von Vollkommenheit die wahrhaft *menſchliche* iſt, läßt ſich aus dem allgemeinen Begriffe der Vollkommenheit um ſo weniger erkennen, da dieſer Begriff, um moraliſch anwendbar zu werden, ſchon eine beſtimmte Kenntniß deſſen, *was* zur menſchlichen Vollkommenheit gehört, *vorausſetzt*. Ueberdieß richtet ſich dieſer Begriff in ſeiner moraliſchen Anwendung gerade ſo, wie der Begriff der Tugend (§. 3.), nach den verſchiedenen

Standpunkten des wirklichen Lebens und der individuellen Beſtimmung. Mißdeutungen, denen die Maxime der Vollkommenheit ausgeſetzt iſt, ſind auch ſchon in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie (§. 23.) angedeutet.

Genauere Kritik des *Wolffiſchen* Moralprincips.

11. Auch der Grundſatz: *lebe für das allgemeine Wohl*, folgt unbezweifelbar aus dem höchſten Grundſatze der Moral, und kann ſehr oft deſſen Stelle, beſonders in Beziehung auf die Tugenden und Pflichten der Geſelligkeit, vertreten, wenn man nur nicht dem wahren Begriffe des allgemeinen Wohls einen falſchen Begriff von allgemeiner *Glückſeligkeit* (§. 45. der allg. prakt. Phil.) unterſchiebt. Denn das allgemeine Wohl im praktiſchen Sinne, oder allgemeine Beſte, wie man es auch nennt, iſt nichts anders als das Gute ſelbſt, ſofern es durch das harmoniſche Streben aller endlichen und vernünftigen Weſen wirklich wird. Aber allgemeine *Glückſeligkeit* zu befördern ſuchen ohne Rückſicht auf inneres *Verdienſt* und *innere* Schuld, hieße, der Idee einer moraliſchen Weltordnung entgegen wirken (§. 48 und 49. der allg. prakt. Phil.). Nun liegen aber das innere Verdienſt und die innere Schuld der Sterblichen nur dem Alles ſehenden Auge eines Weltrichters,

ters, der die Tiefen der ſittlichen Freiheit und ihr Verhältniß zur Naturnothwendigkeit durchſchauet, ganz offen vor (vergl. §. 40. am a. O.). Allgemeine Glückſeligkeit, als ſolche, ohne Einſchränkung nach unſerm Ermeſſen befördern wollen, iſt alſo ein Eingriff in die ewige Gerechtigkeit. Es ſtreitet zugleich gegen die Geſetze der Erfahrung, den Einfluß, den unſre Handlungen auf das Glück Anderer haben, in einer Allgemeinheit auffaſſen zu wollen, als ob nicht jede menſchliche Handlung durch ein Zuſammentreffen von Umſtänden, die wir gar nicht berechnen konnten, einen ganz unerwarteten Erfolg haben könnte; oder, als ob wir jemals über die nächſten Folgen, die unſre Handlungen in einem gewiſſen, oft ſehr engen Kreiſe haben, hinausblicken könnten. Unſre vernünftige Sorge für das Wohl des Ganzen fällt alſo mit der Erfüllung aller unſrer Pflichten zuſammen. Wie viel oder wenig jede einzelne unſrer Handlungen wirklich zum allgemeinen Beſten beiträgt, bleibt uns verborgen.

Darf man einem Andern ein Glück, nach welchem ihn nicht verlangt, aufdringen?

12. Für die geſelligen Verhältniſſe giebt es noch andre Grundſätze, die unter gewiſſen Beſchränkungen die Stelle eines höchſten Grundſatzes

der Moral vertreten können. Dahin gehört der treffliche Grundſatz der Gegenſeitigkeit: "Thue Anderen, was du willſt, das ſie dir thun ſollen". Dieſer Grundſatz ſchlägt nicht nur den Egoismus nieder; er weckt nicht nur das Mitgefühl, das von der wahren Herzensgüte nicht zu trennen iſt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.); er fordert uns auch auf, unſerm eigenen natürlichen und vernünftigen Verlangen gemäß ein ähnliches Verlangen Anderer anzuerkennen, und der Harmonie der vernünftigen Zwecke Aller die widerſtrebende Neigung zu unterwerfen. Aber mißdeutet kann auch dieſer Grundſatz ſehr leicht werden, wenn man ſein eignes zufälliges, nicht ſein vernünftiges Wollen zum Maßſtabe des Wollens Anderer macht; oder, wenn man nicht die beſonderen Verhältniſſe, in denen man ſelbſt vernünftigerweiſe etwas Beſtimmtes wollen kann, von den beſondern Verhältniſſen, nach denen ſich die vernünftigen Wünſche Anderer richten, hinlänglich unterſcheidet.

Vergleichung dieſes chriſtlichen Moralprincips mit dem Kantiſchen (S. oben, §. 8.).

13. Die Pflicht, durch ſittliche Selbſtbildung dahin zu ſtreben, daß das Gute in uns zum Natürlichen werde, oder, daß es ſo viel, als möglich, auch aus unwillkürlicher Neigung, nicht

bloß

bloß aus Pflicht, geſchehe (vergl. §. 26. der allg. prakt. Phil.), kann dem menſchlichen Herzen nicht näher gelegt werden, als durch die begeiſternde Aufforderung, Gott zu lieben über Alles, und unſern Nächſten wie uns ſelbſt. Denn das Gefühl der ſittlichen Liebe (§. 33. der allg. prakt. Phil.) erhebt die menſchliche Natur zu den höheren Naturen, in denen kaum noch ein Kampf des Guten mit dem Böſen Statt findet, weil die herrſchende Liebe zum Guten kaum eine unſittliche Neigung aufkeimen läßt. Wer das Gute überhaupt liebt, erweiſet unwillkürlich mit Luſt und Wohlgefallen auch Denen, die ſeiner Hülfe bedürfen, die Dienſte, die er ihnen aus Pflicht erweiſen würde, wenn er es ungern thäte. Wer das Gute überhaupt wahrhaft und innig liebt, wird aber auch den Urquell alles Guten über Alles lieben, wenn er anders nicht ſo unglücklich iſt, die Wirklichkeit des abſolut vollkommenen Geiſtes zu bezweifeln, ohne welchen die moraliſche Weltordnung nur eine höhere Naturnothwendigkeit wäre (vergl. §. 16. der allg. prakt. Phil.). Aber unmittelbar gebieten läßt ſich überhaupt keine Liebe; und keine Pflicht läßt ſich aus der Liebe ableiten.

Vergleichung des pantheiſtiſchen Princips der moraliſchen Liebe nach Spinoza mit dem chriſtlichen Princip der Liebe.

14. Der höchſte Grundſatz der philoſophiſchen Moral darf aber überhaupt nie ſo ausgelegt werden, als ob die menſchliche Individualität einen Grundſatz gleichſam perſönlich machen und ſich ſelbſt in ein perſonificirtes Abſtractum von Tugend verwandeln ſolle. Die Analyſe des wahren Begriffs der Tugend (§. 3.) hat ſchon gelehrt, daß die Harmonie der Beſtrebungen, durch die ſich das Menſchliche in uns zum Guten ausbildet, nicht in allen Individuen genau dieſelbe ſeyn kann, weil die menſchlichen Kräfte, Anlagen, und Triebe durch die Individualität auf das mannigfaltigſte modificirt werden, alle moraliſche Selbſtbildung aber auf dem Grunde ruht, den die Natur gelegt hat. Zu dieſer natürlichen Grundlage der moraliſchen Selbſtbildung gehören aber auch die Temperamente. Wenn gleich alle Temperamentsfehler ausgetilgt werden ſollen, ſo bleibt doch das Temperament ſelbſt unvertilgbar. Wie viel oder wenig Temperamente im Allgemeinen es geben mag, geht die Moral nichts an. Aber das individuelle Temperament, nach Grundſätzen gebildet, iſt die Grundlage des Charakters. In jeder wirklichen Tugend ſoll ein Charakter erſcheinen. Die wahre Moral verlangt alſo, daß Jeder, ſo gut er kann, indem er ſich nimmt, wie er von Natur ſich findet, nach Grundſätzen

ſätzen ſein individuelles Temperament mit allem Uebrigen, was zu ſeiner Individualität gehört, auf eine ſolche Art ſelbſtthätig bilde, daß er in der Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen mit den allgemeinen Begriffen von Pflicht und Tugend, gleich weit entfernt von der Nachahmungsſucht und von der Originalſucht, ſich eines ihm perſönlich eignen und feſten Charakters erfreue.

Zweites Capitel.

Von den Tugenden der Selbſtbildung.

15. Sich ſelbſt zu bilden, würde Pflicht bleiben auch für den, der, abgeſondert von aller menſchlichen Geſellſchaft, wie Robinſon Cruſoe auf ſeiner Inſel, geſellige Tugenden zu üben gar keine Veranlaſſung hätte. Denn die Sittlichkeit gründet ſich nicht auf die Bedürfniſſe der Geſelligkeit; ſie gründet ſich auf das Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur in jeder Hinſicht. Schwerlich würde ſich dieſes Bewußtſeyn in der menſchlichen Natur ohne Mitwirkung der Geſelligkeit jemals entwickelt haben. Deſſen ungeachtet iſt es

nicht auf geſellige Verhältniſſe beſchränkt, obgleich derjenige, wer nicht für Andre leben mag, ſelbſt nicht zu leben verdient. Auch für Andre kann niemand ſeyn, was er ſeyn ſoll, wer ſich ſelbſt vernachläſſigt. Eine falſche Moral muthet dem Menſchen zu, ein Kunſtwerk aus ſich zu machen, in welchem ſeine Natur nur als Stoff erſcheinen ſoll. Aber erziehen ſoll Jeder ſich ſelbſt, ſo gut er kann. Das unterſcheidet die Erziehung von jeder andern Kunſt, daß ſie eine lebendige Natur nicht als bloßen Stoff behandelt, ſondern den in der lebendigen Natur ſelbſt liegenden Trieben zu Hülfe kommt, ein beſtimmtes Ziel zu erreichen. Im Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur erkennen wir moraliſch die Beſtimmung des Menſchen überhaupt (Allg. prakt. Phil. §. 13.), aber auch unſre individuelle Beſtimmung, wenn wir uns unbezweifelbarer Anlagen und natürlicher Neigungen bewußt werden, einen gewiſſen Platz im Leben als den unſrigen auf eine andre Art auszufüllen, als andre Menſchen den ihrigen. Je mehr ein Menſch in ſeinen Anlagen und natürlichen Neigungen ſich von andern Menſchen unterſcheidet, deſto gewiſſer iſt ihm das Individuelle ſeiner Beſtimmung, wenn er anders ſchon auf der Stufe der Bildung ſteht, die man erſtiegen haben muß, um es bis zu dieſer Selbſtkenntniß zu bringen. Stände jeder Menſch auf dieſer Stufe, und wirkten Eindrücke und Angewöhnungen von der erſten Kindheit an weniger auf die menſchliche Natur, ſo würde wenigſtens ein unbezweifelbares Gefühl einem Jeden ſagen, wie weit er bei der Bildung ſeiner ſelbſt für eine gewiſſe Art zu leben, zum Beiſpiel für einen gewiſſen Stand, auf ſeine individuelle Beſtimmung zu achten habe. Aber nur wenige Menſchen kennen ſich ſelbſt genug, um in dieſer Hinſicht ein nur einigermaßen ſicheres Urtheil über ſich ſelbſt fällen zu können. Auch werden durch dasjenige, was man innern Beruf zu nennen pflegt, die Rückſichten nicht aufgehoben, die man auf die Umſtände zu nehmen hat, um in jeder Beziehung ſeine Pflicht zu thun. Die Pflicht der Selbſtbildung im Allgemeinen verlangt indeſſen in ihrer Beziehung auf das eigentlich Individuelle unſrer Natur, daß Jeder, ſo weit er ſich ſelbſt kennt, ſich für einen beſtimmten Platz im Leben vorzüglich zu bilden, aber ſich nicht zu etwas zu machen ſuche, wozu ihm die Kräfte und Anlagen fehlen.

16. Das Erſte, was man zu thun hat, um ſich ſelbſt zu erziehen und in dieſem Sinne zu bilden, iſt, daß man ſich gewöhne, ſich ſelbſt zu beherrſchen. Phantaſtiſch wird die Selbſtbeherr-

beherrſchung, wenn man ſeine natürlichen Triebe wie geborne Verbrecher verfolgen zu müſſen glaubt, um ſie entweder auszurotten, oder wenigſtens den Pflichtbegriffen auf eine ſolche Art zu unterwerfen, daß man ſich ſagen könne, man habe Alles, was man gethan hat, nur aus Grundſatz gethan, nicht aus unwillkürlichem Triebe (Allg. prakt. Phil. §. 27.); oder auch, wenn man ſich tadelloſe Freuden verſagt in der thörichten Meinung, daß Leiden und Entbehren an ſich etwas Großes und Verdienſtliches ſey. Aber wachen ſoll die Vernunft auch über die unſchuldigen Triebe, damit keiner ausarte, oder zur Leidenſchaft werde. Unterdrücken ſoll der freie Wille jeden Trieb, der ſich gegen die Pflicht empört. Wer alſo in ſich erfahren hat, daß ihn, aller guten Vorſätze ungeachtet, die Begierde leicht hinreißt, der verſage ſich zuweilen auch unſchuldige Freuden, um ſicherer über die Neigung zu den verbotenen Herr zu werden.

Warum auch Kinder ſo früh, als möglich, zur Selbſtbeherrſchung gewöhnt werden müſſen. — Kritik der mönchiſchen Selbſtcaſteiung.

17. Verbunden mit der Selbſtbeherrſchung iſt die Beſonnenheit oder der Zuſtand des freien Bewußtſeyns, in welchem der Menſch beſtimmt weiß, was er will. Ihr widerſtreitet von der einen

Seite das träumeriſche *Hinbrüten* über verworrenen Gedanken und Gefühlen, von der andern der Ungeſtüm des *Affects* und diejenige *leidenſchaftliche* Heftigkeit, die das Bewußtſeyn verdunkelt. Nicht alle Leidenſchaften verdunkeln das Bewußtſeyn. Darum kann der Wille im Dienſte einer Leidenſchaft, z. B. des Ehrgeizes, eine eben ſo große Gewalt über die widerſtrebenden Triebe ausüben, als nach moraliſchen Grundſätzen. Aber gewöhnlich zerrüttet die leidenſchaftliche Bewegung das Gemüth, und nähert ſich eben dadurch dem Wahnſinne. Wer ſich alſo nicht zur Beſonnenheit gewöhnt, läuft immer Gefahr, daß das Werk ſeiner Selbſtbildung in den entſcheidenden Augenblicken zuſammenſtürzt. Darum ſoll auch keine Erheiterung des Gemüths bis zur Höhe des *Rauſches* ſteigen, die Berauſchung mag von phyſiſchen Genüſſen ausgehen, oder von geiſtigen. Verſchieden von aller Berauſchung iſt ein *Enthuſiasmus*, der die Beſonnenheit nicht ſtört. Wo der Enthuſiasmus für das Gute fehlt, iſt gewöhnlich auch nur ein ſchwacher Wille, das Gute zu thun, weil es gut iſt.

Großer Unterſchied zwiſchen der wahrhaft ſittlichen Beſonnenheit und der ſogenannten *kalten Vernunft* der *Egoiſten*.

18. Die ſittliche Beſonnenheit ſchließt neben der inneren Freiheit des Geiſtes ein gewiſſes Ebenmaß im Verhältniſſe der ſubjectiven Beſtrebungen und des mit ihnen verbundenen Genuſſes zu der ganzen Natur des ſittlichen Individuums, alſo mit einem Worte die Tugenden in ſich, die man Mäßigung und Mäßigkeit nennt. Ein unmäßiger, über die normalen Grenzen der menſchlichen Natur ausſchweifender phyſiſcher Genuß erniedrigt den Menſchen unter das Thier. Aber auch in den edelſten Beſtrebungen des geiſtigen Theils unſrer Natur, und in dem Genuſſe, der dieſe Beſtrebungen begleitet, ſoll die Kraft ſich nicht ohne Noth erſchöpfen, und der Genuß nicht die Harmonie der Kräfte und ihrer Aeußerungen ſtören. Verfeinerung des Genuſſes iſt keine Unmäßigkeit. Jeder genieße in den Schranken der ſittlichen Würde das Leben nach ſeiner Sinnesart. Wer innerhalb dieſer Schranken cyniſche Einfachheit und Derbheit liebt, befriedige immerhin ſeine phyſiſchen Bedürfniſſe auf eine Art, wie auch ein nackter Wilder ſie befriedigen kann. Nur rühme er ſich ſeiner Gleichgültigkeit gegen den feineren Genuß, den die Cultur mit ſich bringt, nicht als eines Verdienſtes. Aber von der raffinirenden Leckerei nach Grundſätzen iſt der Weg freilich nicht weit bis zur methodiſirten Thierheit. Ob Un-

mäßigkeit in feinen, oder in groben Genüſſen verderblicher iſt, läßt ſich im Allgemeinen nicht beſtimmen. Eine erſchöpfende Anſtrengung, wo es Noth thut, wird durch das Geſetz einer gemäßigten Thätigkeit nicht beſchränkt. Aber durch überſpannte Thätigkeit ſich ſelbſt zu Grunde richten, wo es nicht Noth thut, iſt Schwärmerei, oder Leidenſchaft, nicht Tugend.

Kann man unmäßig ſeyn im Guten? Wie läßt ſich die Tugend nach dem Ariſtoteles denken als in der Mitte liegend zwiſchen zwei Extremen?

19. Eine andere Tugend, die auch ohne Rückſicht auf geſellige Verhältniſſe zum Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur gehört, iſt der moraliſche Muth. Selbſt der natürliche Muth, der in der menſchlichen Natur bis zur Brutalität ausarten kann, hat wegen ſeiner Aehnlichkeit mit dem eigentlich moraliſchen Muthe, eine täuſchende Würde. Denn wer für das Gute nichts wagt, wie kann der bereit ſeyn, wenn es Noth thut, für ſeine Pflicht ſich ſelbſt aufzuopfern? Gefahren, wenn ſie, um ein edles Ziel zu erreichen, unvermeidlich ſind, nicht ſcheuen; durch kein Hinderniß, das unüberwindlich ſcheint, ſich aufhalten laſſen auf dem rechten Wege; nicht eher dem Hinderniſſe weichen, bis man auf die rechte Art,

alle ſeine Kraft aufgeboten hat, es zu überwinden: das heißt, muthig ſeyn im moraliſchen Sinne. Dieſer Muth ſchließt die Standhaftigkeit in ſich, die auch unter Gefahren ihr Ziel verfolgt, und ihren Platz behauptet. Da überhaupt das Gute in uns und außer uns im Ganzen ohne Kampf nicht erworben und nicht behauptet werden kann, ſo iſt mit der Feigheit, die ohne Kampf, oder nach ſchwachem Widerſtande, dem gefährlichen, innern oder äußern Feinde weicht, keine wahre Tugend vereinbar. Die Zaghaftigkeit, die die Gefahren in der Vorſtellung vergrößert, iſt eine gewöhnliche Wirkung der Feigheit. Dieſer eigentlich moraliſche Muth iſt aber nach der Einrichtung der menſchlichen Natur ſo abhängig von dem natürlichen Muthe, daß derjenige, dem die Natur nicht ein gewiſſes Maaß von Muthe zutheilte, nicht nur nie ein Löwe auf dem Schlachtfelde werden, ſondern gewöhnlich auch in andern äußern Gefahren die Faſſung verlieren, und zittern wird. Vergebens rufe dann die Moral dem Zitternden zu: “Sey muthig”! Er will ihr gehorchen; aber er kann nicht. Frühe Uebung kann indeſſen von dieſer Seite der Natur außerordentlich zu Hülfe kommen. Darum iſt vernünftige Bildung und Erhöhung des natürlichen Muthes durch Erziehung für einzelne Menſchen und für ganze

Nationen ein dringendes moraliſches Bedürfniß. Wer ſich ſelbſt in ſeiner Feigheit gefällt, iſt verächtlicher als mancher brutale Tapfere.

Ueber den moraliſchen Werth der Tapferkeit nach den Begriffen der Alten. — Wie Muth und Feigheit in den Nationalcharakter übergehen können. — Verhältniß des Muths zum Ehrgeize, dem edeln und dem egoiſtiſchen.

20. Muth ohne Vorſicht iſt Tollkühnheit. Auch Vorſicht — nicht zu verwechſeln mit jener phlegmatiſchen Bedächtigkeit, die ſich den Augenblick der That entſchlüpfen läßt — iſt eine Tugend, die unabhängig von den geſelligen Verhältniſſen beſteht. Auch der Einſame ſoll bei Allem, was er thut, vor ſich blicken, damit er nach ſeiner beſten Einſicht ſein Ziel nicht verfehle. Mit der wahren Vorſicht iſt die Umſicht verbunden. Wer auf Zeit und Umſtände nicht achten will, um nur ſchlechthin nach allgemeinen Begriffen gut zu handeln, bildet ſich ein, wie ein Abſtractum außer aller Zeit und nur im Allgemeinen handeln zu können, da doch die wirkliche Ausübung jeder Pflicht von allen Seiten bedingt iſt durch die Umſtände, aus deren Vergleichung mit den allgemeinen Pflichtbegriffen erkannt werden muß, ob der Augenblick, zu handeln, wirklich da iſt. Die wahrhaft ſittliche Vorſicht und Umſicht hat nichts gemein mit

der *egoiſtiſchen*. Der kluge Egoiſt prüft Zeit und Umſtände, um ohne Rückſicht auf Pflicht nur ſeinem *Vortheile* nichts zu vergeben. Er hält ſich mit Recht für *klug*, wenn er ſich geſchickt jedes Umſtandes als eines Mittels zur Erreichung ſeiner Zwecke bedient. Er verlacht den beſſeren Menſchen, deſſen Verſtand etwas Höheres, als den Vortheil, erwägt. Aber eine *unkluge Tugend* ſtreitet gegen ſich ſelbſt. Klug im edeln Sinne ſollen wir ſeyn, um die Mittel nicht zu verfehlen, einen *edeln* Zweck zu erreichen. Klugheit als *Talent* liegt außer der Sphäre des freien Willens. Auch kann niemand anders klug handeln, als, nach ſeiner Einſicht. Aber, daß man gewiſſenhaft nach ſeiner Einſicht in den Zuſammenhang der Umſtände handele; ſich nicht hinreißen laſſe; nichts übereile; nicht verſäume, die erkannten Mittel zu gebrauchen, die zum edeln Zwecke führen; *das* macht die Klugheit zur Tugend. Nur muß durchaus das *Mittel*, das zu einem beſtimmten Zwecke führen ſoll, auch *an ſich* gut ſeyn, d. h. ſchon für ſich betrachtet, keinem wahren Pflichtbegriffe widerſtreiten, weil ſonſt das Gute ſich ſelbſt widerſtritte.

Ueber die *ſchwärmeriſche Herabwürdigung* der Klugheit. — Ueber die verderbliche Lehre, *daß* der gute Zweck jedes Mittel adle.

21., Pflicht iſt es alſo, auch ohne Beziehung auf geſellige Verhältniſſe, nach Kenntniſſen zu ſtreben, ſein Gedächtniß zu bereichern, ſeinen Verſtand zu üben, ſeinen Geiſt überhaupt zu bilden. Aber nur diejenige Aufklärung, die unmittelbar das Thun und Laſſen in ſeiner Beziehung auf das Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur zum Gegenſtande hat, ſollte auf keinen beſondern Standpunkt im Leben beſchränkt ſeyn. Nach dieſer eigentlich moraliſchen Aufklärung ſtrebe auch Jeder, wer begriffen hat, daß die Tugend der Vernunft angehört. Gleichwohl hat nicht nur dasjenige Wiſſen, deſſen Gegenſtand unmittelbar die Sittlichkeit iſt, einen innern Werth; alles Streben nach Wahrheit aus Liebe zum Wahren iſt edel. Denn es iſt eine und dieſelbe Vernunft, durch die ſich der Menſch im Streben nach dem Wahren und nach dem Guten über die Thierheit erhebt. Wiſſenſchaft überhaupt ſoll geehrt werden, nicht nur wegen ihres Nutzens zur Erreichung anderer guten Zwecke, ſondern auch unmittelbar um ihrer ſelbſt willen. Wer bei ſeinen wiſſenſchaftlichen Studien nur für ſein eignes geiſtiges Vergnügen ſorgt, und keine Anſtalt trifft, auch Anderen mitzutheilen von ſeinem geiſtigen Erwerbe, und das Reich der Wiſſenſchaft überhaupt zu erweitern, der, freilich, entweihet die Wiſſenſchaft durch egoiſtiſche Beſchränktheit. Aber wer nur lernt, um Andern zu nützen, ohne die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen zu ſchätzen und zu lieben, der kennt ihren inneren Werth nicht. Mit der Liebe zur Kunſt verhält es ſich eben ſo. Auch die Kunſt ſoll um ihrer ſelbſt willen geachtet werden; denn auch in ihr offenbart ſich unmittelbar das Eigenthümliche der Menſchheit. Nur die ſogenannten mechaniſchen Künſte ſind ihrer Natur nach beſtimmt, andern Zwecken zu dienen; die liberale und ſchöne Kunſt erhebt, wie die Wiſſenſchaft, unmittelbar durch ſich ſelbſt den Menſchen zu der höheren Sphäre des Daſeyns. Nur vergeſſe man nicht, daß eigentliche Gelehrſamkeit in die Bildungsſphäre ſehr weniger Menſchen fällt, und daß die Meiſten auch durch Unterricht in gelehrten Kenntniſſen leicht in der Erfüllung ihrer beſondern Berufspflichten geſtört werden.

22. Abgeſehen von den geſelligen Tugenden und Pflichten, ſollen wir auch nach den wahren Gütern des Lebens, d. h. nach Allem ſtreben, was uns als Mittel nützen (§. 25 der allg. prakt. Phil.) kann, den Zweck unſers Daſeyns zu erreichen. Da nun unter allen dieſen Mitteln die geſelligen Verbindungen oben an ſtehen, ſo fällt

die Uebung der geſelligen Tugenden ſchon deßwegen mit dem Streben nach den wahren Gütern des Lebens zuſammen. Unter den innern Gütern des menſchlichen Lebens ſtehen die Tugenden ſelbſt inſofern oben an, als eine Tugend der andern zur Stütze dient. Auch Kenntniſſe und Gefühle, die zur Veredlung unſers Daſeyns mitwirken, werden mit Recht zu den innern Gütern des Lebens gezählt. In geſelligen Verhältniſſen iſt wahre Freundſchaft eins der vorzüglichſten Güter. Aber auch die materiellen Dinge außer uns erhalten einen moraliſchen Werth für uns als Mittel, um edle Zwecke zu erreichen. In dieſer Beziehung muß beſonders der natürliche Erwerbungstrieb eine moraliſche Bildung erhalten, auch wenn er nicht in Geiz ausartet. Von dem Laſter des Geizes unterſcheidet ſich auch die Tugend der Sparſamkeit nicht ſowohl dem Grade nach, als durch die ganze Richtung des Willens. Egoiſtiſche Sparſamkeit iſt eben ſo wenig, wie der Geiz, eine Tugend.

23. Wenn es Pflicht iſt, Dinge außer uns mit uns in eine Verbindung zu bringen, durch die unſre ſittliche Exiſtenz erweitert, erhalten, und geſichert werden kann, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß unſer phyſiſches Leben unter den phyſiſch-

moraliſchen Gütern den erſten Platz einnimmt, weil es für uns die Grundlage der Möglichkeit aller übrigen iſt. Aber die Natur hat durch den Trieb der Selbſterhaltung kräftig genug dafür geſorgt, daß das phyſiſche Leben auch ohne ſittliches Zuthun in den meiſten Fällen ſich ſelbſt hinlänglich bewahrt. Von einer Pflicht der Selbſterhaltung darf gar nicht die Rede ſeyn, wo der natürliche Lebenstrieb den moraliſchen Grundſätzen und Gefühlen aufgeopfert werden muß. Wer ſich Alles erlaubt, um nur ſein Leben zu retten, iſt niederträchtig. Und doch kann ein ungeübter Wille den natürlichen Lebenstrieb nicht leicht überwinden. Wieder ein Grund, durch Erziehung auch den natürlichen Muth (vergl. §. 18.) zu beleben und zu bilden, daß er ſtärker werde, als der natürliche Lebenstrieb. Sein Leben in die Schanze ſchlagen aus falſchem Ehrgeiz, oder überhaupt nur darum, weil man den Tod nicht ſcheuet, iſt Raſerei. Aber ſelbſt eine tadelnswerthe Todesverachtung iſt im Ganzen der Sittlichkeit unter den Menſchen minder nachtheilig, als der Uebergang des natürlichen Selbſterhaltungstriebes in Feigheit.

24. Verzweiflung und Lebensüberdruß können bekanntlich ein ſolches Uebergewicht über den natürlichen Lebenstrieb erhalten, daß ein Menſch abſicht-

ſichtlich ſich ſelbſt tödtet. Der eigentliche Selbſtmord iſt vorſätzliche Vernichtung der phyſiſchen Grundlage der Möglichkeit des ſittlichen Handelns, alſo ein Vergehen, das der Sittlichkeit ſelbſt in der Natur eines menſchlichen Individuums ein Ende macht, und in dieſer Hinſicht allerdings unverzeihlich. Aber bei genauerer Betrachtung erſcheint dieſes Vergehen, wo es als wirkliches Factum zu beurtheilen iſt, in einem anderen Lichte. Denn, wer ſich ſelbſt tödtet, ſucht dem Leben als einer Qual zu entfliehen, die ihm unerträglich ſcheint. Er glaubt, im höchſten Grade unglücklich zu ſeyn, auch wenn er es in den Augen der geſunden Vernunft noch lange nicht iſt. Ein ſolcher Menſch befindet ſich gewöhnlich in einem der Zuſtände, in denen die pſychologiſche Möglichkeit eines wahrhaft ſittlichen Handelns zwar nicht verſchwindet, aber doch ſo beſchränkt iſt, daß die Begriffe der wahren Pflicht dem Unglücklichen auf ſeine Lage nicht anwendbar ſcheinen, weil ihm widerſinnig ſcheint, das Leben als eine Qual dulden zu ſollen, um Pflichten zu erfüllen. In einem ſolchen traurigen Zuſtande iſt die unwillkürliche Selbſttäuſchung ſo ſchwer zu vermeiden, daß auch ein übrigens ſehr guter Menſch ſich überreden kann, er handle vernünftig, wenn er einem ſolchen

Leben ein Ende macht. Darum iſt mit dem allgemeinen Begriffe von Selbſtmord bei der Beurtheilung der Sträflichkeit dieſes Vergehens in wirklichen Fällen wenig gewonnen. Darum fand auch die übrigens geſunde Vernunft achtungswürdiger Männer und ganzer Nationen des Alterthums nichts Tadelnswerthes in der Meinung, daß der Menſch ein unglückliches Leben als ein Joch abſchütteln dürfe, beſonders wenn er es ſeiner unwürdig hält, unter Umſtänden zu leben, die ihm unmöglich zu machen ſcheinen, das Gute nach ſeiner Anſicht zu bewirken. Wer ſich ſelbſt abſichtlich tödtet, iſt alſo in den meiſten wirklichen Fällen mehr zu beklagen, als, zu verdammen, beſonders aber, wenn ein Unglücklicher ſeinem Leben ein kurzes Ende macht, um nicht in einem Elende, aus welchem ihn keine irdiſche Möglichkeit erlöſen kann, und in welchem er Andern, wie ſich ſelbſt, faſt nur noch zur Plage lebt, langſam zu verſchmachten.

Ueber die ſtoiſche Anſicht des Selbſtmords. — Ueber die langſame Vernichtung des phyſiſchen Lebens durch Ausſchweifungen. — War Arnold von Winkelried ein Selbſtmörder, als er ſich die feindlichen Lanzen ins Herz drückte?

25. Wo Muth und Klugheit allein nichts vermögen, da, aber auch nur da, kommt die Reihe an die dem Muthigen beſchwerlichſte aller Tugenden, die Tugend der *Geduld*. Es giebt keine andere Geduld, die den Nahmen einer Tugend verdient, außer der *thätigen* Geduld, die dem Drucke der Umſtände auch im *Leiden* und *Nachgeben* verſtändig entgegenwirkt, aber nicht ſelbſt in ein bloßes Leiden und Nachgeben ausartet. Dulden, um zu dulden, oder, in dem Dulden, ſofern es nur ein Leiden iſt, ein Verdienſt ſuchen, iſt eine traurige Thorheit. Die *gemeine* Geduld, die man gewöhnlich ſo nennt, iſt bald Gefühlloſigkeit, bald Trägheit, bald Feigheit. Die *edle* Geduld aber gehört zu den Tugenden, die faſt unabläſſig im menſchlichen Leben geübt werden müſſen, damit der gute Wille nicht ſein eigenes Werk hemme, oder gar zerſtöre. Der Ungeduldige *übereilt* ſich leicht, wird *zornig*, oder *mißmüthig*, und verliert die ſittliche Beſonnenheit (§. 16.). Daher ſoll der Menſch, nach ſtrengen Pflichtbegriffen, ſo ſchwer es auch iſt, in allen Lagen des Lebens mit Gelaſſenheit und ruhiger Faſſung alle unvermeidlichen Uebel ertragen, auch um der Umſtände, ſo weit es möglich iſt, mächtig zu bleiben, und nicht die Herrſchaft über ſich ſelbſt zu verlieren.

Verhältniß der irreligiöſen Geduld zu der religiöſen.

26. Nicht durch Leiden, ſondern durch Thun, erfüllen wir unſre Beſtimmung, ſo weit es von uns abhängt. Unthätigkeit wird deswegen unfehlbar zum Laſter, wo ſie nicht einerlei iſt mit der Ruhe, deren der Eine mehr, der Andere weniger, aber jeder Menſch in einem gewiſſen Maße, bedarf, um nicht bis zur Erſchöpfung thätig zu ſeyn. Mit vollem Rechte nennt ein altes deutſches Sprüchwort den Müſſiggang den Anfang aller Laſter. Auch verlaſſen von aller menſchlichen Geſellſchaft ſoll der Menſch thätig ſeyn und ſich eine vernünftige Beſchäftigung wählen. Eine Beſchäftigung, die keinen andern Zweck hat, als, auf eine angenehme Art die Zeit hinzubringen, iſt ein Spiel. Das Kind ſpielt, weil es thätig ſeyn will, und von Beſchäftigung, die keinen andern Zweck hat, als, die Zeit angenehm hinzubringen, noch wenig weiß. Wo die Vernunft im Menſchen zu herrſchen anfängt, da vereinigt ſich das Spiel, wenn es übrigens ſeiner Natur nach untadelhaft iſt, leicht mit der vernünftigen Erholung. Aber jede unbeſtimmte Beſchäftigung, die immer von einem Zwecke zum andern irrt, iſt nicht viel mehr werth, als ein bloßes Spiel. Wer nicht einen beſtimm-

ten Zweck durch eine beſtimmte und würdige Beſchäftigung zu erreichen ſtrebt, der läuft Gefahr, ſein Leben gewiſſermaßen zu verſpielen. Verlangt die beſtimmte Art der Thätigkeit eine ausdauernde, auch wohl mühſame Anſtrengung, ſo heißt ſie Arbeit. Arbeiten ſoll der Menſch, um ſeines Lebens werth zu ſeyn; denn ohne Ausdauer und Mühe kann man nach der natürlichen Ordnung der Dinge auf dem Wege ſeiner Beſtimmung kaum einige Schritte thun. Wer nicht arbeiten mag, iſt faul. Faulheit, die durch Betteln erwerben will, was durch Thätigkeit verdient werden kann, iſt eins der verächtlichſten Laſter. Darum iſt auch im bürgerlichen Leben die verächtlichſte Claſſe der Menſchen gewöhnlich der gemeine Haufe der Bettler.

Warum es bei der Erziehung der Kinder eine der ſchwerſten Aufgaben iſt, dem Kinde immer die nöthige Beſchäftigung zu geben.

Drittes Capitel.

Von den geſelligen Tugenden.

§. 27. Zur Geſelligkeit iſt der Menſch beſtimmt durch das unverkennbare Verhältniß ſeiner natürlichen Triebe zu der Aufgabe eines ſittlichen Daſeyns. Das natürlichſte Leben iſt das Familienleben. Unzählige Bedürfniſſe drängen wieder die Familien zu Nationen zuſammen. Unwillkürlich ſchließt ſich der Eine näher an den Andern durch Liebe (vergl. §. 33 und 34 der allg. prakt. Phil.). Die Idee einer moraliſchen Weltordnung (allg. prakt. Phil.) verlangt aber auch, daß das Reich des Guten erweitert werde durch freies Zuſammenſtreben vernünftiger Individuen, indem das eine auf das andere wirke. Ungeſelligkeit aus Abneigung, auf Andere und mit Anderen zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke zu wirken, iſt entweder Seelenkrankheit, oder moraliſche Verderbtheit. Aber die wahrhaft edle Geſelligkeit iſt gar ſehr verſchieden von dem egoiſtiſchen Geſellſchaftsweſen, nach deſſen bekannten Einrichtungen Einer ſich dem Anderen nur in der Abſicht nähert, auch wohl ſich zu ihm drängt, um ihn als Mittel zu egoiſtiſchen Zwecken zu gebrauchen, oder, mit ihm die Zeit, die durch ein nützliches Geſchäft ausgefüllt werden ſollte, zu verſchwelgen, oder zu verſpielen, oder zu verſchwatzen, und zu vertändeln. Mehrere der edelſten Beſchäftigungen, durch die ſich ein Individuum um die ganze menſchliche Geſellſchaft verdient machen kann, gelingen nur in der Einſamkeit. Wer nicht von Zeit zu Zeit aus der Geſellſchaft ſich zurückziehen mag, um in ſich ſelbſt einzukehren, der iſt entweder roh, oder leichtſinnig, oder er hat Urſache, eine genauere Bekanntſchaft mit ſich ſelbſt nicht zu wünſchen.

Entſchuldigung des Monachismus. Vergleichung der mönchiſchen Tugend mit dem Leichtſinne des Weltlings.

28. Unter allen geſelligen Tugenden bedarf zuerſt die Gerechtigkeit einer beſondern Erläuterung. Aber um die Gerechtigkeit ſelbſt ohne Vorurtheil und falſche Nebenbegriffe für das zu erkennen, was ſie unter den Tugenden wirklich iſt, müſſen wir zu einem der moraliſchen Cardinalbegriffe, dem allgemeinen Begriffe des Rechts (§. 30 der allgem. prakt. Philoſ.) zurückkehren. Denn die Tugend der Gerechtigkeit beſteht ja eben

darin, daß man Jedem ſein Recht widerfahren läßt. Wäre nun das Recht in dieſer Bedeutung nichts Anderes, als überhaupt das Rechte, d. i. den moraliſchen Verhältniſſen Angemeſſene, ſo wäre die Gerechtigkeit einerlei mit der Tugend überhaupt. Von einer beſondern Pflicht der Gerechtigkeit könnte dann gar nicht die Rede ſeyn. Aber warum der natürliche Menſchenverſtand ſich nicht irrt, wenn er, auch ohne Rückſicht auf bürgerliche Verhältniſſe, die Tugend, die ſich Gerechtigkeit nennt, von der Tugend überhaupt unterſcheidet, läßt ſich nicht philoſophiſch aufklären, wenn man nicht den urſprünglichen Begriff des Rechts im ſubjectiven Sinne ſowohl, als im objectiven, nach allen ſeinen Beziehungen bis dahin verfolgt, wo das ſo genannte Naturrecht anfängt. Die philoſophiſche Moral erinnert alſo, um die Tugend der Gerechtigkeit zu deduciren und zu erklären, an die Lehre der allgemeinen praktiſchen Philoſophie (§. 30. der allg. prakt. Phil.), nach welcher das Recht in ſeinem urſprünglichen und ſubjectiven Sinne, dem aber ein objectiver genau entſpricht, nichts anderes iſt, als ein moraliſch begründeter Anſpruch, der ſich nicht weiter, als bis zum unmittelbaren Bewußtſeyn ſeiner Wirklichkeit, verfolgen läßt. Was nun den moraliſch begründeten Anſprüchen vernünftiger Individuen in geſelligen Verhältniſſen überhaupt gemäß iſt, begründet die Tugend der menſchlichen Gerechtigkeit.

Anſicht der Lehre von der Gerechtigkeit nach den Moralſyſtemen der Alten.

29. Der Begriff des Rechts in ſeiner urſprünglichen Bedeutung hängt genau zuſammen mit den Begriffen des Verdienſtes und der Schuld (§. 48. der allg. prakt. Phil.). Wer glücklich zu ſeyn verdient, hat einen moraliſch begründeten Anſpruch auf ein Glück, das einer beſtimmten Form des Daſeyns gemäß iſt. Wenn den Schuldigen das Uebel trifft, das er verſchuldet hat, ſagt ihm ſein Bewußtſeyn, daß ihm kein Unrecht geſchehe. In Ermangelung eines andern, mehr umfaſſenden, und die moraliſche Ordnung der Dinge in dieſer Hinſicht genauer bezeichnenden Wortes, nennen wir alſo das Geſetz der moraliſchen Vergeltung überhaupt ein Geſetz der ewigen Gerechtigkeit. Dieſe ewige Gerechtigkeit iſt aber ganz etwas Anderes, als eine menſchliche Tugend. Denn kein Sterblicher kann auch nur den Grad ſeines eigenen Verdienſtes und ſeiner eigenen Schuld genau ermeſſen, viel weniger über das Verdienſt und die Schuld anderer freien Weſen ein ſicheres Urtheil fällen (§. 49. der allg.

prakt. Phil.). Die ewige Gerechtigkeit in dieſem Sinne iſt alſo entweder eine leere Idee, oder ſie wohnt allein in Gott. Aber die Tugend der menſchlichen Gerechtigkeit nähert ſich der göttlichen Ordnung der Dinge, wenn wir nach unſerer Einſicht mitwirken, daß es dem vorzüglich wohl ergehe, der, unſrer Einſicht nach, glücklich zu ſeyn verdient. Irren wir uns dabei in unſrer unmaßgeblichen Schätzung des Verdienſtes, ſo haben wir doch nicht moraliſch gefehlt, weil es kein Vergehen iſt, auch dem Unwürdigen wohl zu thun, ähnlich Dem, der ſeine Sonne über Gute und Böſe aufgehen läßt. Wenn wir aber wagen dürften, einen Schuldigen genau ſeinem Vergehen gemäß zu beſtrafen, müßte uns über die Art und den Grad ſeiner Schuld kein Zweifel übrig bleiben; denn einem Anderen ein unverſchuldetes Uebel zufügen, ſtreitet geradezu gegen die Gerechtigkeit. Die menſchliche Strafgerechtigkeit muß alſo wohl auf einem andern Princip, als dem der moraliſchen Vergeltung, beruhen, obgleich da, wo wir überhaupt keine Schuld vorausſetzen dürfen, eigentliche Strafe im moraliſchen Sinne gar nicht Statt finden kann.

Ueber die δικαιοσύνη διανεμητική des Ariſtoteles. — Andeutung der philoſophiſchen Principien des Criminalrechts.

30. Abgeſehen von dem Zuſammentreffen des urſprünglichen Rechts mit dem moraliſchen Verdienſte, offenbart ſich das urſprüngliche Recht in geſelligen Verhältniſſen als ſogenanntes inneres Recht in der unmittelbaren Beziehung auf jede Pflicht, die Einer gegen den Andern erfüllen ſoll. Denn indem ich einſehe, daß ein Anderer gegen mich Pflichten zu erfüllen hat, mache ich zugleich einen moraliſch begründeten Anſpruch auf dasjenige, was geſchehen wird, wenn der Andere gegen mich handelt, wie er ſoll. Hier treten alſo die beiden moraliſchen Cardinalbegriffe des Rechts und der Pflicht als Correlate einander gegenüber. Aus der Wechſelbeziehung dieſer beiden Begriffe geht aber weiter keine moraliſche Einſicht hervor. Denn das objective Recht, das dem ſubjectiven Rechtsbegriffe (§. 28.) in dieſer Beziehung gemäß iſt, fällt hier zuſammen mit dem Rechten im moraliſchen Sinne überhaupt; d. h. Recht in dieſer Beziehung iſt objectiv nichts anderes, als, was überhaupt dem wahren Syſteme der geſelligen Pflichten gemäß iſt; oder, anders ausgedrückt, die Gerechtigkeit in dieſem Sinne iſt der Inbegriff aller geſelligen Tugenden.

Ueber Plato's Anwendung dieſes Begriffs der Gerechtigkeit auf die allgemeine Staatswiſſenſchaft.

31. Ganz anders verhält es ſich mit der Gerechtigkeit in Beziehung auf dasjenige Recht, das man das äußere, auch wohl, ſehr unpaſſend, das vollkommene, beſſer Naturrecht nennt. Dieſes Recht, durch deſſen Mißdeutung man in neueren Zeiten die praktiſche Philoſophie beinahe mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gebracht hätte, iſt nichts anderes, als das Recht überhaupt (§. 28.) in ſeiner unmittelbaren Beziehung auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns. Auf dieſe äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns hat jedes endliche, aber vernünftige Weſen einen Anſpruch, der ſich eben ſo wenig bezweifeln läßt, als die Abhängigkeit alles endlichen Daſeyns von äußern Verhältniſſen. Recht in dieſem Sinne heißt nun objectiv, was dieſen äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns gemäß iſt. Die Tugend der Gerechtigkeit in Beziehung auf dieſes Recht beſteht darin, daß Jeder dem äußeren Rechte des Andern innerlich und äußerlich gemäß handle, alſo, wie ſich von ſelbſt verſteht, auch in ſeiner Geſinnung nichts dulde, was eine Anmaßung in ſich ſchließt, dieſes Recht zu ſtören. Die erſte unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns iſt Unabhängigkeit von fremder Willkür;

denn alle Pflichterfüllung geht von freier Selbſtbeſtimmung aus; und jede äußere Handlung ſoll nach moraliſchen Geſetzen dieſer freien Selbſtbeſtimmung gemäß erfolgen. *Bedingte* Unterwerfung unter den *vernünftigen Willen* eines Andern iſt Pflicht aus *beſondern Gründen* und in beſonders zu beſtimmenden Verhältniſſen. Aber ſich unbedingt der Willkür eines Andern Preis geben, heißt, ſich unter die *Thiere* herabwürdigen; denn ſelbſt gegen die Thiere iſt die menſchliche Willkür beſchränkt durch Pflichten (§. 7.). Noch *mehr*, als Unabhängigkeit von fremder Willkür, gehört zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Daſeyns. Ein beſonderes Feld eröffnet ſich hier für die moraliſche Reflexion. Durch die Cultur dieſes Feldes entſteht die Wiſſenſchaft des wahren *Naturrechts*, die man zu einem *Gegenſtücke* der Moral hat machen wollen, als ob Moral und Naturrecht wie die Begriffe von Pflicht und äußerem Rechte einander gegenüber ſtänden. Der Unterſchied zwiſchen ſogenannten *Tugendpflichten* und *Rechtspflichten* iſt erdichtet; denn zur Tugend gehört Erfüllung *aller* Pflichten. Aber die Pflicht der äußeren Gerechtigkeit verlangt, daß man niemandes äußeres Recht verletze, alſo auch, daß man nicht, um ihm, oder Andern, einen Dienſt zu erweiſen, ihm eine Gewalt anthue, die ein Eingriff in diejenige äußere Unabhängigkeit iſt, auf die er einen gegründeten Anſpruch macht.

32. Mißdeutet wird das äußere Recht, wenn man es ſo erklärt, als ob es eine beſondere, von der Vernunft ausgehende Vollmacht oder Erlaubniß in ſich ſchlöſſe, denjenigen, der unſer äußeres Recht verletzt, oder zu verletzen droht, in dieſer Hinſicht zur äußern Erfüllung der Pflicht der Gerechtigkeit zu zwingen. Denn was man überhaupt thun und laſſen ſoll, oder darf, folglich auch, ob und wie weit man in gewiſſen Verhältniſſen Gewalt gegen andre ſittliche Weſen ausüben ſoll, oder darf, iſt einzig und allein nach dem höchſten Grundſatze alles Thuns und Laſſens, alſo durchaus moraliſch, zu beurtheilen. Die allgemeine praktiſche Philoſophie hat bewieſen, daß das wahrhaft Erlaubte in keiner Hinſicht dem Pflichtmäßigen widerſtreiten kann (Allg. prakt. Phil. §. 31.). Die Vernunft würde ſich ſelbſt widerſprechen, alſo aufhören, Vernunft zu ſeyn, wenn ſie uns in irgend einer Hinſicht juridiſch autoriſirte, jemals etwas zu thun, was ſie nach moraliſchen Grundſätzen verbietet. Wer unſer äußeres Recht verletzt, erfährt allerdings, was ſeine widerrechtliche Handlung werth iſt, wenn wir auch

nicht genau nach den Geſetzen des moraliſch Erlaubten durch Gewalt unſer Recht gegen ihn geltend machen. Aber es giebt kein Recht ohne Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit würde keine Tugend ſeyn, wenn ſie nach einem Princip zu beurtheilen wäre, das ſich von dem Princip aller übrigen Tugenden unterſchiede. In welchen Fällen wir unſer wahres Recht durch Gewalt geltend machen dürfen, hängt alſo nicht von der Erwägung unſers Rechts allein ab. Die weitere Ausführung dieſer in alle geſelligen Verhältniſſe tief eingreifenden Lehre muß der Wiſſenſchaft des Naturrechts ſelbſt überlaſſen bleiben, ſeitdem man dieſe Wiſſenſchaft aus Gründen, die dann auch erläutert werden müſſen, von der allgemeinen Moral abzuſondern nöthig gefunden hat. Wenn aber die Ausübung eines Rechts mit dem höchſten Geſetze der Sittlichkeit, und folglich mit der innern Harmonie aller Tugenden, zuſammentrifft, dann darf und ſoll der Menſch kämpfen für ſein Recht und für Anderer Rechte. Ueberhaupt aber ſoll die Tugend in den geſelligen Verhältniſſen des Lebens nie die Richtung auf das äußere Recht verlieren; und Jeder ſoll, ſo weit es der ganzen Sphäre ſeiner ſittlichen Wirkſamkeit gemäß iſt, mitwirken, daß ein äußerlich rechtlicher Zuſtand unter den Menſchen entſtehe und beſtehe.

Die wahre Wiſſenſchaft des Naturrechts, als abgeſonderte Theorie der äußern Gerechtigkeit, entwickelt, welche Schranken der freie Wille im äußern Leben nicht überſchreiten darf, damit das äußere Recht Anderer nicht verletzt werde, und welche Anſtalten getroffen werden dürfen, damit ein rechtlicher äußerer Zuſtand unter den Menſchen entſtehe und beſtehe.

33. Aus dieſer Erörterung des allgemeinen Rechtsbegriffes, deſſen die philoſophiſche Moral nicht entbehren kann, leuchtet aber auch ein, warum die äußere Gerechtigkeit an der Spitze aller geſelligen Tugenden ſteht. Gegen die äußere Gerechtigkeit fehlen, heißt, gegen die Bedingungen der Möglichkeit eines ſittlichen Beiſammenſeyns in der Außenwelt ſtreiten. Wer das äußere Recht verletzt, iſt der eigentliche Verbrecher; obgleich in der Sprache der Criminaljuſtiz nicht jede Verletzung des äußern Rechts ein Verbrechen genannt wird. Ueber das Verhältniß der äußern Gerechtigkeit zur Billigkeit muß wieder die abgeſonderte Wiſſenſchaft des wahren Naturrechts genauere Auskunft geben. Die Tugend der Billigkeit bezieht ſich beſonders auf diejenigen Rechtsverhältniſſe, bei denen Verdienſt und Schuld in Betracht kommen (§. 29.). Da verlangt das höchſte

Geſetz des Guten, daß der Sterbliche, der über das Verdienſt und die Schuld Anderer nur ein unſicheres und unzureichendes Urtheil fällen kann (§. 49. der allg. prakt. Phil.), nach ſeiner unmaßgeblichen Einſicht lieber zu milde, als zu ſtrenge verfahre, indem er nicht vergißt, auf alle Umſtände Rückſicht zu nehmen, die dem, der gefehlt hat, zur Entſchuldigung dienen können. Auch wird durch die wahre Gerechtigkeit die Tugend der Großmuth nicht aufgehoben. Großmüthig ſeyn auf Koſten des Rechts eines Andern, iſt Ungerechtigkeit. Aber nicht auf ſeinem eigenen Rechte beharren, iſt in unzähligen Fällen Pflicht; und eben deßwegen ſollen wir ſo oft aus Liebe zum Guten überhaupt lieber nachgeben und verzeihen, als unſer Recht geltend machen.

Moraliſche Bedeutung des alten Spruches: Summum jus, summa injuria.

34. Die Pflicht, unſer eigenes Recht geltend zu machen, wo es der Harmonie der Tugenden gemäß iſt, ſtreitet auch nicht gegen die ſchwerere Pflicht, in andern Fällen Unrecht zu dulden. Hier tritt aber nicht ſelten eine der empiriſchen Verwickelungen (§. 5.) ein, vor denen die Moral verſtummen muß, wenn ſie mehr verlangt, als, daß man in ſolchen Fällen nach ſei-

nem moraliſch gebildeten Gefühle und nach einer freien Ueberſicht der Umſtände handle. Denn wer in dieſer Welt, wie ſie nun einmal iſt, gar kein Unrecht dulden wollte, müßte zuweilen alle moraliſchen Verhältniſſe zerrütten. Wer alles Unrecht dulden, z. B. nicht in vielen Fällen lieber ſein Leben aufopfern, als ſich fremder Willkür Preis geben wollte (vergl. §. 31.), müßte ſich ſelbſt wegwerfen. Aber wer beſtimmt die Grenzen des Unterſchieds zwiſchen den widerrechtlichen Zuſtänden, mit welchen die ſittliche Würde des Unterdrückten noch immer beſtehen, und denen, mit welchen ſie nicht beſtehen kann? Eine laute Stimme des Herzens ſpricht für die Tapfern, die lieber ſterben, als eine äußere Freiheit, deren ſie nicht unwürdig ſind, mit einer erträglichen Sclaverei vertauſchen. Aber wo die wehrloſe Tugend lieber das ſchreiendſte Unrecht duldet, als durch Mißhandlung ſich bewegen läßt, zu thun, was der wahren Pflicht widerſtreitet, da glänzt ſie auf einer herrlichen Höhe.

Sonderbare Streitfrage in der Moral der Alten, ob es beſſer ſey, Unrecht zu leiden, oder Unrecht zu thun.

35. Nächſt der Gerechtigkeit kommt in der Reihe der geſelligen Tugenden zuerſt die Wahrhaf-

haftigkeit in Betracht; denn wo ſie fehlt, da verſchwindet Treue und Glaube; da kann kein feſtes Band geknüpft werden unter ſittlichen Weſen. Die Wahrhaftigkeit, d. h. die Uebereinſtimmung der Zeichen und Worte, die eine Abſicht und Meinung ausdrücken, mit unſrer wirklichen Abſicht und Meinung, gründet ſich zum Theil ſchon auf die Wahrheitsliebe, die, auch abgeſehen von allen geſelligen Verhältniſſen, an ſich eine Tugend iſt (§. 21.). Wer die Wahrheit ſchon um ihrer ſelbſt willen liebt, der haßt die Lüge, den Betrug, und die Heuchelei, ſchon um ihrer ſelbſt willen, und bewährt dadurch den Adel ſeiner Seele. Aber in den geſelligen Verhältniſſen geht die Wahrheitsliebe in Wahrhaftigkeit über, damit Treue und Glaube eine Grundfeſte der ſittlichen Verbindungen werde. Daher die von allen rechtlichen Menſchen anerkannte Pflicht, nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht zu heucheln, es ſey durch Worte, oder durch andere Zeichen. Die Heuchelei im engern Sinne, das abſichtliche Vortragen der Maske der Tugend, um mit Hülfe dieſer Maske egoiſtiſche Zwecke zu erreichen, iſt noch verächtlicher, als gemeiner Lug und Trug, weil der Heuchler das Ehrwürdige ſelbſt zum Mittel egoiſtiſcher Zwecke herabwürdigt. Aufrichtigkeit, die nichts verbirgt, was im

Herzen vorgeht, gebührt nur dem Freunde, und mehr oder weniger jedem, den man zu trauen Urſache hat. Zurückhaltung iſt um ſo mehr Pflicht, je ſchlechter die Geſellſchaft iſt, mit der man etwas zu verhandeln hat, damit nicht, was wir denken und wollen, zu ſchlechten Zwecken mißbraucht werde. Verſtellung iſt nur als Kriegsliſt zu rechtfertigen gegen den, der von unſerer Aufrichtigkeit einen ſchlechten Gebrauch machen würde. Schändlich iſt die eigentliche Intrigue oder das künſtliche Verwickeln der Abſichten und Meinungen Anderer durch Lug und Trug, damit ſie, ohne es ſelbſt zu wiſſen, den egoiſtiſchen Zwecken des Intriganten dienen. Daß man aber, um einen guten Zweck zu erreichen, Kinder, Kranke, von Leidenſchaft bethörte Menſchen, und vollends Böſewichter, nicht zuweilen auf eine Art täuſchen dürfe, wofür ſie uns ſelbſt danken müßten, wenn ſie der Vernunft Gehör gäben, kann nur eine eccentriſche Moral dem geraden Menſchenverſtande, der immer dieſer Meinung geweſen iſt, abſtreiten. Denn wer der Vernunft, der die Wahrheit angehört, nicht Gehör geben will, für den iſt, bis er zur nöthigen Beſinnung kommt, die Wahrheit in dieſer Beziehung nicht vorhanden, d. h. er hat bis dahin kein inneres Recht (§. 30.) auf die Wahrheit in dieſer Beziehung. Und vollends der

Böſewicht, der das Wahre nur wiſſen will, um es als Mittel zur Erreichung eines ſchlechten Zwecks zu gebrauchen, iſt der Wahrheit in dieſem Verhältniſſe durchaus unwürdig. Wer ihn um eines guten Zwecks willen täuſcht, thut nur, was er ſeiner ſelbſt würdig findet, um das Böſe zu hindern.

Ueber die verſchiedenen Anſichten der Tugend der Wahrhaftigkeit nach den verſchiedenen Moralſyſtemen. — Ueber das Ausſchreien der Wahrheit zur unrechten Zeit und am unrechten Orte. — Ueber die Weisheit der alten Religionsſtifter und Geſetzgeber, die das Volk nicht ohne eine gewiſſe Täuſchung bilden und regieren zu können glaubten.

36. Eine nothwendige Folge der Wahrhaftigkeit iſt die Redlichkeit. Wer ſein Verſprechen nicht hält, handelt unwahr, d. h. nicht übereinſtimmend mit ſeinen eignen Worten oder andern Zeichen, welche die Stelle der Worte vertreten. Aber das Verſprechen bindet zugleich den Willen; und der freie Wille darf ſich ſelbſt nicht anders binden, als, übereinſtimmend mit der Einheit aller guten Zwecke. Das Verſprechen, als ſolches, hat alſo gar keine moraliſche Gültigkeit, weil ſonſt auch das ſchändliche, der Einheit aller guten Zwecke geradezu widerſtreitende und

den Menſchen vor ſich ſelbſt entehrende Verſprechen Gültigkeit haben, alſo die Sittlichkeit durch ein bloßes Wort nach Belieben ſich ſelbſt würde aufheben dürfen. Ein ſchändliches Verſprechen kann keine moraliſche Verpflichtung begründen. Aber welche Arten von Verſprechungen, entweder mit Einſchränkungen, oder ohne Einſchränkung, gültig ſind, dieß genau zu beſtimmen, iſt keine der leichteſten Aufgaben der philoſophiſchen Moral. Im Allgemeinen bleibt es unabänderlich bei der uralten Regel der Redlichkeit: Ein Mann, ein Wort; ein Wort, ein Mann; d. h. jedes mit ernſtlicher Abſicht gethane und nicht von ſelbſt nichtige Verſprechen ſoll gehalten werden, weil ohne Treue und Glauben kein feſtes Band unter ſittlichen Weſen geknüpft werden kann (§. 35.). Aber ernſtliche Abſicht ſetzt ein beſtimmtes Bewußtſeyn deſſen voraus, was man will, und warum man es will. Wenn nun das Verſprechen eines Menſchen, der nicht bei Sinnen iſt, z. B. eines delirirenden Kranken, oder eines Betrunkenen, keine moraliſche Gültigkeit hat; wer kann bei Verſprechungen, deren Beweggrund eine Leidenſchaft iſt, genau beſtimmen, welchen Grad die Leidenſchaft erreicht haben muß, um für eine Art von Berauſchung, oder gar von Wahnſinn, zu gelten? Noch verwickelter wird dieſe Frage in

Beziehung auf die unerlaßliche Harmonie aller Tugenden und Pflichten. Soll ein Verſprechen, das im Allgemeinen unverwerflich iſt, unbedingt auch dann gehalten werden, wann die Folge davon ſeyn würde, daß eine andere dringende Pflicht gänzlich zurückgeſetzt werden müßte? Soll man z. B. nicht, um einem Menſchen das Leben zu retten, das nur in einem entſcheidenden Augenblicke gerettet werden konnte, ein gültiges Verſprechen unerfüllt laſſen, oder anders, als der Abrede gemäß, erfüllen? Soll auf die moraliſch verderblichen Folgen, die die Erfüllung eines Verſprechens nach veränderten Umſtänden haben kann, nie und unter keiner Bedingung Rückſicht genommen werden? Auch hier ſieht die wiſſenſchaftliche Moral, die nicht in dem Abgrunde der Caſuiſtik verſinken will (S. 4. 5.), wie in ſo vielen Fällen, ſich genöthigt, ſehr oft das gebildete Gefühl und die Reflexion des Augenblicks entſcheiden zu laſſen.

Ueber den nachtheiligen Einfluß der juriſtiſchen Anſicht der Verträge auf die moraliſche Theorie der Verſprechungen, und über die Verhandlung dieſer ganzen Lehre in dem gewöhnlich ſo genannten Naturrechte.

37. Ob und wie weit ein erzwungenes Verſprechen moraliſche Gültigkeit hat, iſt nie nach

dem Verhältniſſe allein zu beurtheilen, das zwiſchen dem Verſprechenden und Demjenigen Statt findet, der durch Mißhandlung, oder Drohung, das bindende Wort erzwang. Dem Frechen ſelbſt, der uns durch unwiderſtehliche Gewalt, oder durch eine Drohung von gleicher Wirkſamkeit, ein Verſprechen widerrechtlich abnöthigt, iſt man nicht verpflichtet, Wort zu halten; denn eben dadurch, daß er auf eine ſolche Art uns zu dem Verſprechen beſtimmte, hob er zwiſchen ſich ſelbſt und uns das moraliſche Verhältniß auf, um deſſen willen die Redlichkeit eine Tugend iſt. Anſtatt ein Band der Geſelligkeit zwiſchen uns und ihm, als gegenſeitig freien Weſen, anzuknüpfen, verletzte er gegen uns das äußere Recht (§. 31.), die äußere Bedingung der Möglichkeit eines ſittlichen Beiſammenſeyns. Er hat alſo in Beziehung auf ſich ſelbſt nicht über Unrecht zu klagen, wenn wir ihm unſer erzwungenes Wort nicht halten. Aber dieſelben moraliſchen Gründe, die uns in der Welt, wie ſie iſt, nicht ſelten beſtimmen müſſen, Unrecht zu dulden (§. 4.), damit eine moraliſche Ordnung in der menſchlichen Geſellſchaft beſtehe, können uns auch nöthigen, ein widerrechtlich erzwungenes Verſprechen zu halten, nicht weil wir es dem Gewaltthäter, ſondern, weil wir es der Harmonie aller Tugenden und Pflichten ſchuldig ſind. Nur um dieſer moraliſchen Gründe willen iſt es auch erlaubt, ein ſolches Verſprechen zu thun. In ſolchen Fällen hat der Gewaltthäter ſich auch nicht über Betrug zu beſchweren, wenn wir durch das Verſprechen uns gegen ihn ſelbſt keinesweges verpflichtet finden; denn er hat in dieſem Verhältniſſe kein Recht auf Wahrheit (vergl. §. 35.). Aber wie weit die Verpflichtung, ein erzwungenes Verſprechen zu halten, ſich erſtreckt, wenn nach veränderter Lage der Dinge auch der moraliſche Fall, in welchem wir uns befanden, ſich geändert hat, wird die allgemeine Moral ſchwerlich jemals mit zureichender Beſtimmtheit entſcheiden können.

Iſt es Pflicht, einem Straßenräuber, der uns unter der Bedingung das Leben ſchenkte, ihn der Obrigkeit nicht zu verrathen, in dieſer Beziehung Wort zu halten?

38. Zu den Pflichten, die ſich auf alle geſelligen Verhältniſſe beziehen, gehört die Pflicht der Hülfleiſtung. Aber die Erfüllung dieſer Pflicht iſt ſo abhängig von den engeren Kreiſen der moraliſchen Geſelligkeit, daß hier zuerſt von dieſen beſonders die Rede ſeyn muß. Zu engeren moraliſchen Verbindungen, beſonders zur Freundſchaft, zum Familienleben und zum

bürgerlichen Leben, wird der Menſch ſchon durch die natürliche Richtung des moraliſchen Intereſſe beſtimmt. Aber auch nur in ſolchen Verbindungen entwickelt und übt ſich menſchliche Tugend am vorzüglichſten. Da fühlt ſich die Perſönlichkeit vervielfacht in einem ſittlichen Ganzen durch Vertrauen, Liebe, und Treue. Daß keine allgemeine Menſchenpflicht durch ſolche Verbindungen aufgehoben wird, verſteht ſich von ſelbſt. Aber unter übrigens gleichen Verhältniſſen hat derjenige, mit dem wir in einem gemeinſchaftlichen moraliſchen Wirkungskreiſe leben, eben deßwegen ein inneres Vorrecht (vergl. §. 30.) auf unſre Theilnahme, und Hülfe. Daher iſt auch der Bundbrüchige, von welcher Art der erlaubte Bund auch ſey, verächtlicher, als, wer einem Fremden ſein Wort nicht hält. Auf einer der unterſten Stufen der Verworfenheit, gleichſam gebrandmarkt in den Augen jedes gutgeſinnten Menſchen, ſteht der Verräther, der, Treue und Glauben ſchändend, dem Bunde, zu dem er gehört, Verderben bereitet. Wäre es nur eben ſo leicht, in allen Fällen genau zu beſtimmen, wie das Intereſſe der engern Verbindungen, beſonders der Freundſchaft, der Familie, des Vaterlandes, mit den Pflichten gegen die Menſchheit überhaupt in vollkommene Uebereinſtimmung gebracht werden kann (vergl. §. 5 und 6.)!

Vergleichung des ſtrengen Patriotiſmus der Alten mit der koſmopolitiſchen Menſchenfreundlichkeit der neueren Zeiten. — Ueber die Verrätherei in unerlaubten Verbindungen.

39. Die engſte der natürlichen Verbindungen unter ſittlichen Weſen iſt diejenige, die ſich auf die Verſchiedenheit der Geſchlechter gründet, durch welche die Natur möglich macht, daß aus der Befriedigung eines durchaus animaliſchen Triebes ein neues Geſchöpf, das der Sittlichkeit fähig iſt, in das irdiſche Daſeyn eintritt. Daß auf dieſe Art die Erhaltung der moraliſchen Weltordnung im menſchlichen Leben mit der Befriedigung eines durchaus animaliſchen Triebes zuſammenfällt; daß auch die ſittenloſeſte Befriedigung dieſes Triebes ein vernünftiges Weſen hervorrufen kann, deſſen Glück und innerer Werth oder Unwerth großen Theils von den Verhältniſſen abhängt, unter denen es geboren wurde; dieſes räthſelhafte Phänomen würde unſer ganzes moraliſches Bewußtſeyn empören, wenn nicht auch dadurch die Würde der menſchlichen Natur ſich bewährte, daß ſelbſt die allgemein bekannte Entſtehung des menſchlichen Daſeyns den Menſchen, der doch ſonſt ſo feſt am Empiriſchen hängt, in dem Glauben an ſeine höhere Beſtimmung nicht leicht irre macht. Aber aus dem Bewußtſeyn der Würde

der menſchlichen Natur entſpringt in dieſer Beziehung auch das Gefühl der Schamhaftigkeit, das man vergebens aus empiriſchen Reflexionen, oder aus gemeinnütziger Angewöhnung zu erklären ſucht.

Seltſame Vermiſchung des Sittlichen mit dem Unſittlichen in dieſer Hinſicht in dem ſchamloſen Naturmyſticismus mehrerer alten Religionen.

40. Diejenige auf die natürliche Beſtimmung der Geſchlechtsverſchiedenheit gegründete Verbindung, in welcher das Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur mit der Befriedigung des ſtärkſten der animaliſchen Triebe am vollkommenſten und menſchlichſten ſich vereinigt, iſt die Ehe im philoſophiſchen Sinne des Worts. Ob nun aber immer und überall dieſe Verbindung monogamiſch iſt, oder, ob ſie unter gewiſſen Umſtänden auch polygamiſch ſeyn kann; ob ſie unter allen Verhältniſſen dauernd, oder unter gewiſſen Bedingungen auflöslich iſt; und ob es nicht Abſtufungen giebt von der eigentlichen Ehe bis hinab zu der brutalen Befriedigung des Geſchlechtstriebes, in welcher der Menſch ſich ſelbſt wegwirft; darüber läßt ſich mit wenigen Worten gar nichts Befriedigendes ſagen. Die Beweisgründe, die bei der Beantwortung dieſer Fragen

in Betracht kommen, ſind doch am Ende, wenn ſie nicht in Sophismen ausarten, ſämmtlich von der empiriſchen **Pſychologie** entlehnt, können alſo ſchon deßwegen in moraliſcher Hinſicht nicht apodiktiſch ſeyn. Die menſchliche Natur vereinigt in ſich eine ſolche Menge von moraliſchen Varietäten, daß gewiß nicht Jeden in jeder Lage daſſelbe phyſiſche Verhältniß dieſer Art im Bewußtſeyn ſeiner moraliſchen Würde ſtört, oder ungeſtört läßt. Was iſt ſelbſt die Ehe ohne perſönliche Liebe, die doch ſo unwillkürlich iſt, daß keine Pflicht ſie wiederherſtellen kann, wenn ſie nach geſchloſſener Ehe unglücklicherweiſe verſchwindet? Soll nun in dieſem Falle die Ehe, die auf Liebe gegründet war, keinen Beſtand mehr haben, auch nicht, wenn die Gatten einander achten? Soll nicht die Ehe auch durch Achtung ohne perſönliche Liebe moraliſch begründet werden können? Und wie ſoll man rein philoſophiſch über die Nähe der Verwandtſchaft als ein Hinderniß der Ehe urtheilen? Iſt der Inceſt nicht auch ohne Rückſicht auf bürgerliche Verhältniſſe zu verabſcheuen? Erſtreckt er ſich dann aber auch auf Geſchwiſter? Erhalten nicht alle dieſe phyſiſch-moraliſchen Verhältniſſe eine feſte Beſtimmung erſt durch den Staat? Und ſoll nicht der Geſetzgeber bei dem bürgerlichen Eherechte Rückſicht nehmen dürfen auf die beſonderen Umſtände, unter denen ein Staat entſteht und ſich erhalten kann? Alle dieſe Probleme können nur durch umſtändliche Beantwortung einigermaßen gelöſet werden. Und ſelbſt die unnatürlichen Ausſchweifungen des Geſchlechtstriebes ſind doch nur wegen ihrer Unnatürlichkeit verwerflich (vergl. §. 13. der allg. prakt. Phil.). Sie empören das ſittliche Gefühl, indem ſie ſich von einem Naturgeſetze entfernen, das mit der natürlichen Beſtimmung des Menſchen zuſammenhängt.

Ueber die mönchiſche Anſicht der Eheloſigkeit. — Ueber Kant's Lehre von einem perſönlich-dinglichen Eherechte. — Ueber die Entſtellung dieſes Theils der Moral durch ein Naturrecht, das ſich nach bürgerlichen Begriffen gemodelt hat.

41. Außerhalb der Ehe, oder einer ihr ähnlichen Verbindung, wird auch den Eltern die Erfüllung der Pflicht, ihre Kinder zu erziehen, durch die bürgerlichen Verhältniſſe nicht ſelten faſt unmöglich gemacht. Dieſe dem gemeinſten Menſchenverſtande einleuchtende Pflicht läßt ſich aber auch nicht tiefer begründen, als durch ein Gefühl, das zum Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur gehört, indem wir erkennen, daß die unſchuldigen und einer moraliſchen Bil-

dung fähigen Geſchöpfe, deren phyſiſches Daſeyn gewiſſermaßen eine Emanation des unſrigen iſt, der *nächſte Gegenſtand* unſrer vernünftigen Sorge ſind. Nicht leicht iſt es, die Pflicht, ſeine Kinder *ſelbſt* zu erziehen, auch in der ehelichen Häuslichkeit mit der Erfüllung aller übrigen, beſonders der bürgerlichen, Pflichten in genaue Uebereinſtimmung zu bringen. Eine vernünftige Erziehung, ſo einfach auch die wahren Grundſätze der Pädagogik ſeyn mögen, kann überdies nur der den Kindern geben, wer nicht nur ſelbſt vernünftig denkt und lebt, ſondern auch das Talent hat, ſich *hinabzulaſſen* zu den Kleinen, um ſie zu ſich *heraufzuziehen*. Die gewöhnliche Erziehung iſt meiſtens nur Verkrüppelung, oder Entſtellung unverdorbener Naturen. Wie weit das *Recht*, die Unmündigen durch *äußern Zwang* zu ihrem Beſten zu nöthigen, ſich erſtreckt, unterſucht das *Naturrecht* (vergl. §. 31.). Vieles leiſtet indeſſen auch ſchon eine übrigens mangelhafte und ſelbſt fehlerhafte Erziehung, wenn die Kinder nur von der erſten Periode der moraliſchen Empfänglichkeit an gewöhnt werden, ihre Eltern und Vorgeſetzten zu *achten*, und den launiſchen Kinderwillen *Geſetzen* zu unterwerfen, aus denen ſelbſt ihren beſchränkten Verſtand etwas anſpricht, das ſie in der Folge immer *vernünftiger* finden, je beſſer ſie es begreifen. Wird dieſe moraliſche Grundregel der Erziehung vernachläſſigt, oder gar übertreten, ſo ſind alle Erziehungskünſte in moraliſcher Hinſicht von wenigem, oder keinem Erfolge.

Ueber den Zuſammenhang der moraliſchen Grundregeln der Erziehung mit den *anthropologiſchen.*

42. In der häuslichen Geſellſchaft ſowohl, als in den meiſten übrigen engeren Verbindungen, die Freundſchaft allein ausgenommen, muß ein gewiſſes Syſtem der *Unterwürfigkeit* Statt finden. Denn wollte in einer ſolchen Geſellſchaft jedes Mitglied immer nur nach ſeiner eigenen Einſicht handeln, ſo entſtände unvermeidlich ein Alles verwirrender Streit über die *Mittel*, die dem gemeinſchaftlichen Zwecke dienen und der Geſellſchaft Dauer geben ſollen. Wollte Jeder nur ſeine Meinung geltend machen gegen jeden Andern in ſolchen engeren Verbindungen, ſo würde gewöhnlich gar nichts gethan werden, das die Geſellſchaft zuſammenhält. Damit alſo der gemeinſchaftliche Zweck der Geſellſchaft erreicht und geſichert werde, *fügt* ſich jeder vernünftige Wille mehr, oder weniger, in den nicht ganz unvernünftigen Willen der Uebrigen; und damit eine *Entſcheidung* getrof-

ſen werden könne, wo Mehrheit der Stimmen entweder gar nicht Statt finden kann, z. B. in der monogamiſchen Verbindung zwiſchen Mann und Frau, oder, wo Entſcheidung durch Mehrheit der Stimmen nicht zu einer ausdrücklichen Bedingung des geſelligen Beiſammenſeyns gemacht iſt, unterwirft man ſich einer perſönlichen Autorität, deren Entſcheidung Befehl wird. Eine ſolche Autorität iſt, nach der natürlichſten Ordnung der Dinge, in der häuslichen Geſellſchaft der Mann, als Hausherr, Hausvater, Oberhaupt der Familie. Jede andere Geſellſchaft, die Beſtand haben und einen gemeinſchaftlichen Zweck erreichen will, bedarf eines ähnlichen, mehr oder weniger beſchränkten Directoriums. Nun entſtehen Pflichten gegen Untergebene, Pflichten gegen Vorgeſetzte. Da wird der Gehorſam zur Tugend. Aber der Befehlende ſoll auch nie vergeſſen, daß ſeine ganze moraliſche Autorität aufhört, wo ſeine Befehle geradezu unvernünftig d. h. den wahren Begriffen von Recht und Pflicht in jeder Hinſicht widerſtreitend ſind.

Anwendung dieſer Grundſätze auf den Staat.

43. Erſt nach dieſer Ueberſicht der engeren geſelligen Verbindungen läßt ſich etwas Beſtimmte-

res über die allgemeinen Pflichten der Hülfleiſtung oder Wohlthätigkeit ſagen, die man gewöhnlich den Pflichten der Gerechtigkeit gegenüber ſtellt (vergl. §. 38.). Zwiſchen Pflichten der Gerechtigkeit und der Hülfleiſtung findet überhaupt kein wahrer Gegenſatz Statt, außer, wenn man die Tugend der Gerechtigkeit auf die äußeren Rechtsverhältniſſe beſchränkt, denen gemäß man einem Andern nur unter der Bedingung einen Dienſt erweiſen darf, daß man weder ihm ſelbſt eine Gewalt anthue, die als ein Eingriff in die moraliſche Sphäre ſeiner äußern Unabhängigkeit betrachtet werden kann, noch eines Dritten gegründeten Anſprüchen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns entgegen handle (vergl. §. 31.). Ein inneres Recht (§. 30.) auf unſre Hülfe hat Jeder, wer ihrer bedarf, und nicht durch ſeine Schuld ihrer unwürdig iſt; aber auch dieſes Recht wird beſchränkt durch die Umſtände, da erſtens nicht möglich iſt, daß Jeder Jedem helfe, und zweitens die Pflicht, in dieſem, oder jenem beſtimmten Falle dem Einen, oder Andern einen Dienſt zu erweiſen, der Harmonie aller Tugenden und Pflichten gemäß ausgeübt werden ſoll. Hier treffen wir wieder auf die verwickelten Verhältniſſe, in denen die wahre Moral, die nicht in Caſuiſtik übergehen will, ihre Grenzen erkennt (§. 4. 5.). Unter übrigens gleichen Verhältniſſen ſoll allerdings da, wo man nicht Allen helfen kann, vorzugsweiſe dem Würdigeren geholfen werden. Aber wiſſen wir denn immer genau, wer der Würdigere iſt? Und wenn wir es wiſſen, wird dadurch nicht die Pflicht aufgehoben, auch denen vorzugsweiſe zu helfen, die entweder von Natur die Unſrigen ſind (§. 41.), oder mit denen wir in einer der übrigen engeren Verbindungen leben, die zur Beſtimmung des Menſchen gehören (§. 40-42.). Eben ſo wenig ſollen die Pflichten der Selbſtbildung (§. 15 ff.) den Dienſtleiſtungen aufgeopfert werden, durch die wir uns um Andre verdient machen. Wo nun überdies die Frage entſteht, wie viel man von ſeinem materiellen Eigenthume als Almoſen, oder auf ähnliche Art, an Andre abgeben ſoll, kommen Berechnungen in Betracht, für welche die allgemeine Moral gar keine Regel hat. Wer in allen dieſen Verhältniſſen des geſelligen Lebens ſeinem moraliſch gebildeten Gefühle und den Reflexionen folgt, auf die ihn eine unbefangene Erwägung der Umſtände am natürlichſten leitet, hat ſich alſo keinen Vorwurf zu machen, auch wenn ihm nachher ſcheinen ſollte, daß er in gewiſſer Hinſicht zu viel, oder zu wenig, gethan habe. Die wahre Wohlthätigkeit und die wahre Hülfe haben auch immer die Erweiterung des Reichs des Guten zum Zwecke. Wer alſo den Andern von einem Schmerze befreiet, oder ihm ein Vergnügen macht, auf Koſten der ſittlichen Würde deſſen, dem der Dienſt erwieſen werden ſoll, erweiſet ihm einen *ſchlechten* Dienſt. *Dienſtfertigkeit in Kleinigkeiten*, die gewöhnlich ſo genannte *Gefälligkeit*, iſt zuweilen ein Beweis von zarter ſittlicher Aufmerkſamkeit, zuweilen aber auch nur Nachgiebigkeit gegen kindiſche Wünſche Anderer. Mancher iſt nur darum im Kleinen ſo gefällig, weil er zu träge, oder zu leichtſinnig iſt, im Großen etwas Nützliches zu thun.

44. Nicht um Dank einzuerndten, ſoll man wohlthätig ſeyn. Aber jede wahre Wohlthat verdient Dank. *Vernünftige Dankbarkeit* wird deßwegen auch überall zu den Tugenden gezählt. Aber bei der genauern Anſicht dieſer ſchönen Tugend, die in einem gutgearteten Gemüthe gewöhnlich unmittelbar aus einem *Gefühle* entſpringt, an welchem der freie Wille wenigen Antheil hat, zeigt ſich auch beſonders, wie ſehr die eigentliche Tugend abhängig iſt von der unwillkürlichen Herzensgüte (vergl. allg. prakt. Phil. §. 35 und 36.). Denn dankbar aus *Pflicht* kann man nur inſofern

ſeyn, als man ſich ſelbſt durch freies Wollen beſtimmt, dem, der uns einen Dienſt erwieſen hat, auf irgend eine Art wieder gefällig zu ſeyn. Vernachläſſigung dieſer Pflicht iſt die negative Undankbarkeit. Wer ſich nun gar einer poſitiven Undankbarkeit ſchuldig macht, indem er demjenigen, der von ihm Dank verdiente, Gutes mit Böſem vergilt, wird überall, und mit Recht, wo man eine gute Geſinnung auch nur einigermaßen zu ſchätzen weiß, für einen Menſchen von ſehr ſchlechter Geſinnung erklärt. Aber die dem moraliſchen Bewußtſeyn unmittelbar gewiſſe Verpflichtung zur Dankbarkeit iſt darum noch nicht ſo ganz leicht philoſophiſch zu deduciren. Daß die Pflicht der Dankbarkeit mit den moraliſchem Geſetze der Vergeltung (allg. prakt. Phil. §. 48.) zuſammenhängt, leidet keinen Zweifel. Aber die höchſte Dankbarkeit ſind wir doch dem ewigen Urheber alles Guten ſchuldig, dem wir nichts vergelten können, und zu deſſen göttlichen Eigenſchaften, über die wir nur nach der Analogie der menſchlichen Tugenden urtheilen können, die Dankbarkeit zählen zu wollen, eben ſo widerſinnig ſeyn würde, als, ſich einzubilden, daß man ihm einen Dienſt erweiſen könne. Ferner kann man dankbar aus Pflicht nur handeln, indem man dem Geſetze der Dankbarkeit gemäß handelt; aber zur Dankbarkeit der Geſinnung gehört jenes merkwürdige und unwillkürliche Gefühl, deſſen Mangel eine unbezweifelbare Lücke in der Tugend der Dankbarkeit iſt, wenn wir anders die Stimme unſers moraliſchen Bewußtſeyns nicht überhören wollen. Auf dieſes Gefühl, das unmittelbar aus dem Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur entſpringt, weiſet alſo am Ende auch die Pflicht der Dankbarkeit zurück; und dieſem Gefühle gemäß können wir auch die Geſinnung desjenigen nicht loben, der bei der Erfüllung der Pflicht der Dankbarkeit genau nachrechnet, wie vielen Antheil wohl der gute Wille des Wohlthäters an den Dienſten gehabt haben möge, die er uns erwieſen.

Anſicht der Dankbarkeit nach dem Formalprincip der Kantiſchen Moral.

45. In die Reihe der geſelligen Tugenden gehört auch ein vernünftiger Mitgenuß untadelhafter Freuden Anderer. Die Freude des Gutgeſinnten iſt von Natur geſellig. Sie ſucht ſich mitzutheilen ohne Nebenabſicht. Wer an den Freuden Anderer keinen Theil nehmen mag, iſt auch ſelten empfänglich für ihre Leiden. Einige pſychologiſch leicht zu erklärende Ausnahmen abgerechnet, äußert ſich das Mitgefühl, ohne wel-

ches ſich keine geſellige Tugend entwickelt (vergl. §. 35. der allg. prakt. Phil.), faſt immer in gleichen Verhältniſſen als Mitfreude und als Mitleid. Daher heißt auch in der Sprache des gemeinen Lebens die Schadenfreude oder das Wohlgefallen an dem Leiden Anderer Bosheit in ausgezeichnetem Sinne. Beſonders verächtlich und mit Recht verhaßt iſt die hinterliſtige oder tückiſche Bosheit. Gewöhnlich iſt ſie verbunden mit der Rachſucht. Aber es giebt auch eine offne Rache; ein unverſtelltes Streben, dem wehe zu thun, wer uns wehe gethan hat. Die Neigung zu dieſer Rache iſt um ſo ſchwerer zu bekämpfen, weil ſie auf eine ähnliche Art, wie die unwillkürliche Dankbarkeit, aus einem Triebe der Erwiederung entſpringt, deſſen Befriedigung mit der moraliſchen Vergeltung eine gewiſſe Aehnlichkeit hat. Am ſchwerſten iſt es deswegen, ſich auch da nicht egoiſtiſch zu rächen, wo die Rache, die man an einem Feinde ausübt, mit der Regel der moraliſchen Vergeltung wirklich zuſammentrifft. Eigentliche Rachſucht, eine eingewurzelte Neigung, ſich bei jeder Gelegenheit zu rächen, wo man ſich auf irgend eine Art beleidigt glaubt, ſtreitet gegen allen Adel der Seele. Aber ein unwillkürlicher Trieb, ſich zu rächen, iſt auch eine natürliche Wirkung des Zorns, dieſes Gefühls der Feindſeligkeit gegen jeden Gegenſtand, der uns in einem Zuſtande, in welchem wir uns wohl befinden, auf eine empfindliche Art ſtört, oder uns als Hinderniß, wo wir ein Ziel erreichen wollen, in den Weg tritt. Die Bekämpfung des Zorns iſt in allen Verhältniſſen des geſelligen Lebens um ſo viel dringender nöthig, da uns dieſes feindſelige Gefühl, ſo lange es dauert, zugleich des natürlichen Wohlwollens und der moraliſchen Beſonnenheit beraubt. Der ſchleichende Zorn oder Groll hat immer einen Zug von Bosheit. Nur der edle Zorn, die moraliſche Entrüſtung, die aus einem tiefen Gefühle des Unwürdigen der Geſinnung und Handlung Anderer entſpringt, iſt von der innigen Liebe zum Guten nicht zu trennen.

46. In allen geſelligen Verhältniſſen des Lebens ſoll endlich jeder das Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur auch durch die Art zu erkennen geben, wie er die Achtung, die er Andern erweiſet, mit der Behauptung ſeiner eignen Würde in Uebereinſtimmung bringt. Alle Tugend ſchließt einen edeln Stolz, ein Gefühl unſrer eignen ſittlichen Würde, in ſich. Dieſer Stolz ſinkt zur tiefen Demuth herab, wenn ein wahrhaft edler Menſch ſich ſelbſt aufrichtig

ſagt, wie viel ihm noch fehlt, um ganz zu ſeyn, was er ſeyn ſollte. Aber ſich zu demüthigen vor einem andern Sterblichen, iſt niemand verpflichtet, wer Urſache hat, im Ganzen mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſeyn. Hochmuth, ein egoiſtiſches Selbſtgefühl, das Andere drückt, iſt ſehr verſchieden von dem edlen Stolze. Ehrſucht, ein leidenſchaftliches Streben, in der Meinung Anderer für etwas Großes zu gelten, erniedrigt den Menſchen leicht eben ſo ſehr, als die Eitelkeit oder das Streben, durch Kleinigkeiten zu glänzen. Der edle Stolz iſt mit der liebenswürdigſten Beſcheidenheit vereinbar. Beſcheiden im moraliſchen Sinne iſt nicht der Schüchterne, der mit ſeinem Verdienſte nicht hervortreten mag, weil er in Verlegenheit geräth vor den Anſprüchen Anderer, oder weil er ſich ſelbſt nicht genug vertrauet. Der wahrhaft Beſcheidene iſt der Anſpruchloſe, der im Verhältniß zu dem, was er wirklich leiſtet, oder leiſten kann, wenig Anſprüche macht, weil er ſich immer des Abſtandes bewußt iſt zwiſchen ſeinem wirklichen Verdienſte und dem höheren, nach dem er ſtrebt. Dieſe moraliſche Anſpruchloſigkeit hat auch nicht einen Zug gemein mit der kriechenden Unterthänigkeit, hinter der ſich oft der niedrigſte Dünkel verbirgt. Alle Kriecherei erniedrigt den

Menſchen in ſich ſelbſt. Auch die Schmeichelei, die durch einen Kitzel des Hochmuths, oder der Eitelkeit des Andern, einen egoiſtiſchen Vortheil erſchleichen will, iſt ſchon deßwegen verächtlich, weil ſie von der Unredlichkeit und Heuchelei (§. 35. und 36.) unzertrennlich iſt.

Anhang.

Von den religiöſen Tugenden.

47. Nur in einem Anhange darf die allgemeine philoſophiſche Moral von den religiöſen Tugenden reden (§. 4.). Denn *jede* Tugend nimmt einen religiöſen Charakter an, wenn der Glaube an eine überirdiſche Weltordnung, deren Geſetz mit der reinen Idee des Guten zuſammenfällt (§. 16. der allg. prakt. Phil.), mit der moraliſchen Ueberzeugung ſich vereinigt. Der eigentlich religiöſe Glaube fängt aber erſt da an, wo der denkende

Geiſt nicht bezweifelt, daß das unbeſchränkte Urweſen als abſolut vollkommener Geiſt die Ordnung der Dinge nach den Geſetzen regiert, die ſich uns durch die Idee des Guten und durch das von dieſer Idee nicht zu trennende Geſetz des Bewußtſeyns offenbaren (vergl. die Religionsphil. im erſten Theile dieſes Lehrbuchs). Wer ſich dieſes Glaubens erfreuet, deſſen ganze Tugend iſt religiös. In jedem moraliſchen Geſetze verehrt er die Stimme des göttlichen Geiſtes. Beſonders zeichnet ſich die Tugend, die durch den religiöſen Glauben befeſtigt wird, dadurch aus, daß ſie den natürlichen Unwillen niederſchlägt, den der gewöhnliche Lauf der Dinge, wie er nun einmal iſt, in der Bruſt des edel fühlenden Menſchen faſt unvermeidlich erregt. Wie ſchwer es iſt, ohne religiöſen Glauben, nicht gegen eine Weltordnung zu murren, die ſo vieles unüberſehbare Elend in ſich ſchließt, und die in den Schranken der Erfahrung ſo wenig mit dem moraliſch-nothwendigen Verhältniſſe des Verdienſtes und der Unſchuld zum Glücke, und der Schuld zur Strafe übereinſtimmt, lehrt die Erfahrung. Aber auch wer ſich keines religiöſen Glaubens erfreuet, ſoll keiner Religion ſpotten, deren Geiſt nicht unmoraliſch iſt, und keinen irreligiöſen Leichtſinn begünſtigen; denn die Idee des wahrhaft Göttlichen iſt von der wahren Idee des Guten nicht zu trennen (Allg. prakt. Phil. §. 16.). Ob man aber übrigens dieſe, oder jene Religion für die wahre hält, hängt von der Entwickelung der Ueberzeugung im menſchlichen Geiſte nach der Verſchiedenheit der Vorſtellungen, alſo keinesweges vom guten Willen allein ab. *Eine Pflicht, an Gott und göttliche Dinge zu glauben*, widerſpricht in den Grenzen einer rein philoſophiſchen Moral ſich ſelbſt, weil der Moral, als ſolcher, über die Wirklichkeit eines Gegenſtandes der religiöſen Verehrung gar kein Urtheil zukommt. Wer ſich zu dieſer, oder jener Religion bekennt, dem kann auch kein gerechter Vorwurf darüber gemacht werden, daß er Andre für ſeinen Glauben zu gewinnen ſucht, wenn dieſer Glaube nicht von der Art iſt, daß er der wahren Moral widerſtreitet. Daß aber *Intoleranz*, die ſich durch Glaubenszwang, Verfolgung der anders Denkenden, und auf ähnliche Art, gewaltthätig äußert, ein Eingriff in das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht iſt, kann die Wiſſenſchaft des Naturrechts beweiſen. Nach *Vorausſetzung* der Wahrheit einer Religion, darf die Moral allerdings auch von beſondern *Pflichten gegen Gott* reden, z. B. von den Pflichten der Andacht und der religiöſen Dankbarkeit. Aber in der *allgemeinen* philoſophiſchen

Moral, der kein Urtheil über die Wirklichkeit des Gegenſtandes der religiöſen Verehrung zukommt, können dieſe Pflichten nur von weitem angedeutet werden.

III.

Naturrecht

und

Anfangsgründe der Politik.

Naturrecht
und
Anfangsgründe der Politik.

Einleitung.

Deduction der Wiſſenſchaft des Naturrechts. Verhältniß dieſer Wiſſenſchaft zur philoſophiſchen Moral, zur poſitiven Jurisprudenz, und zur Politik.

1. Mit der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, die man Naturrecht nennt, iſt es dahin gekommen, daß ſie einer durchgreifenden d. h. auf alle ihre Theile ſich erſtreckenden Reform bedarf, die von einer neuen Feſtſtellung der Principien ausgehen muß. Die **allgemeine**, vom Streite der Schulen unabhängige Bedeutung des Wortes **Naturrecht** iſt faſt unbrauchbar geworden, ſeitdem dieſes Wort in den Schulen von Männern, die ſich um die Philoſophie, oder um die poſitive Rechtslehre, um-

bezweifelbare Verdienſte erworben haben, ſo viele *beſondere* Bedeutungen erhalten hat. Was man ſich unter einem wiſſenſchaftlichen Naturrechte ohne genauere Beſtimmungen des Begriffs überall denkt, wo von einer ſolchen Wiſſenſchaft geſprochen wird, iſt eine allgemeine, auf unwandelbare Geſetze der Vernunft und Natur gegründete Rechtslehre, die ſich zu der poſitiven, auf beſondre bürgerliche Verfügungen und Verabredungen gegründeten Rechtswiſſenſchaft auf eine ähnliche Art verhalten ſoll, wie man eine ſogenannte *natürliche Theologie* den poſitiven, auf die Vorausſetzung einer beſondern göttlichen Offenbarung gegründeten Religionslehren gegenüber geſtellt hat. Aber mit dieſer allgemeinen, durch den Sprachgebrauch hinlänglich geſicherten Bedeutung des Wortes treten auch ſogleich die Probleme hervor, die ſich auf das Verhältniß dieſer Wiſſenſchaft zur philoſophiſchen *Moral* und zur *Politik* beziehen. Denn wie kann eine bürgerliche Geſetzgebung, die in irgend einer Hinſicht gegen die Grundſätze der wahren Moral und der geſunden Politik ſtreitet, vor der Vernunft als rechtmäßig beſtehen? Gleichwohl lehrt die Erfahrung, daß in allen Staaten die bürgerlichen Geſetze auch der Unſittlichkeit eine gewiſſe Sphäre offen laſſen, innerhalb welcher Jeder thut, was ihm beliebt; und wer innerhalb dieſer Sphäre thut, was ihm beliebt, wäre es auch noch ſo unvernünftig und ſchändlich, macht ſein bürgerliches Recht geltend inſofern, als die bürgerlichen Geſetze ihm erlauben und ihn inſofern bürgerlich autoriſiren, innerhalb gewiſſer Schranken nach Belieben gut, oder ſchlecht zu handeln. Daraus erklärt ſich nun leicht, wie durch fortgeſetztes Nachdenken über die Rechtsbegriffe die Meinung entſtehen konnte, das wahre Naturrecht, auf welches denn doch die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Geſetze philoſophiſch zurückgeführt werden ſoll, müſſe wohl auf beſondre, von den Grundſätzen der eigentlichen Moral oder Tugend- und Pflichtenlehre verſchiedene, aber doch auch in der Vernunft gegründete Rechtsprincipien zurückgeführt werden, kraft deren die Vernunft ſelbſt dem Menſchen juridiſch erlaube, oder ihn autoriſire, gar vieles zu thun, was die Moral verbietet. Eben ſo leicht erklärt ſich aus dieſem Verhältniſſe des Naturrechts zur bürgerlichen Geſetzgebung, wie Andre einen ſolchen Zwieſpalt zwiſchen dem wahren Naturrechte und der Moral widerſinnig finden, und warum Einige bei dem Worte Naturrecht nichts weiter gedacht wiſſen wollen, als, entweder eine Anwendung der allgemeinen Moral auf die bürgerliche Geſetzgebung, oder gar nur ein Syſtem anthropologiſcher und politiſcher Grundſätze als eine Philoſophie des poſitiven Rechts.

Summariſcher Abriß der Geſchichte dieſer verſchiedenen Anſichten des Naturrechts.

2. Alle Streitigkeiten über den wahren Begriff des Naturrechts ſind, wenn auch nicht als oberflächlich, doch als übereilt und zu keinem Reſultate führend, abzuweiſen, wenn ſie nicht von einer vorurtheilsfreien Analyſe des Begriffs vom Rechte überhaupt ausgehen. Daß dieſer Analyſe nicht der poſitive Begriff vom Rechte zum Grunde gelegt werden darf, fällt ins Auge; denn aus der Anwendung der philoſophiſchen Rechtslehre auf die poſitiven Geſetzgebungen ſoll ja eben erſt erkannt werden, ob dieſes oder jenes poſitive Geſetz, nach welchem der Juriſt entſcheidet, was Rechtens d. h. den poſitiven Geſetzen gemäß iſt, vor der Vernunft als ein rechtmäßiges Geſetz gelten kann. Die Bürger- und Unterthanenpflicht, bürgerlich beſtehenden Geſetzen zu gehorchen, auch wenn man ſie nicht vernünftig findet, kann keine unbedingte Pflicht ſeyn, weil keine Obrigkeit das Recht haben kann, den Menſchen zum Thiere herabzuwürdigen, alſo auch nicht, ihn zu verpflichten, Alles zu thun, was ein poſitives Geſetz gebietet, weil dieſes Ge-

ſich es gebietet. Bei der Erwägung der Bürger- und Unterthanenpflichten wirft vielmehr die Vernunft die unabweisliche Frage auf, ob und wie weit eine Obrigkeit das *Recht* habe, zu befehlen, und ob man aus beſondern Gründen ihr auch da zu gehorchen moraliſch verbunden ſeyn könne, wo ſie kein Recht zu befehlen hat. Das *Herkommen*, das mit den bürgerlichen Rechtsverhältniſſen auf das engſte zuſammenhängt, und auf welches die verpflichtende Kraft beſtehender Geſetze in einem Staate ſo oft hiſtoriſch hinweiſet, muß ſich erſt vor der Vernunft als *rechtskräftig* d. h. ein Recht begründend, oder wenigſtens als negativ *rechtmäßig* d. h. den wahren Rechtsbegriffen nicht widerſtreitend, legitimiren, ehe der Menſch als vernünftiges Weſen ſich verpflichtet finden kann, Rechtsgewohnheiten als Geſetzen zu gehorchen. Ueber den hohen Werth der *hiſtoriſchen Jurisprudenz* muß das Naturrecht ſelbſt die nöthigen Aufſchlüſſe geben. Das vermag es aber nur, wenn es zuerſt alle bürgerlichen Geſetze und alles Herkommen *ignorirt*, um, wie geſagt, den wahren Begriff vom Rechte überhaupt auf ſeine *Wurzel* im *menſchlichen Bewußtſeyn* zurückzuführen.

Ueber das Νόμῳ καλὸν, νόμῳ κακὸν der griechiſchen Sophiſten.

3.

3. Die Wurzel aller wahren Rechtsbegriffe iſt der moraliſch begründete Anſpruch, den der Menſch als vernünftiges Weſen und als Menſch auf dasjenige macht, was er ſich ſelbſt durch freies Wollen allein nicht ſchaffen kann, was aber deſſen ungeachtet zur Erfüllung ſeiner natürlichen und moraliſchen Beſtimmung gehört. Nichts anders, als dieſer moraliſch begründete Anſpruch, der ſich nicht tiefer, als bis zum unmittelbaren Bewußtſeyn verfolgen läßt, iſt das Recht ſelbſt in ſeiner urſprünglichen Bedeutung. Darauf gründen ſich alle Rechte auf etwas, an etwas, und gegen Andere. Das Bewußtſeyn, auf welchem alle moraliſchen Begriffe ruhen, unterſcheidet ſehr genau zwiſchen den Anſprüchen oder Forderungen in dieſem Sinne des Worts, und jeder andern Art des Verlangens. Der Begriff des Rechts in dieſer urſprünglichen Bedeutung iſt ein moraliſcher Elementar- und Cardinalbegriff, deſſen urſprüngliches Verhältniß zu den Begriffen von Pflicht und Tugend ſchon in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie (§. 30. der allg. prakt. Phil.) erläutert, und in der philoſophiſchen Moral (§. 28 bis 34 der phil. Moral) weiter ausgeführt werden mußte, um der Gerechtigkeit ihren beſtimmten Platz unter den Tugenden anzuweiſen. Aber nicht alle

moraliſch begründeten Anſprüche fallen in die Sphäre der Wiſſenſchaft des Naturrechts. Ohne den Unterſchied zwiſchen den ſogenannten innern und äußern Rechten zu berühren, konnte ſchon die philoſophiſche Moral nicht erläutern, in welcher Bedeutung die Gerechtigkeit an der Spitze der geſelligen Tugenden ſteht. Nur von den äußern Rechten oder den in der Vernunft und ihren Verhältniſſen zur Natur gegründeten Anſprüchen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns (vergl. die philoſ. Moral, §. 31.) iſt in der Wiſſenſchaft des Naturrechts zunächſt und unmittelbar die Rede. Warum es ſich der Mühe lohnt, dieſe Unterſuchungen als einen beſondern Theil der praktiſchen Philoſophie zu behandeln, und in welchen Verhältniſſen ein ſolches Verfahren nützlich, oder nachtheilig, für die praktiſche Philoſophie überhaupt und für die Theorie der bürgerlichen Geſetzgebung iſt, wird die Ausführung lehren. Daß unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns Unabhängigkeit von willkürlicher Gewalt Andrer die erſte iſt, bedarf kaum eines beſondern Beweiſes; denn nur unter der Bedingung einer geſetzmäßigen äußern Freiheit kann die innere Freiheit oder das Vermögen der moraliſchen Selbſtbeſtimmung in der Außenwelt ſich thätig beweiſen. Daraus aber folgt nicht, daß alle in die Sphäre der Wiſſenſchaft des Naturrechts fallenden Rechte auf den Begriff der äußern Freiheit zurückgeführt werden können.

4. Mit der eben erläuterten ſubjectiven d. h. aus der moraliſchen Individualität unmittelbar entſpringenden Bedeutung des Wortes Recht iſt die objective oder auf die äußern Verhältniſſe, unter denen wir Anſprüche machen, gegründete Bedeutung deſſelben Worts ſo unzertrennlich verbunden, daß eine dieſer Bedeutungen ohne die andre ſich ſelbſt aufhebt. Denn ein Anſpruch iſt ja nur inſofern ein wahres Recht, als er mit gewiſſen Bedingungen wirklich übereinſtimmt. Das äußere Recht iſt alſo nur inſofern ein wahres Recht, als unſre Anſprüche oder Forderungen mit den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns wirklich übereinſtimmen. Nichts Anders als der Inbegriff oder die Summe dieſer Bedingungen iſt das Recht im objectiven Sinne. Die Theorie dieſer Bedingungen iſt das eigentliche Naturrecht als Wiſſenſchaft. Aber aus dieſem objectiven Merkmale des allgemeinen Rechtsbegriffs leuchtet dem Unbefangenen, der nicht ſchon durch die Lehren dieſer oder jener Schule gefeſſelt iſt, auch ſogleich ein, daß die Wiſſenſchaft des

Naturrechtes in ihrem ganzen Umfange nicht zu den reinen Vernunftwiſſenſchaften gehören kann, die, wie die reine Mathematik, und nach den Syſtemen des metaphyſiſchen Rationalismus die eigentliche Metaphyſik, von der Erwägung empiriſcher, nur durch wiederholte Wahrnehmung und Beobachtung ähnlicher Fälle erkennbaren Verhältniſſe unabhängig ſind. Denn die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns in jeder Hinſicht durch reine Vernunft zu anticipiren, iſt eben ſo unmöglich, als durch reine Vernunft das wirkliche Leben überhaupt zu erkennen. Der erſte Grundſatz des Naturrechts: "Recht iſt, was den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns gemäß iſt", gehört allerdings der reinen Vernunft inſofern an, als er nicht von der Erwägung dieſer oder jener äußern Verhältniſſe des wirklichen Lebens abſtrahirt iſt, ſondern unmittelbar auf dem allgemeinen Bewußtſeyn ruht, das eine beſtimmte, oder unbeſtimmte Summe von Verhältniſſen unſers geiſtigen Daſeyns zur Außenwelt überhaupt in ſich ſchließt. Aber welches nun in der wirklichen Menſchenwelt die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns ſind, läßt ſich von der objectiven Seite nicht anders als empiriſch erkennen, wenn gleich immer nur durch

Unterordnung beſtimmter empiriſcher Verhältniſſe unter den allgemeinen, von der Wahrnehmung und Beobachtung einzelner Fälle unabhängigen erſten Grundſatz des Naturrechts.

5. Der erſte Grundſatz des Naturrechts (§. 4.) iſt, als ſolcher, offenbar kein Pflichtgeſetz oder moraliſches Gebot; denn dieſer Grundſatz drückt durch ſich ſelbſt gar nicht aus, daß man etwas thun, oder laſſen ſoll. Aber eben dieſer Grundſatz iſt auch nichts weniger als Ausdruck eines beſondern, von den Pflichtgeſetzen verſchiedenen, und doch auch von der Vernunft unmittelbar ausgehenden Erlaubnißgeſetzes, kraft deſſen man etwas thun dürfe, oder zu thun befugt und von der Vernunft ermächtigt ſey. Hier treffen wir auf den Punkt, von welchem die meiſten der Mißverſtändniſſe ausgegangen ſind, die das Naturrecht in den neueren Zeiten entſtellt haben. Das Erlaubte überhaupt iſt, wie die allgemeine praktiſche Philoſophie gezeigt hat (§. 31. der allg. prakt. Philoſ.), mit dem Pflichtmäßigen urſprünglich einerlei, und nur in Beziehung auf die unwillkürlichen Triebe und Neigungen dadurch von dem moraliſch Gebotenen verſchieden, daß das Gebotene ſich in das Erlaubte verwandelt, wenn entweder ein unwillkürliches Verlangen ſchon von

ſelbſt mit dem allgemeinen Geſetze des Guten übereinſtimmt, oder, wenn mehrere empiriſch verſchiedene Handlungen in moraliſcher Hinſicht auf eine ſolche Art einerlei ſind, daß wir, unſrer Neigung folgend, ohne gegen die Pflicht zu fehlen, nach Belieben das Eine, oder das Andre, thun können, z. B. zur Stärkung unſrer Geſundheit ſpazieren reiten, oder fahren. Das höchſte Rechtsgeſetz, deſſen Erläuterung der Wiſſenſchaft des wahren Naturrechtes zukommt, kann ſchon deßwegen kein beſondres Erlaubnißgeſetz ſeyn, weil in dem urſprünglichen Rechtsbegriffe (§. 3.) eben ſo wenig ein *Dürfen* liegt, als ein *Sollen*. Die Worte: *Ich habe ein Recht, etwas zu thun*, drücken allerdings zugleich den moraliſchen Satz aus: *Der Andere darf mich nicht hindern, es zu thun*. Dieß iſt aber unmittelbar und urſprünglich keinesweges einerlei mit dem Satze: *Ich darf es thun in dieſer Hinſicht*. Jedem moraliſch begründeten Anſpruche entſpricht eine *Pflicht*, dieſem Anſpruche gemäß gegen *Andre* zu handeln. Die Vernunft *verbietet* uns alles, was erweislichen Rechten Anderer widerſtreitet. Dadurch aber erlaubt oder autoriſirt ſie uns in dieſer Hinſicht keinesweges unmittelbar, irgend eines unſrer eignen erweislichen Rechte durch die That geltend zu machen, am wenigſten auf Koſten einer Pflicht, ſey auch dieſe Pflicht noch ſo verſchieden von den Rechts- und Gerechtigkeitspflichten. Was wir überhaupt und in irgend einer Hinſicht thun dürfen und nicht dürfen, iſt einzig und allein nach denſelben Grundſätzen zu beurtheilen, denen gemäß wir etwas auch gegen unſre Neigung aus Pflicht thun, oder unterlaſſen ſollen. Mehrere *bürgerliche* Geſetze ſind allerdings *Erlaubnißgeſetze* inſofern, als ſie um der bürgerlichen Freiheit willen der Willkühr eine beſtimmte Sphäre offen laſſen, innerhalb welcher der Unterthan des bürgerlichen Geſetzes dem Staate nicht verantwortlich iſt, wenn er nach Belieben auch noch ſo vieles thut, was die Vernunft verbietet (vergl. §. 1.). Ein bürgerliches Recht iſt alſo allerdings in dieſem Sinne eine Erlaubniß oder Befugniß. Aber nur aus einer Verwechſelung der poſitiven Jurisprudenz mit dem Naturrechte konnte die Meinung hervorgehen, die *Vernunft* könne dem Menſchen nach Rechtsbegriffen unmittelbar in juridiſcher Hinſicht etwas erlauben, oder ihn zu etwas autoriſiren, was ſie ihm moraliſch verbietet. Die Folgen dieſer ſeltſamen Meinung ſind von ſo weitem Umfange, und von ſo nachtheiligem Einfluſſe auf das wirkliche Leben, daß ſie einer genaueren Beleuchtung bedürfen, nachdem die ſynonyme Bedeutung der Ausdrücke *Etwas thun dürfen* und ein

Recht haben, etwas zu thun, aus der Sprache der poſitiven Jurisprudenz und des bürgerlichen Lebens unglücklicherweiſe in die Sprache des Naturrechtes übergegangen iſt.

Völlig unbrauchbare Erklärung des Rechtes in der wolfiſchen Schule als einer facultas moralis agendi.

6. Wer ein erweisliches äußeres Recht gegen einen Andern hat, darf und ſoll in den meiſten Fällen des wirklichen Lebens ſein Recht durch die That geltend machen, d. h. dem Rechtsbegriffe gemäß handeln. Er darf es, wenn er, wie faſt immer, ſchon von ſelbſt dazu geneigt iſt; er ſoll es, wenn Feigheit, oder falſche Großmuth, oder ſchlaffe Nachgiebigkeit, ihn geneigter machen, nicht auf ſeinem Rechte zu beſtehen (vergl. §. 5.). Denn da die äußere Gerechtigkeit, die nur da beſteht, wo Jeder die äußern Rechte des Andern achtet, und ihnen gemäß handelt, an der Spitze aller geſelligen Tugenden ſteht (Phil. Moral, §. 33.), ſo iſt es Pflicht, vor allen übrigen moraliſchen Betrachtungen im geſelligen Leben der oberſten Regel des Rechts überhaupt, alſo auch in Beziehung auf unſre eignen Rechte, gemäß zu handeln. Dieſe Pflicht wird in Beziehung auf unſre eignen Rechte nur durch die Geſetze der ver-

nünftigen Nachgiebigkeit und Großmuth (Phil. Moral, §. 34.), und der moraliſchen Klugheit (Phil. Moral, §. 20.) beſchränkt. Aber die gewöhnliche Neigung der Menſchen, ihre Rechte durch die That geltend zu machen, iſt egoiſtiſcher Trotz; denn wie ſehr der Menſch von Natur geneigt iſt, die Rechte Anderer nicht zu achten, lehrt, mit der Weltgeſchichte übereinſtimmend, die tägliche Erfahrung. Dieſer egoiſtiſche Trotz, den die Moral bekämpfen ſoll, giebt ſich nun ein moraliſches Anſehen, wenn man ſich vorſtellt, man handle ja doch vernünftig und rechtlich, und inſofern keinesweges ſchlecht, wenn man unter allen Umſtänden ſein äußeres Recht geltend macht. Wenn man ſich dann durch andre moraliſche Gründe bewegen läßt, nicht auf ſeinem Rechte zu beſtehen, glaubt man, nach dieſer Anſicht des Rechts, nicht ſowohl ſeine Pflicht zu thun, als, ſich ein, wer weiß, wie großes? Verdienſt, zu dem man eigentlich nicht verpflichtet wäre, dadurch zu erwerben, daß man Gnade für Recht ergehen läßt. Dieſen verderblichen Wahn begünſtigt offenbar eine Naturrechtslehre, die ein ſogenanntes juridiſches Dürfen, das der Pflicht widerſtreiten kann, aus einem beſondern Rechtsprincip ableitet, das von dem Pflichtprincip unabhängig ſeyn ſoll. Aber die wahre Naturrechtslehre, die von einem in der

Vernunft gegründeten Rechtsprincipe, das ein beſonderes Dürfen als eine von der Vernunft ausgehende Befugniß enthielte, nichts weiß, ſtreitet auch nicht gegen die Behauptung, daß dem, der gegen unſer äußeres Recht handelt, indem er Gewalt für Recht geltend macht, für ſeine Perſon kein Unrecht geſchieht, wenn wir unſer Recht gegen ihn auf Koſten der Pflichten der vernünftigen Nachgiebigkeit und Großmuth geltend machen. Die Rede iſt hier nur davon, daß eine Naturrechtslehre, die das Rechtsprincip als ein Erlaubniß- oder Befugnißprincip mißdeutet, der moraliſchen Reflexion in Beziehung auf Rechtsverhältniſſe überhaupt eine falſche Richtung giebt. Vergebens ſucht man jener Irrlehre durch den Zuſatz nachzuhelfen, "nach dem Pflichtprincip ſey man nur ſeinem Gewiſſen, nach dem autoriſirenden Rechtsprincip aber auch Andern, und zwar äußerlich, verantwortlich." Denn unmittelbar ſind wir als moraliſche Weſen in jeder Hinſicht nur unſerm Gewiſſen verantwortlich. Andern können wir nur mittelbar durch beſondre Verabredungen, oder durch beſondre Rückſichten auf ihre perſönliche Verhältniſſe zu uns verantwortlich werden, und auf dieſe Art in jeder moraliſchen Beziehung.

Kritik der alten Sprüche: Summum jus, summa injuria, und: Fiat justitia et pereat mundus.

7. Durch Mißdeutung des Verhältniſſes des Rechtsprincips zu dem Pflichtprincipe iſt ferner die weitverbreitete und von ſo vielen trefflichen Denkern vertheidigte Meinung entſtanden, daß eigentliche Naturrecht ſey ein *Zwangsrecht*, d. h. es ſchließe als ſogenanntes *vollkommenes* Recht die Erlaubniß oder Befugniß in ſich, Andere zur Erfüllung der Rechtspflichten durch äußere Gewalt *zu zwingen*. In dem unmittelbaren Bewußtſeyn unſrer Rechte als moraliſch begründeter Anſprüche (§. 3.) liegt gar keine Beziehung auf eine Befugniß zur Behauptung unſrer Rechte durch äußere *Gewalt*. Das moraliſche Geſetz der Gerechtigkeit *verbietet* alle phyſiſche Gewalt, und auch alle der phyſiſchen Gewalt gleich zu achtende *Drohung*, die nicht der oberſten Rechtsregel (§. 4.) gemäß iſt. Dieſer Regel gemäß ſind wir verpflichtet, den Anſprüchen, die Jeder auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns macht, nicht nur auf keine Art *entgegen* zu handeln, ſondern auch, ſo weit die Harmonie der Erfüllung der Pflichten in den Lagen des wirklichen Lebens es zuläßt, auch durch Vertheidigung der Rechte Anderer mitzuwirken, daß überhaupt das Recht, und nicht die rechtloſe Gewalt, in der Welt herrſche. Unabhängigkeit von fremder Gewalt, der man nicht aus beſondern mo-

ralischen Gründen ſich unterwirft, iſt in allen äuſern Verhältniſſen des geſelligen Lebens das Erſte, worauf wir einen moraliſch gegründeten Anſpruch machen (§. 3.). Wie dieſe allgemeine Rechtswahrheit, als Regel, beſchränkt wird durch die Natur der Sache in der Anwendung auf unmündige Kinder und ihnen ähnliche moraliſche Individuen; und wie eben dieſe Rechtswahrheit übereinſtimmt mit dem erſten Grundſätzen des allgemeinen Staatsrechts und mit den bürgerlichen Zwangsrechten; alles dies wird ſich am rechten Orte deutlich zeigen. Aber dieſe unerſchütterliche Rechtswahrheit, die auf dem unmittelbaren Bewußtſeyn der Pflicht der moraliſchen Selbſtbeſtimmung ruht, macht auch alles weitere Nachfragen nach einer natürlichen Freiheits- und Rechtsſphäre, innerhalb welcher Keiner den Andern hindern darf, zu thun, was ihm beliebt, überflüſſig. Denn da jedes moraliſche Individuum, als ſolches, wenn es nicht einem unmündigen Kinde gleich zu achten iſt, in allen Verhältniſſen, in denen es nicht aus beſondern Gründen einer fremden Autorität zu gehorchen verpflichtet iſt, auf äußere Unabhängigkeit einen moraliſch begründeten Anſpruch macht, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß es dieſes natürliche Recht der Unabhängigkeit verloren haben muß, wenn in den übrigen Verhältniſſen des Lebens, wo man nicht aus beſondern Gründen einer fremden Autorität zu gehorchen verpflichtet iſt, einem Andern das Recht zuerkannt werden ſoll, den, der ſeine Pflicht nicht thut, zu zwingen, daß er handle, wie er ſoll. Da nun aber, außerhalb jener beſondern Verhältniſſe einer moraliſch begründeten Unterwürfigkeit, Jedem daſſelbe Recht der äußern Unabhängigkeit zuerkannt werden muß, ſo verſteht ſich wieder von ſelbſt, daß derjenige, wer außerhalb jener beſondern Verhältniſſe einem Andern Gewalt anthut, eben dadurch ſein eignes Recht auf äußere Unabhängigkeit in dieſer Hinſicht verliert; denn er hat dieſes Recht als moraliſches Individuum nur inſofern, als er das äußere Recht überhaupt, alſo auch in der Perſon jedes Andern, achtet. Ihm geſchieht alſo nicht nur für ſeine Perſon kein Unrecht, wenn der Andre ſich gegen ihn die Gewalt erlaubt, deren er zur Vertheidigung ſeiner äußern Rechte bedarf; ſondern es iſt Pflicht für jedermann, wo es Noth thut, das Seinige dazu beizutragen, daß der Störer der natürlichen Rechtsordnung auch durch äußere Gewalt in die Schranken des Rechts zurückgewieſen werde. Aber wer Andre in ihren äußern Rechten ungeſtört läßt, den darf niemand zwingen,

gen, zu thun, was übrigens ſeine Pflicht iſt, er handle, wie er wolle.

Einfluß der poſitiven Jurisprudenz auf die Zwangstheorien mehrerer Naturrechtslehrer.

8. Die wahre Naturrechtslehre iſt alſo nichts weniger als ein Gegenſtück zur philoſophiſchen Moral. Der Gegenſatz zwiſchen einer ethiſchen und einer juridiſchen Geſetzgebung der Vernunft iſt dadurch entſtanden, daß man der *bürgerlichen* Synonymie der vier Sätze: “Ich habe ein Recht”; “Ich darf etwas thun”; “Der Andere darf mich nicht hindern, es zu thun”; und “Ich darf den Andern zwingen, etwas zu thun”, ein philoſophiſches Fundament unterzuſchieben ſuchte, von dem die Vernunft nichts weiß. Das Naturrechtsprincip (§. 4.) iſt nur eine beſondre Formel des moraliſchen Princips der Gerechtigkeit in Beziehung auf die Pflicht, den gegründeten Anſprüchen, die der Menſch als moraliſches Weſen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns macht, mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit gemäß zu handeln. Nur durch Verwechſelung des Naturrechts mit der poſitiven Jurisprudenz konnten achtungswerthe Denker verleitet werden, von dem Naturrechte als einer Wiſſenſchaft der bloßen *Legalität*, nicht der *Moralität*,

menſchlicher Handlungen zu reden. Der Juriſt, als ſolcher, ignorirt die guten, oder ſchlechten Beweggründe, um deren willen man den bürgerlichen Geſetzen gemäß handelt, wenn man ihnen nur äußerlich gemäß handelt. Er erklärt etwas für Recht, oder Unrecht, nur inſofern, als es in dem äußern Thun und Laſſen der Unterthanen der bürgerlichen Geſetze mit dieſen Geſetzen übereinſtimmt, oder nicht. Ob der Juriſt auch in der Anwendung der Criminalgeſetze mit dieſer bloßen Legalität der Handlungen ausreicht, bedarf einer beſondern Unterſuchung. Aber die praktiſche Philoſophie, deren Richtungspunkt immer die Idee des Guten iſt, die mit dem Bewußtſeyn der Würde der menſchlichen Natur unzertrennlich zuſammenhängt (Allg. prakt. Phil. §. 29.), weiß von keiner bloßen Legalität menſchlicher Handlungen. Zu den wunderlichſten Erfindungen neuerer Naturrechtslehrer gehört daher auch die Unterſcheidung zwiſchen Rechtspflichten und ſogenannten Tugendpflichten, die man hier und da auch Liebespflichten betitelt hat; denn die Erfüllung der Rechtspflichten gehört eben ſo, wie die Erfüllung aller übrigen Pflichten, zur wahren Tugend. Daß ein bloß rechtlicher Menſch noch lange kein guter Menſch iſt, bedarf eben ſo wenig eines beſondern Beweiſes, als, daß überhaupt nicht dieſe oder jene Tugend alle übrigen Tugenden erſetzen kann. Aber Rechtlichkeit in dem Sinne des Worts, der das Naturrecht angeht, und mit der Tugend der Gerechtigkeit zuſammenfällt, alſo nicht bloß äußerlich-legale Rechtlichkeit, die durch äußern Zwang bewirkt wird, und durch betrügeriſche Künſte, den bürgerlichen Geſetzen zum Trotz, mannigfaltig umgangen werden kann, ſondern die innere, aus der Geſinnung hervorgehende Uebereinſtimmung der freien Handlungen mit dem Princip des Naturrechts, iſt die Grundfeſte der Staaten und des öffentlichen Wohls in den Verhältniſſen der Staaten zu einander. Daher bedarf das Capitel der philoſophiſchen Moral, das ſich Naturrecht nennt, einer beſondern und ausführlichen Erläuterung, zu der in der allgemeinen Tugend- und Pflichtenlehre kein Platz iſt. Dieſe Erläuterung geht aber vom Begriffe des Rechts aus, nicht vom Begriffe der Pflicht, weil die Pflichten der äußern Gerechtigkeit erſt dadurch verſtändlich werden, daß man die gegründeten Anſprüche erkennt, die der Menſch als moraliſches Weſen auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns macht. Dieſe Anſprüche laſſen ſich aber nur aus den wirklichen Verhältniſſen der Sittlichkeit zur Außenwelt erkennen (vergl. §. 4.). Die oberſte Rechtsregel ſagt alſo nur im Allgemeihen aus, daß man dieſen Anſprüchen gemäß handeln ſoll, wenn man ſie als ſolche erkannt hat. Die durch Kant veranlaßten Verſuche, alle Rechte, die ein Gegenſtand der Naturrechtslehre ſind, auf das Princip der Freiheit als einer gegenſeitigen äußern Unabhängigkeit zurückzuführen, beruhen auf einer Verwechſelung des erſten Anſpruchs, den wir auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns machen (vergl. §. 3 und 7.), mit den übrigen Rechten, die zwar das Urrecht der äußern Freiheit vorausſetzen, aber aus dieſem allein nicht abgeleitet werden können.

Anfang der falſchen Entgegenſetzung der philoſophiſchen Moral und des Naturrechts in der Schule des Thomaſius. — Schwanken dieſes Gegenſatzes in der wolfiſchen Schule. — Vollendung der hierher gehörenden Irrlehren nach den Grundſätzen von Kant und Fichte.

9. Aus dem wahren Begriffe von einem Rechte überhaupt ergiebt ſich denn auch der längſt bemerkte, für die Theorie und Praxis gleich wichtige, auch in die meiſten Naturrechtsſyſteme aufgenommene, nur freilich auch oft ſehr mißdeutete Unterſchied zwiſchen angebornen und erworbenen, unveräußerlichen und veräußerlichen

Rechten. Alle Rechte müſſen nämlich eingetheilt werden in *unmittelbare* und *mittelbare*. Die mittelbaren können nur dadurch möglich werden, daß ſie aus den unmittelbaren entſpringen. Unmittelbare Rechte ſind die *allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte* oder die in den Verhältniſſen der Vernunft zur menſchlichen Natur überhaupt und zur Außenwelt unmittelbar gegründeten Anſprüche auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns. Welches dieſe Rechte ſind, wird die Fortſetzung unſrer Unterſuchungen lehren. *Angeboren* dürfen dieſe Rechte inſofern genannt werden, als ſie von der uns angebornen Vernunft unzertrennlich ſind. Sie ſind alſo wohl zu unterſcheiden von den in einem andern Sinne des Worts angebornen Rechten, nämlich gewiſſen, aus den beſtehenden geſellſchaftlichen Einrichtungen entſpringenden Rechten, die dieſen Einrichtungen gemäß auch einem neugebornen Kinde zukommen können. Die angebornen Vernunft- und Menſchenrechte gehören unmittelbar zur Würde der menſchlichen Natur, ſind alſo unveräußerlich oder von der moraliſchen Individualität unzertrennlich, und in keiner Hinſicht *disponibel*. Was nun dieſen Urrechten nicht widerſtreitet, *darf* man darum noch nicht thun, weil Andre uns nicht *hindern dürfen* es zu thun (§.

5.

5. und 6.). Der Satz: “Ich darf es alſo doch in dieſer Hinſicht thun, als der Andre mich nicht hindern darf, es zu thun”, erſcheint auch hier als eine leere Phraſe. Aber wir haben dennoch ein Recht d. h. einen moraliſch begründeten Anſpruch gegen den Andern, daß er uns durch keine phyſiſche Gewalt und keine der phyſiſchen Gewalt gleich zu achtende Drohung hindere, es zu thun; und wenn er uns hindert, verliert er in dieſer Hinſicht einen Theil des auch ihm angebornen Vernunft- und Menſchenrechtes (§. 7.). Mittelbare Rechte ſind alſo erworbene Rechte. Man erwirbt ſich ein Recht durch eine beſtimmte Handlung, indem man etwas thut, was den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten nicht widerſtreitet. Wo es ſchon erworbene Rechte giebt, da verſteht ſich von ſelbſt, daß kein Hinzukommender ein Recht auf Koſten des ſchon erworbenen Rechts eines Andern erwerben kann. Da nun aber das erworbene Recht nicht von der moraliſchen Individualität unzertrennlich iſt, ſo darf es inſofern als eine Sache oder als ein disponibles Eigenthum behandelt werden, als man, ohne gegen die Würde der menſchlichen Natur zu fehlen, es aufgeben, oder es unter gewiſſen Bedingungen an einen Andern abtreten kann; und wenn man auch auf eine unwürdige, nur

nicht rechtswidrige Art ſich eines ſolchen Rechtes
begiebt, dürfen Andre uns nicht daran hindern.
Auf dem Uebergange ſolcher Rechte von einer Per-
ſon an eine andere beruhen großen Theils, auch
n Staatsverhältniſſen, der rechtliche Verkehr un-
er den Menſchen, beſonders aber das auf dieſen
Verkehr in Privatverhältniſſen ſich beziehende ſo-
genannte **Civilrecht.** Ueber das Erwerbungs-
echt überhaupt und über die Möglichkeit des Ueber-
gangs erwerblicher Rechte von einer Perſon an die
andere muß die Lehre von den allgemeinen Ver-
nunft- und Menſchenrechten die erſte beſtimmtere
Erläuterung geben.

Kritik des **römiſchen** Begriffs von einem Rechte als einer res incorporalis.

10. Die wahre Wiſſenſchaft des Naturrechts
ann aber auch weder durch Anwendung **andrer**
Grundſätze der philoſophiſchen Moral auf die poſi-
ive Geſetzgebung, noch durch anthropologiſche und
olitiſche Betrachtungen über den Geiſt der poſiti-
en Geſetze, erſetzt werden (vergl. §. 1.). Denn
wie in **allen** Verhältniſſen des geſelligen Lebens,
o ſoll auch in den bürgerlichen Verhältniſſen die
chtung der äußern Rechte keiner andern morali-
chen Reflexion untergeordnet werden. (vergl. §. 6.).
Eine bürgerliche Geſetzgebung, die das wahre Na-

turrecht nicht achtet, iſt ungerecht, auch wenn ſie übrigens noch ſo menſchenfreundlich iſt. Der Würde der menſchlichen Natur überhaupt ſollen alle Geſetze im Staate gemäß ſeyn; aber um dies zu ſeyn, müſſen ſie zuerſt und vor allen Dingen mit den Grundſätzen des wahren Naturrechts übereinſtimmen, die ſich aus andern Grundſätzen der Moral nicht ableiten laſſen. Auf das Naturrecht gründet ſich das Rechte (rectum) oder der Würde der menſchlichen Natur Angemeſſene im geſelligen Leben zunächſt und unmittelbar. Damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß bei einer wahrhaft vernünftigen Geſetzgebung im Staate das eigentliche Naturrecht, als ſolches, allein in Betracht komme. Aber durch die Wiſſenſchaft des eigentlichen Naturrechts ſelbſt muß doch zuerſt das Recht der bürgerlichen Regierung, den Staat in gewiſſer Hinſicht zu einer moraliſchen Bildungs- und Erziehungsanſtalt zu machen, erkannt und geſichert werden. Was man überhaupt den Geiſt der bürgerlichen Geſetze nennt, ſoll immer zuerſt nach den Grundſätzen des eigentlichen Naturrechts gewürdigt werden, das eben deßwegen auch von dem praktiſchen Juriſten vor allen übrigen moraliſchen Reflexionen in Betracht gezogen werden muß, wenn ein poſitives Geſetz ſeinem Geiſte nach angewandt werden ſoll, wo der Buchſtabe mehrere Auslegungen zuläßt. Wo der Buchſtabe des poſitiven Geſetzes nur Eine Auslegung zuläßt, da iſt der bürgerliche Richter allerdings an den Buchſtaben ſo gebunden, daß er auch wohl ein Mal nach einem ungerechten Geſetze für Recht erkennen muß, was dem Naturrechte widerſtreitet; denn nur unter dieſer Bedingung kann die bürgerliche Ordnung aufrecht erhalten werden, der man aus andern moraliſchen Gründen gar oft ſich zu unterwerfen verpflichtet iſt, auch wo das wahre Recht ſchweigt. Aber um ſo mehr ſoll durch die Aufklärung des wahren Naturrechts auch dazu mitgewirkt werden, daß alle Ungerechtigkeit aus der bürgerlichen Geſetzgebung verſchwinde, und die bürgerliche Regierung auch keine Privatverabredung, die dem Naturrecht widerſtreitet, für gültig erkenne. Für das Studium der poſitiven Jurisprudenz wird die Erläuterung des eigentlichen Naturrechts ohne allen Zweifel fruchtbarer, wenn ſie zugleich aufmerkſam auf die übrigen moraliſchen Reflexionen macht, die den Geſetzgeber leiten ſollen. Aber die zu dieſem Zwecke dienenden Bemerkungen laſſen ſich auch füglich ohne Nachtheil für die Wiſſenſchaft mit der Erläuterung des eigentlichen Naturrechts verbinden. Eine juriſtiſche Anthropologie kann mancherlei nützliche Beiträge zur Aufklärung des Geiſtes der poſitiven Geſetze liefern, aber auch leicht der Prüfung der beſtehenden Geſetze ein falſches Princip unterſchieben, wenn ſie das in gewiſſer Hinſicht Natürliche und Zweckmäßige an die Stelle des wahren Rechts ſetzt, das durch anthropologiſche Betrachtungen ſo wenig, als durch politiſche Berechnungen, ſich beugen läßt.

11. Von der Aufrechthaltung des wahren, in der Vernunft und den Verhältniſſen der moraliſchen Natur des Menſchen zur Natur der Dinge außer ihm gegründeten Rechts geht die rechtliche Politik aus. Aber um das Verhältniß des Naturrechts zur Politik genauer zu beſtimmen, muß man mehrere Bedeutungen unterſcheiden, die das Wort Politik durch den Sprachgebrauch erhalten hat. Wenn man mit dieſem Worte die Staatswiſſenſchaft in ihrem ganzen Umfange bezeichnet, bedarf es kaum der Erwähnung, daß eine Wiſſenſchaft, die auf dieſen Titel Anſpruch macht, vieles in ſich aufnehmen muß, was überhaupt nicht zur eigentlichen Philoſophie gehört, namentlich ſtatiſtiſche und hiſtoriſche Kenntniſſe, ohne welche man ein theoretiſches Luftgebilde von einem Staate mit den wirklichen Staaten verwechſelt, auf deren Natur das Wohl der Völker und ihrer Regenten ruht; ferner die Staatswirthſchaft-

ſchaftlichen Kenntniſſe, deren Vernachläſſigung beſonders in unſern Tagen die Staaten dem Untergange nahe bringen kann; endlich einen guten Vorrath von *empiriſchen Klugheitsregeln*, die man ſich nur durch Beobachtung des Laufs der Dinge im wirklichen Leben und durch praktiſche Theilnahme an Staatsgeſchäften erwirbt. Alle dieſe außerhalb des Gebiets der eigentlichen Philoſophie liegenden Kenntniſſe fallen in die Sphäre des Begriffes der *Politik* auch dann, wenn man die Bedeutung des Worts auf die Wiſſenſchaft der *Mittel* beſchränkt, einen vorausgeſetzten *Zweck* des *Staats* zu erreichen, der dann eben ſo leicht ein Gegenſtand des Streits werden, als im Allgemeinen problematiſch gedacht werden kann. Aber daß die Staatswiſſenſchaft überhaupt einer *philoſophiſchen Begründung* bedarf, wenn ſie nicht Gefahr laufen will, *Sophismen* zu unterliegen, die ſich nicht anders, als philoſophiſch, widerlegen laſſen, leidet auch keinen Zweifel. Nur im Staate erreicht der Menſch nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge ſeine natürliche und moraliſche Beſtimmung. Das Syſtem der Grundſätze, nach denen der Menſch dem Bewußtſeyn ſeiner Beſtimmung gemäß leben ſoll, ſo weit es von ihm abhängt, iſt die philoſophiſche *Moral*. Von dieſen Grundſätzen können die erſten Grundſätze der wahren Politik nicht verſchieden ſeyn, weil die in der Vernunft und Natur gegründete Beſtimmung der Staaten nicht verſchieden ſeyn kann von der Beſtimmung des Menſchen überhaupt. Nach eben dieſen Grundſätzen kann auch nur die rechtliche, mit den Principien des Naturrechts übereinſtimmende Politik philoſophiſch vertheidigt werden, weil Achtung der Rechte, deren Inbegriff ſich Naturrecht nennt, die erſte aller geſelligen Tugenden iſt. Das wahre Naturrecht gehört alſo ſchon durch ſich ſelbſt zur wahren Politik in der weiteren Bedeutung des viel umfaſſenden Worts. Aber die Ausführung der Naturrechtslehren wird zeigen, daß durch die empiriſche Verwickelung der moraliſchen Verhältniſſe des wirklichen Lebens die Anwendung der allgemeinen Naturrechtsbegriffe ſehr oft problematiſch wird. In dieſen Fällen bleibt den Regenten, wie den Völkern, nichts übrig, als, der Würde der menſchlichen Natur überhaupt gemäß, die Lücken, die das Naturrecht in der Anwendung offen läßt, nach andern moraliſchen Grundſätzen auszufüllen. Ueberdieß kann eine politiſche Regierung, die nur nach den abgeſonderten Grundſätzen des Naturrechts das wahrhaft Gute im Staate aufrecht halten und fördern will, eben ſo wenig für eine gute Regierung im ganzen Sinne des Worts gelten, wie ein bloß rechtlicher Menſch für einen guten Menſchen (vergl. §. 8.). Wenn alſo die Grundſätze des Naturrechts in Beziehung auf die bürgerliche Geſetzgebung und die übrigen Staatsverhältniſſe, außerhalb welcher jene Grundſätze im wirklichen Leben kaum eine Anwendung finden, erläutert werden ſollen, ſo müſſen die übrigen Anfangsgründe der wahren Politik mit dem eigentlichen Naturrechte in unmittelbare Verbindung gebracht werden.

12. Mit dem Verhältniſſe der Politik zum Naturrechte hängt die zweckmäßigſte Eintheilung der Naturrechtslehren genau zuſammen. Die bekannte, faſt allgemein angenommene Eintheilung dieſer Lehren in allgemeines Privatrecht, Staatsrecht und Völkerrecht, denen nur in der kantiſchen Schule noch ein Weltbürgerrecht beigeſellt iſt, kommt dem ſyſtematiſchen Kopfe ſo natürlich entgegen, daß man faſt ungern ſich entſchließt, ſie zu verlaſſen; denn auf die Rechte der Menſchen erſtens in Privatverhältniſſen zu einander, zweitens im Verhältniſſe zur höchſten Gewalt im Staate, und drittens im Verhältniſſe der Staaten zu einander, ſcheint alles, was Naturrecht heißen darf, in conſequenter Anordnung zurückgeführt werden zu müſſen. Aber im wirklichen Leben, wo der Menſch, wenige Ausnahmen

abgerechnet, ſich immer in einem Staate befindet, kann doch von vernünftiger Anwendung der Grundſätze eines natürlichen Privatrechts immer nur unter den genaueren Beſtimmungen die Rede ſeyn, die das Privatrecht durch das Staatsrecht erhält. Wohin das allgemeine Criminalrecht gehört, fällt auch aus jenem Theilungsprincip nicht ins Auge. Ob nicht die durch Kant eingeführte Verwandlung des Criminalrechts in einen Theil des Staatsrechts zu Irrlehren verleitet, die auf die Criminalgeſetzgebung einen ſehr nachtheiligen Einfluß erhalten können, bedarf einer beſondern Unterſuchung. Der gewöhnliche Gegenſatz zwiſchen dem allgemeinen Privatrechte und Staatsrechte könnte auch wohl in andrer Hinſicht einer ſtrengen Berichtigung bedürfen. Daß es aber ein allgemeines Vernunft- und Menſchenrecht geben muß, wenn es überhaupt ein Naturrecht giebt, leidet keinen Zweifel (§. 9.). Was in irgend einem beſtimmteren Verhältniſſe ein Recht genannt werden darf, muß auf das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht zurückweiſen. Ohne voreilige Abtheilungen und Unterabtheilungen, deren ſyſtematiſches Fachwerk, für ſich allein betrachtet, doch ohne innern Werth für die Wiſſenſchaft iſt, wollen wir alſo das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht unbedenklich zuerſt analyſiren, und von den Reſultaten dieſer Analyſe erwarten, wie es ſich mit den in den Syſtemen des Naturrechts bisher beliebten Abtheilungen und Unterabtheilungen weiter verhält. Die durch das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht philoſophiſch begründeten Lehren können dann entweder als **zweiter** Theil des Naturrechts durch Unterabtheilungen weiter ausgeführt, oder auf eine andre Art ſo geordnet werden, wie es dem Intereſſe der Wiſſenſchaft am angemeſſenſten iſt.

Erſter Theil.

Grundſätze des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts.

13. Der Menſch, der in einer Geſellſchaft geboren wird, iſt von ſeinem erſten Athemzuge an **abhängig** von den Einrichtungen, die in dieſer Geſellſchaft beſtanden, ehe er hinzukam; und weder die ganze Geſellſchaft, noch eins ihrer Mitglieder, iſt verpflichtet, um des Hinzugekommenen willen etwas in den beſtehenden Einrichtungen zu ändern, wenn unter ihnen keine iſt, die dem Hinzuges

zugekommenen die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns ſtreitig macht. Wer ſich aus einer Geſellſchaft in eine andre begiebt, befindet ſich in demſelben Falle. Aber unter den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns iſt **Unabhängigkeit von willkürlicher Gewalt Andrer** die erſte (§. 3 und 7.). Dieſe Unabhängigkeit iſt die **natürliche Freiheit**, auf welche der Menſch als vernünftiges Weſen ein **angebornes** Recht hat, das er in allen Lagen des Lebens **behält**, und auf das er nicht Verzicht thun **darf**, auch wenn er wollte, weil er ſich ſonſt zum Thiere herabwürdigte. Dieſem angebornen und unveräußerlichen Rechte der natürlichen Freiheit des Hinzugekommenen gemäß, hat weder die ganze Geſellſchaft, in die er eingetreten iſt, noch eins ihrer Mitglieder, ein Recht, ihm irgend eine Gewalt anzuthun, ſie ſey, von welcher Art ſie wolle, ſo lange er ſelbſt gegen die rechtmäßig beſtehenden, d. h. den Anſprüchen, die jeder Menſch auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns macht, nicht widerſtreitenden Einrichtungen und Geſetze der Geſellſchaft ſich durch äußere Handlungen nichts zu Schulden kommen läßt (§. 7.). Unzertrennlich verbunden mit dieſem Urrechte der Freiheit iſt das unveräußerliche Urrecht der **Gleich-**

Gleichheit oder die moraliſch begründete Forderung, von jedem andern moraliſchen Weſen als ein Weſen derſelben Art, alſo nicht als ein Geſchöpf behandelt zu werden, das nicht auch Rechte hätte, oder, ſich alles gefallen und bieten zu laſſen, oder dasjenige, worauf es ein Recht hat, von dem Mächtigern als ein Gnadengeſchenk anzunehmen verpflichtet ſey. Aber widerſinniger und dem öffentlichen Wohl nachtheiliger kann man dieſe beiden Urrechte nicht mißdeuten, als, wenn man das Recht der natürlichen Freiheit für ein Recht erklärt, ſich keine in der Geſellſchaft beſtehenden Einrichtungen gefallen zu laſſen, zu denen man nicht freiwillig ſeine Stimme gegeben hat, oder wenn man das Urrecht der Gleichheit verdreht zu einem angeblichen Rechte, keine **Vorrechte** oder **Privilegien** Anderer zu dulden, die man nicht ſelbſt ihnen freiwillig eingeräumt hat.

Ueber die unnütze Fiction eines ſogenannten rechtlichen **Naturſtandes**, der keine beſtehenden Einrichtungen vorausſetzen ſoll. — Kritik des erſten Grundſatzes des **rouſſeau'ſchen Socialcontracts** und der **franzöſiſchen Declaration der Menſchenrechte** vom J. 1789.

14. Daß die natürliche Verſchiedenheit des **männlichen und weiblichen Geſchlechts**

keinen Einfluß auf die angebornen Rechte der Freiheit und Gleichheit (§. 13.) haben kann, ſo ſehr auch übrigens das Weib in ſeinen geiſtigen Anlagen und ſeiner moraliſchen Denkart ſich von dem Manne unterſcheiden mag, kann nur derjenige bezweifeln, wer ſich zu beweiſen getrauet, daß dem Weibe nur ein Analogon von Vernunft, etwa wie dem Affen, zuerkannt werden müſſe. Eben ſo verhält es ſich in dieſer Hinſicht mit der phyſiſchen und moraliſchen Verſchiedenheit der Menſchenraſſen, obgleich einige Pſychologen den Negern und andern Völkerſchaften nur einen Platz zwiſchen dem Menſchen und dem Orangoutang gönnen wollen. Wer Gutes vom Böſen in irgend einer Hinſicht unterſcheiden kann, iſt ein vernünftiges Weſen im moraliſchen Sinne, und hat moraliſch begründete Anſprüche oder Rechte. Woran man empiriſch erkennen ſoll, ob man ein vernünftiges Weſen vor ſich habe, muß die Pſychologie unterſuchen. Aber eine andere natürliche Verſchiedenheit der Menſchen hat einen deſto größeren Einfluß auf die Urrechte der Freiheit und Gleichheit. In dem neugebornen Menſchenkinde, das mit der Fähigkeit, vernünftig zu werden, in das irdiſche Leben eintritt, und das wir deßwegen mit der Achtung zu behandeln verpflichtet ſind, die der Würde der menſchlichen Natur überhaupt gebührt, entwickelt ſich erſt das ihm angeborne Vernunft- und Menſchenrecht, und nur in dieſem Sinne iſt es ihm, als ein werdendes Recht, wie die Vernunft, als Fähigkeit, vernünftig zu werden; angeboren. Aber von dem Augenblicke an, da das Kind in irgend einer Hinſicht Gutes vom Böſen unterſcheiden kann, und ſich eines moraliſchen Anſpruchs auf vernünftige Behandlung, wenn auch nur dunkel, bewußt wird, hat es ſchon wirkliche Rechte. Gleichwohl würde es mit ſeinen unvollkommenen moraliſchen Begriffen, auch nachdem ihre Sphäre ſich ſchon ſehr erweitert hat, phyſiſch und moraliſch zu Grunde gehen, wenn es nicht; nöthigen Falles auch durch Züchtigung, zu ſeinem eignen Beſten gezwungen werden dürfte, auch wo es die Rechte Anderer ungeſtört läßt. Auf dieſe moraliſche Unvollkommenheit des Kindes gründet ſich das Recht der Vormundſchaft derer, die ſich des Kindes annehmen. Ueber das Verhältniß dieſer Vormundſchaft zum natürlichen Familienrechte muß an einer andern Stelle des Naturrechts Aufklärung gegeben werden. Wie aber auch das Recht der Vormundſchaft begründet werden mag; immer bleibt es ein problematiſches Recht inſofern, als weder aus den allgemeinen Geſetzen der menſchlichen Natur, noch aus der moraliſchen Verſchiedenheit der Individuen, mit Sicherheit erkannt werden kann, wie weit es ſich erſtreckt, und wo es aufhört. Die Verfügungen der poſitiven Geſetzgebung über Mündigkeit und Unmündigkeit, Volljährigkeit und Minderjährigkeit, müſſen alſo auf andere Gründe zurückgeführt werden, von denen hier noch nicht die Rede ſeyn kann. Eben ſo verhält es ſich mit den Zuſtänden des Wahnſinns und Blödſinns, die das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht auf eine ſehr problematiſche Art beſchränken. Im Allgemeinen muß der Grundſatz gelten, daß das angeborne Vernunft- und Menſchenrecht keines menſchlichen Individuums weiter beſchränkt werden darf, als die moraliſche Unvollkommenheit einer Individualität dieſe Beſchränkung unumgänglich nöthig macht. Aber welch eine Menge von Auslegungen läßt dieſer Grundſatz in der Anwendung zu! Und doch führt uns das Naturrecht in dieſer Hinſicht nicht weiter.

Pſychologiſche Aufſchlüſſe über die wahren Begriffe von Blödſinn und Wahnſinn in Beziehung auf das Naturrecht.

15. Die wahre Rechtsfähigkeit in der menſchlichen Natur vorausgeſetzt, müſſen alle übrigen

allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte zurückgeführt werden auf die zur menſchlichen Natur gehörenden Bedürfniſſe in ihren moraliſchen Beziehungen. Dieſe Bedürfniſſe zerfallen in zwei Claſſen, in geiſtige und in phyſiſche. Von den geiſtigen iſt hier billig zuerſt die Rede, weil der Menſch zwar in der Phyſiologie, aber nicht in der Philoſophie, zuerſt als Thier in Betracht kommt. Zu den angebornen und unveräußerlichen Urrechten der Menſchheit gehört daher das Recht der freien Vervollkommnung oder das Recht eines Jeden, der nicht den Unmündigen beizuzählen oder gleich zu achten iſt, nach ſeinen eignen Begriffen von Vollkommenheit ſich in den Beſitz aller Kenntniſſe und Fertigkeiten zu ſetzen, deren er bedarf, oder zu bedürfen glaubt, um ſeiner natürlichen und moraliſchen Beſtimmung gemäß zu leben, ſo lange die Begriffe, nach denen man handelt, mögen ſie auch übrigens noch ſo irrig und verworren ſeyn, nicht den erweislichen Rechten Anderer widerſtreiten. Gegen dieſes Urrecht der Menſchheit ſtreitet im Staate, wie in jeder andern Geſellſchaft, jedes Verfahren, das zum Zwecke hat, die Menſchen in einer gewiſſen Geiſtesbeſchränktheit zu erhalten, um ſie leichter nach einem gewiſſen Plane regieren zu können. Das Recht der freien Vervollkommnung ſchließt das Recht des freien Gedankenverkehrs in ſich, weil die Vernunft im Ganzen des irdiſchen Lebens nicht weit vorrücken kann, wo nicht der Eine ſeine Gedanken austauſcht gegen Gedanken Anderer, indem Einer von dem Andern zu lernen ſucht. Aber durch die ſchwer zu beſtimmenden Grenzen zwiſchen geiſtiger Mündigkeit und Unmündigkeit wird die Ausübung des Rechts der freien Vervollkommnung, beſonders im Staate, oft ſehr problematiſch. Da ferner dieſes Recht, wie jedes wahre Recht, nicht den erweislichen Rechten Anderer widerſtreiten kann, ſo kann auch nur nach den Grundſätzen des allgemeinen Staatsrechts eine beſtimmtere Antwort auf die Frage zugegeben werden, ob und wie weit zur höchſten Autorität im Staate das Recht gehört, unter gewiſſen Bedingungen den freien Gedankenverkehr zu beſchränken, und überhaupt dem Streben nach Vollkommenheit, das auch in die verderblichſte Thorheit übergehen kann, eine geſetzliche Richtung zu geben. Unbezweifelbar aber leuchtet ſchon aus dem wahren Begriffe von einem Rechte überhaupt (§. 9.) ein, daß auch der höchſten Autorität im Staate kein Recht zuerkannt werden kann, willkürlich und unabhängig von den Bedingungen, unter denen der Staat ein rechtmäßiges Daſeyn hat, den freien

Gedankenverkehr und das Streben nach Vollkommenheit überhaupt zu hemmen.

Ueber die Weisheit einiger alten Geſetzgeber, die dem Volke durch religiöſe und politiſche Inſtitute eine beſtimmte und bleibende Geiſtesform eindrücken zu müſſen glaubten. — Vorläufige Bemerkungen über die ſogenannte Preßfreiheit und ihre Beſchränkung durch eine vernünftige Cenſur.

16. Unzertrennlich vom Rechte der freien Vervollkommnung iſt das Recht der religiöſen Gewiſſensfreiheit. Ob Religion überhaupt zu den wahren, nicht auf irrigen Meinungen beruhenden Geiſtesbedürfniſſen gehört, kann die Naturrechtslehre eben ſo wenig unterſuchen, als ſie innerhalb ihrer Grenzen einen Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Religion nachweiſen kann, außer inſofern, als jede religiöſe Meinung, die gegen das Naturrecht, alſo gegen die Vernunft, ſtreitet, eben deßwegen eine falſche genannt werden darf. Aber daß Religion bis jetzt im Großen und Ganzen der Menſchheit zu den moraliſchen Geiſtesbedürfniſſen gehört hat, iſt welthiſtoriſche Thatſache; und daß dieſes Bedürfniß das höchſte und ehrwürdigſte in der geiſtigen Natur des Menſchen iſt, beweiſet die Religionsphiloſophie (ſ. den erſten Theil dieſes Lehrbuchs). Da nun aber alle

Religion von einer Ueberzeugung ausgeht, die Keiner dem Andern durch Gewalt weder geben, noch nehmen kann, ſo fällt nicht nur das Widerſinnige jeder Anmaßung, Andern eine Religion aufdringen zu wollen, von ſelbſt in die Augen; auch das ſchreiende Unrecht jeder Religionsverfolgung liegt am Tage, wenn anders nicht eine Religion Grundſätze in ſich ſchließt, die dem Naturrechte ſelbſt widerſtreiten; denn wer ſich keine Verletzung der Rechte Anderer ſchuldig macht, darf überhaupt durch keine Gewalt gehindert werden, innerhalb der Grenzen des äußern Rechts zu thun, was ihm beliebt (§. 7.), alſo auch nicht gehindert werden, ſeiner Ueberzeugung gemäß ſeinen Gott, oder ſeine Götter, äußerlich zu verehren und ſeinen Glauben im Frieden Andern anzubieten. Aber aus dieſem Urrechte der religiöſen Gewiſſensfreiheit folgt keinesweges, daß nicht im Staate, wie in jeder andern Geſellſchaft, gewiſſe Vorrechte, die mit den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten nicht zu verwechſeln ſind, nur Denen zukommen könnten, die ſich zu einer beſtimmten Religion bekennen; denn wenn gleich keine Religion durch ſich ſelbſt ein Vorrecht im Staate giebt, ſo ſtreitet doch nicht gegen das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht, daß nach den unter gewiſſen Umſtänden entſtehenden, oder beſtehenden.

Einrichtungen einer Geſellſchaft gewiſſe Vorrechte, zum Beiſpiel ein öffentliches Amt zu bekleiden, an eine gewiſſe Religion angeknüpft werden. Ob dergleichen Einrichtungen in andrer Hinſicht zu billigen ſind, iſt eine andre Frage. Im Staate können Diejenigen, die um ihrer Religion willen ſich eine bürgerliche Zurückſetzung gefallen laſſen müſſen, unter gewiſſen Umſtänden gefährliche Feinde des Staats werden. Aber eben ſo wenig iſt zu leugnen, daß die moraliſche Klugheit unter gewiſſen andern Umſtänden die Erhaltung von Vorrechten, die an eine beſtimmte Religion geknüpft ſind, wenn auch nicht für immer, gebieten kann.

Anwendung dieſer Grundſätze auf die Vorrechte der anglicaniſchen Kirche in der großbritanniſchen Monarchie; auf die Vorrechte der Katholiken in mehrern katholiſchen Staaten; auf die bürgerliche Zurückſetzung der Juden in den meiſten chriſtlichen Staaten.

17. Auf ein geiſtiges Bedürfniß, das zur Würde der menſchlichen Natur gehört, gründet ſich auch das Recht der Ehre. Mag die innere Ehre, die Keiner dem Andern weder geben, noch nehmen kann, noch ſo unabhängig ſeyn von der öffentlichen Meinung, ſo iſt doch ein moraliſch

begründetes Vertrauen des Einen zum Andern eine Bedingung der Möglichkeit eines moraliſchen Zuſammenwirkens; und dieſes Vertrauen iſt abhängig von der guten Meinung, die Einer von dem Andern hat. Wer alſo durch Worte, oder Thaten einen Andern verläumderiſch, oder beſchimpfend, in der öffentlichen Meinung, oder auch nur in der Meinung eines einzigen Dritten, herabſetzt, handelt nicht nur gegen die moraliſchen Geſetze der Wahrhaftigkeit und der innern Gerechtigkeit; er macht ſich auch eines der unverzeihlichſten Eingriffe in das eigentliche Naturrecht ſchuldig, indem er die moraliſche Wirkſamkeit des Andern in der Außenwelt untergräbt. Auf dieſes natürliche Ehrenrecht gründet ſich auch zum Theil das bürgerliche. Aber der durch die poſitiven Geſetze im Staate beſtimmte Begriff einer Injurie oder Ehrenverletzung kann nicht nur auch Beleidigungen durch körperliche Angriffe in ſich aufnehmen; ſondern dieſer bürgerliche Begriff hat zum Theil auch ein andres Princip, als das natürliche Ehrenrecht. Denn wer durch Verläumdungen und Beſchimpfungen die Ehre eines Andern angreift, ſchadet nur ſich ſelbſt, wenn er ſeinen Zweck nicht erreicht, und anſtatt des Beleidigten ſich ſelbſt in der Meinung Andrer herabſetzt. Aber in einem wohl geordneten Staate können nach den Grundſätzen des Polizeirechts, deſſen Erörterung nicht hierher gehört, unverdiente Beſchimpfungen von mancherlei Art im öffentlichen und Privatleben nicht geduldet werden, auch wenn ſie dem nicht ſchaden, den ſie treffen. Dem natürlichen Ehrenrechte gemäß darf ferner kein Geſetzgeber einen ganzen Stand oder eine Claſſe von Menſchen, in der ſich moraliſch-achtungswürdige Mitglieder finden können, als verächtlich herabſetzen.

Warum es überhaupt nicht leicht iſt, nach dem Princip des natürlichen Ehrenrechts den Begriff einer Injurie auf beſtimmte einzelne Handlungen und Reden genau anzuwenden. — Kraft der durch die poſitiven Geſetze beſtimmten Folge der Retorſion in Injurienſachen, und der bürgerlichen Genugthuung durch Widerruf und Abbitte, oder gar durch einen Erſatz an Gelde. — Ueber den Zweikampf als ein Mittel, die angegriffene Ehre zu vertheidigen.

18. Nach den geiſtigen Bedürfniſſen, die mit den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns zuſammenhängen, kommen in eben dieſer Beziehung die zur menſchlichen Natur gehörenden phyſiſchen Bedürfniſſe in Betracht. Das phyſiſche Leben, als Grundlage dieſer Bedürfniſſe, iſt zugleich die äußere Grundlage der menſchlichen Sittlichkeit. Das Recht des phy-

ſiſchen Lebens, als allgemeines Vernunft- und Menſchenrecht, umfaßt aber auch alles, was zur Erhaltung des Lebens in denjenigen Verhältniſſen gehört, wo der Menſch nicht entweder als Verbrecher ſein Recht, zu leben, verloren hat, oder, wo er nicht verpflichtet iſt, ſein Leben an eine gute Sache zu wagen. Durch keine bürgerliche oder andre Einrichtung, in die man freiwillig eingetreten, oder durch das Schickſal verſetzt iſt (vergl. §. 13.), können die in der menſchlichen Natur unmittelbar gegründeten moraliſchen Anſprüche aufgehoben werden, die Jeder auf ſo viel Licht und Luft, Speiſe und Trank, Platz zum Gehen und Stehen, und überhaupt auf ſo viel von den ihn umgebenden materiellen Dingen macht, als er nicht entbehren kann, wenn nicht ſein Leben ein Opfer von Einrichtungen werden ſoll, die er ſich überhaupt nur inſofern gefallen zu laſſen verpflichtet iſt, als ſie den angebornen Vernunft- und Menſchenrechten nicht widerſtreiten. Selbſt das erworbene Eigenthum im Staate hört auf, wahres Eigenthum zu ſeyn, wo es als unentbehrliches Mittel zur Erhaltung eines menſchlichen Lebens in Betracht kommt. So gilt zum Beiſpiel kein erworbenes Eigenthumsrecht zur Zeit der Hungersnoth, wo der Eine verhungern muß, wenn dem Andern nicht ein ihm entbehrlicher Theil deſſen, was übrigens das ſeinige iſt, entzogen wird. Ein poſitives Geſetz, das den Begriff von Eigenthum über dieſe Grenzen hinaus erweitert, iſt ein ungerechtes Geſetz. Um ſo mehr iſt die Regierung im Staate verpflichtet, Sorge dafür zu tragen, daß, ſo weit es ſich möglich machen läßt, ein ſolcher Nothſtand nicht eintrete, der in der öffentlichen Meinung den gemeinnützigen Wirkungen des Eigenthumsrechts nachtheilig werden kann. Daß aber niemand, auch nicht in der dringendſten Noth, ein Recht hat, ſein Leben auf Koſten des Lebens eines Andern zu retten, der daſſelbe Recht, zu leben, hat, ergiebt ſich unwiderſprechlich aus dem Begriffe von einem Rechte überhaupt, ſo problematiſch auch einige Fälle ſeyn mögen, wo die Anwendung dieſes Grundſatzes in Frage kommt. Aus dem allgemeinen Begriffe von einem Rechte (vergl. §. 7.) ergiebt ſich ferner, daß niemand einen Andern gewaltſam hindern darf, ſich ſelbſt zu tödten, wenn der Unglückliche, der ſich ſelbſt tödten will, nicht zu den Wahnſinnigen zu zählen iſt, zu denen z. B. Cato von Utica doch wohl nicht gehörte, auch wenn er ein Freiheitsſchwärmer war. Die Frage: ob man nach Naturrechtsprincipien ſich ſelbſt tödten dürfe? hat in der Sprache des wahren Naturrechts keinen Sinn, weil über dasjenige, was man thun darf, wenn nicht von Verletzung der Rechte Anderer die Rede iſt, nach Naturrechtsprincipien allein gar kein gültiges Urtheil Statt findet (§. 5 und 6.).

Anwendung dieſer Grundſätze vom Rechte des phyſiſchen Lebens auf die Armenpflege im Staate. — Ueber Kant's Jus aequivocum in Beziehung auf den Fall, wo Einer ſein Leben nur auf Koſten des Lebens eines Andern retten kann.

19. Mit dem Rechte des phyſiſchen Lebens hängt das Recht der phyſiſchen Perſönlichkeit unmittelbar zuſammen; denn der organiſche Körper, der unſer phyſiſches Leben in ſich ſchließt, iſt zugleich das Organ der Möglichkeit unſers moraliſchen Handelns in der Außenwelt, alſo, nach dem Princip des Naturrechtes, ſo unabhängig von fremder Willkür, daß niemand den Körper des Andern, der nicht ſelbſt die Grenzen des äußern Rechts übertreten hat, weder verletzen, noch als ein äußeres Eigenthum zu eignem Gebrauche erwerben kann, ohne ſich eines Eingriffs in das allgemeine Vernunft- und Menſchenrechte ſchuldig zu machen. Niemand hat eben deßwegen ein angebornes Recht an ſeinem eignen Körper in einem ſolchen Sinne, als ob er ſelbſt ſeinen Körper als ſein unbeſchränktes Eigenthum nach Belieben verſtümmeln, oder auf eine andre, der natürlichen

Beſtimmung des Menſchen widerſtreitende Art zum freien Gebrauche untüchtig machen, oder ihn gar an einen Andern veräußern dürfte; obgleich kein Andrer Den, der innerhalb der Grenzen des äußern Rechts einen unwürdigen Gebrauch von ſeinem eigenen Körper macht, gewaltſam daran hindern darf, wenn er nicht einen Wahnſinnigen vor ſich hat. Aus dem Rechte der phyſiſchen Perſönlichkeit folgt die abſolute Unrechtmäßigkeit der Sclaverei, durch welche jenes Recht aufgehoben und der Körper eines Menſchen in das Eigenthum eines Andern verwandelt werden ſoll. Dieſe Sclaverei, deren Entſtehung und Aufrechthaltung auch unter ſehr gebildeten Nationen ſich leicht pſychologiſch aus einem durch das Herkommen, den Egoismus und eine falſche Politik verdunkelten moraliſchen Bewußtſeyn erklären läßt, ſchließt nach den gewöhnlichen Begriffen vom Sclavenrechte auch eine unbedingte Dienſtbarkeit in ſich, durch welche auch alle phyſiſchen und moraliſchen Kräfte eines Menſchen, ſo weit ihr Gebrauch durch fremde Gewalt erzwungen werden kann, dem Herrn, dem der Körper des Sclaven gehören ſoll, eigenthümlich unterworfen ſeyn ſollen. Daß eine ſolche Dienſtbarkeit den Begriff der Sittlichkeit überhaupt aus ſeiner Wurzel reißt, bedarf keines wiederholten Beweiſes für denjenigen, der die erſten

Grundſätze der wahren Moral verſtanden hat; denn Sittlichkeit ohne freie Selbſtbeſtimmung iſt ein Unding. Aber die immer wiederkehrenden Sophismen, durch welche Politiker und Juriſten die Rechtmäßigkeit der Sclaverei zu beweiſen ſuchen, ziehen den beſtochenen Verſtand gewöhnlich dadurch auf ihre Seite, daß ſie erſtens den Begriff des Nützlichen dem Begriffe des Rechts unterſchieben, und zweitens an die Stelle der unbedingten Dienſtbarkeit, die den Menſchen zum Thiere herabwürdigt, eine bedingte ſetzen, die ſich der unbedingten in einer unendlichen Menge von Abſtufungen nähern, und als eine gewiſſe Art von ſogenannter Leibeigenſchaft eben ſo wohl mit den Grundſätzen des Naturrechts, als mit der Würde der menſchlichen Natur überhaupt, beſtehen kann.

Ungeheure Barbarei des römiſchen Sclavenrechts. — Treffliche Worte **Tribonian's**, des römiſchen Juriſten: **Servitus** est institutio iuris gentium (des faſt überall herkömmlichen **Rechts**), qua quis domino alieno *contra naturam* subiicitur. §. 1. *Institut. de iure personarum.* — Wiederholte Kritik der ſchon ſo oft widerlegten Scheingründe, aus denen die Rechtmäßigkeit der eigentlichen Sclaverei und des Menſchenhandels erhellen ſoll.

20. Phyſiſche und moraliſche Bedürfniſſe können ſich vereinigen in dem Verlangen, etwas zu erwerben. Die Frage entſteht alſo, ob und in welchem Sinne ein Erwerbungsrecht zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten gehöre. Ein Recht an etwas Erworbenem kann nicht zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten gehören, weil dieſe Rechte angeboren ſind und zur moraliſchen Individualität in Beziehung auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns nothwendig gehören, das Erworbene aber etwas Hinzukommendes und inſofern Zufälliges iſt, das durch eine beſtimmte Handlung mit der moraliſchen Individualität verknüpft wird. Aber ein Recht, etwas zu erwerben, muß zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten gehören, wenn ein Recht an dem Erworbenen Statt finden ſoll. Die Wichtigkeit dieſer Unterſuchungen in ihrer Beziehung auf das geſellige Leben verlangt, daß man vor allen weiteren Erörterungen des Erwerbungsrechts erſt mit den Begriffen im Klaren ſey, auf die es hier ankommt. Erwerb überhaupt iſt eine Handlung, durch die man etwas mit ſeiner Perſönlichkeit in eine ſolche Verbindung bringt, daß man auf irgend eine Art nach Gefallen darüber verfügen kann. Als erwerblich laſſen ſich Sachen

denken und Rechte. Rechte, bloß als ſolche betrachtet, können entweder gar nicht, oder nur dadurch unmittelbar erworben werden, daß ſie von einer Perſon an eine andre übergehen, weil ein Recht, als ſolches, immer etwas in einer moraliſchen Individualität iſt, alſo, wenn es einer Individualität nicht angeboren iſt, von einer andern abſtammen muß. Aber aus dem Erwerb einer Sache können unter gewiſſen Bedingungen Rechte entſpringen. Man erwirbt etwas entweder **eigenthümlich**, oder nur **zum Gebrauche**, oder nur inſofern, als man es zu **beſitzen** anfängt. Man **beſitzt**, was man in ſeiner Gewalt hat, das heißt, worauf man **durch Andre unbehindert** wirken kann. Jeder Erwerb muß alſo, der oben gegebenen Erklärung gemäß, mit einer **Beſitzergreifung** anfangen. Der Gegenſtand des Beſitzes iſt entweder etwas **Geiſtiges**, oder etwas **Materielles**. Was wir geiſtige Dinge nennen, z. B. Kenntniſſe, und Tugenden, können wir nur im Innern unſers Geiſtes beſitzen, wohin keine äußere Gewalt vordringt. Auch im Beſitze unſrer Rechte, als ſolcher, kann keine Gewalt uns ſtören. Aber ob und wie weit ein Andrer uns in der Beſitzergreifung und dem wirklichen Beſitze materieller Dinge ſtören darf, iſt eine für die Wiſſenſchaft des Naturrechts deſto wichtigere Frage, weil die Rechtmäßigkeit alles geſelligen Verkehrs großen Theils auf der Behauptung eines rechtmäßigen Beſitzes materieller Dinge beruht. Wie der Beſitz, kann auch der **Gebrauch** unrechtmäßig ſeyn. Man gebraucht, was man als Mittel zur Erreichung eines Zwecks anwendet, der ein guter, oder ein ſchlechter, ſeyn kann. Das Naturrecht muß lehren, ob und in wie weit Einer den Andern im Gebrauche einer Sache ſtören darf. Gebrauch kann auch die Ausübung eines Rechts genannt werden inſofern, als man ſich ſeiner Rechte bedient, um Zwecke zu erreichen. Wer eine Sache rechtmäßig auf eine ſolche Art mit ſeiner Perſönlichkeit verknüpft hat, daß ſie als etwas zu ſeiner Perſönlichkeit Gehörendes, obgleich nicht unzertrennbar mit ihr Verbundenes, angeſehen werden muß, ſo lange er will und das Recht, es zu wollen, nicht verloren hat, der hat die Sache **eigenthümlich** erworben. Unrechtmäßiges Eigenthum iſt alſo ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Aber ob und unter welchen Bedingungen man ein Recht habe, ſich etwas eigenthümlich zu erwerben, und ob, oder unter welchen Bedingungen Einer den Andern in der Behauptung eines materiellen Eigenthums ſtören darf, iſt wieder eine der Fragen, die das Naturrecht zu beantworten hat. Daß erwerbliche **Rechte**, als ſolche, von andrer

Art ſeyn müſſen, als die allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte, iſt ſchon oben (§. 9.) gezeigt. Durch die Erklärung aller dieſer Begriffe, die in den Schulen und auch im gemeinen Leben oft nur verworren hervortreten, wird der Sinn der Aufgabe, ob ein Recht, etwas zu erwerben, zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten gehöre, verſtändlich.

21. Wenn wir nun von den eben erläuterten Begriffen zurückblicken zu den erſten Grundſätzen des Naturrechts, ſo ergiebt ſich, daß ein Recht, ſich etwas zu erwerben, aus den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns auf eine zwiefache Art entſpringt, nämlich erſtens inſofern, als man ſich in den Beſitz gewiſſer Dinge ſetzen und ſie auf eine gewiſſe Art gebrauchen muß, um unter beſtimmten Bedingungen ſeine phyſiſche Perſönlichkeit (§. 19.) und in ihr die Würde der menſchlichen Natur zu behaupten; zweitens aber auch inſofern, als, den erſten Grundſätzen des Naturrechts gemäß, niemand uns hindern darf, uns etwas, es ſei eigenthümlich, oder nur zum Gebrauche, oder auch nur zum Beſitze, zu erwerben, wenn der Erwerb nicht den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns überhaupt,

oder den ſchon erworbenen beſondern Rechten des Andern *widerſtreitet*. In der erſten dieſer Beziehungen iſt das natürliche Erwerbungsrecht ganz und gar auf einen beſtimmten und unentbehrlichen *Gebrauch* und den zu dieſem Gebrauche nöthigen Beſitz, alſo ſehr enge, beſchränkt; aber in der zweiten Beziehung hat das Erwerbungsrecht ein deſto weiteres Feld, da wir einen moraliſch begründeten Anſpruch darauf machen, daß niemand uns hindere, unter den angegebenen Bedingungen, ſo viel zu erwerben, als uns beliebt. In dieſer Beziehung zeigt ſich das Erwerbungsrecht in den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns, der Grundlage des Naturrechts, allerdings nur *negativ* gegründet, nämlich nur inſofern, als niemand uns *hindern* darf, unter den angegebenen Bedingungen uns nach Belieben Mehr, oder Weniger zu erwerben; aber mehr, als dieſer negativen Begründung, bedarf es auch nicht, um die Rechtmäßigkeit der unüberſehbaren Menge von erlaubten Vortheilen, die aus der Behauptung des Erwerbungsrechts und ſeiner Folgen für das geſellige Leben entſpringen, philoſophiſch zu ſichern. Eine der erſten Folgen dieſes Rechts iſt die Möglichkeit des Erwerbs eines *materiellen Eigenthums* (§. 20.). Von Natur hat der

Menſch kein materielles Eigenthum, außer ſeinen eignen Körper, den er aber darum, dem Rechte der phyſiſchen Perſönlichkeit (§. 19.) gemäß, keinesweges nach Belieben als eine bloße Sache behandeln darf. Da nun aller Erwerb nothwendig mit einer Beſitzergreifung anfängt (§. 20.), und da man ein materielles Ding nur durch eine phyſiſche Handlung in ſeine Gewalt bringen kann, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß ein materielles Eigenthum ohne phyſiſche Beſitzergreifung nur da erworben werden kann, wo ein ſchon erworbenes Eigenthumsrecht, als Recht, von einer Perſon an eine andre übergeht (§. 20.). Die Möglichkeit eines ſolchen Ueberganges ſetzt aber immer irgend einen *erſten* Erwerb des materiellen Dinges, alſo eine phyſiſche Beſitzergreifung, voraus. Da nun niemand unter den angegebenen Bedingungen uns hindern darf, uns in den Beſitz eines materiellen Dinges, das noch keinen Herrn hat, zu ſetzen und es innerhalb der in jenen Bedingungen liegenden Schranken auf *jede uns beliebige Art* zu gebrauchen, ſo verwandelt ſich die phyſiſche Beſitzergreifung von ſelbſt in eigentliches Eigenthumsrecht, ſobald ſie von dem Willen ausgeht, die erworbene Sache an unſre Perſönlichkeit auf eine ſolche Art anzuknüpfen, daß ſie in unſrer Vorſtellung, über die niemand zu gebieten hat, und durch die wir niemanden Unrecht thun, etwas zu unſrer Perſönlichkeit Gehörendes, obgleich nicht unzertrennbar mit ihr Verbundenes, in Beziehung auf die Dauer des Beſitzes und auf jeden möglichen, nur nicht unrechtmäßigen, Gebrauch, unſer bleiben ſoll, ſo lange wir wollen. Ein Recht, uns im Beſitze und Gebrauche der Sache zu ſtören, die wir auf eine ſolche Art als die unſrige angeſehen wiſſen wollen, kann niemand haben, wem die Sache nicht gehört, oder, wer ſich nicht durch Uebereinſtimmung unſers Willens mit dem ſeinigen ein Recht des Gebrauchs oder Beſitzes an dieſer Sache erworben hat. Auch geht nicht mit dem Beſitze das Eigenthumsrecht verloren; denn die in unſrer Vorſtellung mit unſrer Perſönlichkeit als unſer Eigenthum rechtmäßig verknüpfte Sache bleibt die unſrige, ſo lange wir uns nicht unſers Eigenthumsrechts begeben, oder durch eine unrechtmäßige Handlung uns dieſes Rechts verluſtig gemacht haben.

Ueber die Lehre des Hobbes, daß Jeder ein angebornes Recht habe auf alles, was er zu vernünftigen Zwecken gebrauchen kann. — Ueber den Begriff von einer urſprünglichen Gütergemeinſchaft unter den Menſchen. — Ueber den intelligibeln Geſammtbeſitz nach Kant. — Ueber die Möglichkeit einer Erwerbung durch Bezeichnung, oder durch Vereinigung unſrer Kräfte mit einer Sache.

22. Aber das auf dieſe Art erwerbliche Eigenthumsrecht wird dennoch in der Anwendung problematiſch, ſobald ein Zweifel darüber entſteht, ob die Sache nicht ohne unſer Wiſſen ſchon von einem Andern eigenthümlich erworben ſey, da mit dem Beſitze das Eigenthumsrecht nicht verloren geht (§. 21.). Da nun ein ſolcher Fall immer denkbar bleibt, auch wenn er noch ſo unwahrſcheinlich iſt, ſo muß das Recht des ehrlichen Beſitzes die Stelle des Eigenthumsrechts inſofern vertreten, als wir eine Sache mit dem Vorbehalte zu der unſrigen machen, ſie dem zurück zu geben, der ſich als Eigenthümer dazu legitimiren kann. Wer dieſes nicht kann, und auch kein Recht des Beſitzes, oder Gebrauchs der Sache beweiſen kann, darf uns im Beſitze der Sache auch dann nicht ſtören, wenn ihm zweifelhaft iſt, ob wir ſie rechtmäßig beſitzen. Daher in dieſer Beziehung das Recht des Beſitzes überhaupt, das auch im Staate und in den Verhältniſſen der Staaten zu einander eine der erſten Grundlagen einer rechtlichen Ordnung iſt. Dem Andern, der etwas, das wir beſitzen, gegen uns in Anſpruch nimmt, zu beweiſen,

ſey, daß wir die Sache rechtmäßig beſitzen, ſind wir nach Grundſätzen des Naturrechts nicht ſchuldig, weil Jeder dem Andern das Recht des Erwerbs überhaupt zugeſtehen muß, der immer mit einer Beſitzergreifung anfängt (§. 20.). Aber weiter dieſe Lehre von den Rechten des Eigenthums, des Beſitzes, und des Gebrauchs, auszuführen, iſt in der Erläuterung der allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte nicht der Ort, weil über die Bedingungen, unter denen man in einer ſchon beſtehenden Geſellſchaft (vergl. §. 13.) etwas rechtmäßig erwirbt, kein gültiges Urtheil gefällt werden kann, wenn man nicht auf die ſchon vorhandenen rechtmäßigen Einrichtungen dieſer Geſellſchaft Rückſicht nimmt. Im allgemeinen Staatsrechte und im allgemeinen Privatrechte, das, wie wir bald weiter ſehen werden, erſt durch das allgemeine Staatsrecht verſtändlich wird, müſſen dieſe Unterſuchungen fortgeſetzt werden.

Warum einige Juriſten den ſtrengen Beweis des Eigenthumsrechts ganz treffend eine probatio diabolica genannt haben.

23. Dem natürlichen Rechte, etwas zu erwerben (§. 21.), gemäß, darf denn auch niemand uns hindern, veräußerliche Rechte, deren Ver-

hältniß zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten ſchon in der Einleitung (§. 9.) vorläufig erklärt iſt, unter gewiſſen Bedingungen von unſrer Perſönlichkeit an eine andre *übergehen* zu laſſen, oder von einer andern Perſönlichkeit in die unſrige *aufzunehmen*. Von dem Uebergange veräußerlicher Rechte von einer Perſon an die andere durch *Verträge* kann aber in der Erläuterung der allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte auch nur vorläufig die Rede ſeyn. Denn das Recht, unter gewiſſen Bedingungen Verträge zu *ſchließen*, und durch Verträge ſich *Rechte* zu *erwerben*, gehört im Allgemeinen allerdings zu den angebornen Vernunft- und Menſchenrechten; aber die rechtlichen *Wirkungen* der Verträge ſind überall, wo man ſchon beſtehende Einrichtungen in einer Geſellſchaft zu achten hat, von dieſen Einrichtungen abhängig. Die Lehre von der verbindenden Kraft der Verträge und dem Unterſchiede gültiger und ungültiger, erlaubter und unerlaubter Verträge reicht überhaupt weit über die Naturrechtslehre hinaus (vergl. die phil. Moral §. 36.). Nur von *Rechtsverträgen* d. i. Verträgen, durch welche ein Recht, und zwar in dem Sinne des Worts, der die Naturrechtslehre angeht, von einer Perſon an die andre übergeht, iſt hier die Rede. Aber die falſchen Begriffe von einem Naturrechte, das da ſeyn ſoll eine *Befugniß* oder *Erlaubniß*; Andre zu einer gewiſſen Art, zu handeln, zu *zwingen* (S. die Einleitung), haben auch eine Verwirrung der Begriffe in der Lehre von den Verträgen zur Folge gehabt. Ein Vertrag, als ſolcher, iſt eine beſondre Art von *Willensvereinigung* zweier oder mehrerer Perſonen. Eine Willenserklärung wird zum *Verſprechen* dadurch, daß man dem Willen eines Andern gemäß ſich ſelbſt *verpflichtet*, etwas zu thun, oder zu unterlaſſen. Nun *darf* man aber, wenn vom urſprünglichen, nicht vom *bürgerlichen* Dürfen die Rede iſt (§. 5.) ſich ſelbſt nicht zu etwas verpflichten, was nach dem Geſetze des Guten, von welchem alle urſprüngliche Erlaubniß ausgeht, *nicht* erlaubt iſt. Ein Verſprechen alſo, durch das man ſich zu einer in irgend einer Hinſicht unerlaubten Handlung verpflichtet, iſt nur inſofern gültig, als der Pflicht der *Redlichkeit* (Phil. Moral. §. 36.) in gewiſſen Fällen jede andre moraliſche Rückſicht weichen muß. Da nun Treue und Glaube eine der moraliſchen Grundfeſten des *Staats* iſt, und überdies die zum öffentlichen Wohl gehörende Freiheit des bürgerlichen Verkehrs die Aufrechthaltung gar vieler Verträge verlangt, die derjenige, der ſie eingeht, vor ſeinem Gewiſſen nicht verantworten kann, ſo erklärt die bürgerliche Geſetzgebung nur gewiſſe beſonders beſtimmte Verträge um ihrer Schändlichkeit willen für ungültig. Eben dieſe bürgerliche Ordnung bringt mit ſich, daß die Erfüllung der bürgerlich ſanctionirten Verträge erzwungen werden darf. Aber der allgemeine Begriff von einem Vertrage ſchließt ſchlechterdings keine Erlaubniß in ſich, den Contrahenten zur Erfüllung ſeines Verſprechens zu zwingen, außer, wenn der Vertrag erſtens an ſich erlaubt, und zweitens unter der Bedingung geſchloſſen iſt, die ſich freilich in ſehr vielen Fällen, wo der Vertrag ſonſt ſeinen Zweck nicht erreichen würde, von ſelbſt verſteht, daß die Erfüllung des Verſprechens, wenn ſie nicht freiwillig erfolgt, erzwungen werden dürfe. Einen Vertrag unter dieſer Bedingung einzugehen, und die Erfüllung zu erzwingen, darf kein Dritter uns hindern, wenn keines Dritten Recht durch den Vertrag, oder deſſen Erfüllung, verletzt wird. Einen durch phyſiſche Gewalt, oder durch eine der phyſiſchen Gewalt gleich zu achtende Drohung (vergl. §. 7.) erzwungenen Vertrag zu erfüllen, wenn man anders nicht den Zwang als Strafe für eine vorhergegangene Rechtsverletzung verdient hat, kann man nur inſofern verpflichtet ſeyn, als man in gewiſſen Fällen um der Harmonie aller Pflichten willen auch einen widerrechtlichen Zwang ſich gefallen laſſen muß (vergl. Philoſ. Moral, §. 37.). Als *rechtmäßig* **überhaupt** iſt aber ein Vertrag nur inſofern zu beurtheilen, als er den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten und den ſchon erworbenen Rechten Andrer nicht widerſtreitet. Durch einen *Rechtsvertrag* gehen Rechte von einer Perſon an eine andere über, wenn der Wille des Einen mit dem Willen des Andern unter den Bedingungen, unter welchen Verträge überhaupt gelten, dahin ſich vereinigt, daß eines der veräußerlichen Rechte, über die man verfügen kann, wie über eine Sache (§. 9.), als eine ſolche von einem der Contrahenten dem Andern überlaſſen werde. Ein veräußerliches Recht kann aber auch unter der Bedingung, daß es *nicht wieder* veräußert werde, von einer Perſon an eine andere durch einen Vertrag übergehen.

Kritik der Lehre, nach welcher die Contrahenten ein Recht als eine Befugniß, einander zur Erfüllung des Vertrages zu zwingen, dadurch erwerben ſollen, daß der Eine mit Genehmigung des Andern in deſſen *Freiheitsſphäre* eintritt.

24. Veräußerliche Rechte, die ein materielles Eigenthum, oder den materiellen Beſitz und Gebrauch betreffen, können unter Bedingungen, die in der Natur der Verhältniſſe liegen, auch durch *Vererbung* von einer Perſon an die andere über-

gehen. Die in mehreren Naturrechtsſyſtemen beſtrittene Gültigkeit der teſtamentariſchen Erbſolge, abgeſehen von den poſitiven Geſetzen, muß nur nicht über ihre natürlichen Grenzen ausgedehnt werden. Der durch eine einſeitige und widerrufliche Willenserklärung ernannte Erbe erhält zwar durch dieſe Willenserklärung kein Recht an der hinterlaſſenen Sache; aber er erhält ein Recht, als einen Anſpruch, der den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten nicht widerſtreitet, auf die Sache durch die teſtamentariſche Verfügung, die eine Ausübung des Rechts des Erblaſſers iſt. Kein Andrer darf ihn alſo hindern, der teſtamentariſchen Verfügung gemäß ſich in den Beſitz der Sache zu ſetzen, obgleich die hinterlaſſene Sache vor dem Antritte der Erbſchaft herrenlos iſt. Aber wo der Staat nicht die liegende d. h. noch nicht angetretene Erbſchaft ſchützt, iſt auch nach abgeſonderten Rechtsbegriffen niemand verbunden, ſie zu ſchützen. Auch können über die Fragen, ob die teſtamentariſche Verfügung wirklich die letzte des Erblaſſers ſey, und ob er ſelbſt in dem gegebenen Falle das Recht gehabt habe, über die Sache auf die beſtimmte Art zu verfügen, ſo viele durch das Naturrecht nicht zu hebende Zweifel entſtehen, daß mit dem teſtamentariſchen Erbrechte ohne die poſitiven Beſtimmungen, die es durch die bürgerliche Geſetzgebung erhält, wenig gewonnen iſt. In der Lehre vom allgemeinen Privatrechte, das nach den Grundſätzen des Naturrechts auch im Staate gilt, wird weiter vom Erbrechte überhaupt die Rede ſeyn. Daß die Inteſtaterbfolge ganz und gar ein Werk der poſitiven Geſetzgebung iſt, kann niemand bezweifeln, wer ſich nicht getrauet, zu beweiſen, daß der Tod, als ſolcher, Rechte des Verſtorbenen an deſſen ihn überlebende Verwandte, und zwar nach beſtimmten Graden der Verwandtſchaft, übertrage, und daß der Staat, wo keine Verwandte mehr aufzufinden ſind, durch den bloßen Tod eines ſeiner Mitglieder der letzte Erbe eines individuellen Nachlaſſes werde.

Kritik der bekannten Einwendungen gegen die Gültigkeit der Teſtamente nach dem Naturrechte.

25. Zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten muß ferner ein natürliches Recht gezählt werden, gegen den, der ſich einen Eingriff in unſre Rechte erlaubt hat, ſich dadurch zu ſichern, daß wir ihm ein Uebel zufügen, durch das er abgeſchreckt, oder, wenn die Abſchreckung zu unſrer Sicherheit nicht hinreicht, außer Stand geſetzt werde, uns ferner in der Behauptung unſrer Rechte zu ſtören. Dieſes natürliche Strafrecht, das neuere Naturrechtslehrer nicht gelten laſſen wollen,

nachdem Kant die Lehre vom Strafrechte überhaupt zu einem Capitel des Statsrechts zu machen verſucht hat, läßt ſich nicht bezweifeln, wenn man den erſten Grundſätzen des Naturrechts getreu bleiben will. Denn auf Koſten deſſen, der uns in der Behauptung unſrer Rechte nicht geſtört hat, eine Veranſtaltung treffen, um uns gegen ihn, oder gegen Andre, zu ſichern, iſt allerdings eine augenſcheinlich rechtswidrige Handlung; aber wer ſich eine wirkliche Rechtsverletzung gegen uns hat zu Schulden kommen laſſen, hat eben dadurch in dieſer Beziehung ſich ſelbſt der Unabhängigkeit von unſrer Gewalt verluſtig gemacht (§. 7.). Eben ſo wenig, wie wir ihm Unrecht thun, wenn wir uns gegen ihn vertheidigen, thun wir ihm Unrecht, wenn wir ihn den Verluſt ſeiner Unabhängigkeit von unſrer Gewalt auch durch eine Strafe empfinden laſſen, die keinesweges moraliſche Vergeltung, ſondern nur ein Mittel ſeyn ſoll, uns gegen ihn zu ſichern. Auch im Staate hat, ſo viel bekannt iſt, noch keine Criminalgeſetzgebung den Unterthanen des Geſetzes das Recht der Selbſthülfe in dieſer Hinſicht ganz und gar entzogen. Wer einen ertappten Dieb, den er nicht feſt halten kann, die rechtlichen Folgen des Diebſtahls durch Schläge auf eine ſolche Art empfinden läßt, daß dem Diebe die Luſt vergehe, wieder zu kommen, wird, ſo viel bekannt iſt, in keinem Staate wegen unerlaubter Selbſthülfe zur Rechenſchaft gezogen. Aber abgeſehen von den Erlaubnißgeſetzen im Staate, iſt die Selbſthülfe in dieſer Hinſicht auch nur ſo weit rechtmäßig, als ſie zur Sicherung unſrer Rechte nöthig iſt. Da nun aber die Grenzen dieſer Nothwendigkeit nur nach unſichern empiriſchen Reflexionen entſchieden werden kann; und da die Ausübung des natürlichen Strafrechts ſo leicht in eine Rache übergehen kann, die alle geſellige Ordnung zerrüttet; ſo erklärt ſich hier ſchon vorläufig, warum es im Staate einer Criminaljuſtiz bedarf, die dem natürlichen Strafrechte Schranken ſetzt, und Verbrecher auf eine beſtimmte Art nach poſitiven Geſetzen beſtraft. Wie die Grundſätze einer gerechten Criminalgeſetzgebung im Staate ſich weiter zu den Grundſätzen des Naturrechts verhalten, unterſuchen wir hier noch nicht.

26. Zum Beſchluſſe der Erörterung der allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte tritt nun das wahre Verhältniß dieſer Rechte auf der einen Seite zu den Grundſätzen des allgemeinen Staats- und Völkerrechts, auf der andern Seite zu den Grundſätzen des allgemeinen Privat- und Criminalrechts in der Bedeutung

hervor, die in der Einleitung (§. 12.) nur angedeutet werden konnte. Das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht iſt weder Privatrecht, noch Staatsrecht. Es iſt nicht das Recht eines ſogenannten **Naturſtandes**, in welchem kein Menſch geboren wird, wer nicht in einer Wildniß, oder in einer Geſellſchaft von Wilden geboren wird, die noch auf den unterſten Stufen der menſchlichen Bildung ſtehen. Es gilt im Staate, wie in jeder andern Geſellſchaft, ſo weit der Menſch als vernünftiges Weſen und als Menſch im Allgemeinen in Betracht kommt. Durch **Anwendung** des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts auf **beſondre Lebensverhältniſſe**, in denen der Menſch als **unabhängig vom Staate** betrachtet wird, entſpringt die Wiſſenſchaft des allgemeinen Privatrechts, das inſofern ein allgemeines genannt werden darf, als die **Natur der Sache**, aus welcher jene Verhältniſſe hervorgehen, im Ganzen überall dieſelbe iſt, z. B. der Hausvaterſtand, als ſolcher, oder Kauf und Miethe, als ſolche. Dergleichen Verhältniſſe können allerdings auch in dem ſogenannten Naturſtande Statt finden; aber wo ſie in einem wirklichen Staate vorkommen, finden wir ſie überall mehr oder weniger abhängig von **poſitiven** Verfügungen, die von der geſetzgebenden Gewalt im Staate ausgehen. Nach denſelben Grundſätzen, nach denen dieſe Privatrechte im Staate gelten, ſofern ſie nicht poſitive Beſchränkungen erhalten haben, gelten ſie allerdings auch unter ſouveränen Fürſten als natürliche Privatrechte. Aber gewöhnlich kommen ſie doch als Rechte von Perſonen in Betracht, die den bürgerlichen Geſetzen unterworfen ſind. Ueber die Rechtmäßigkeit der poſitiven Verfügungen, die das Privatrecht betreffen, kann man aber nicht urtheilen, wenn man nicht außer den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten auch das Recht der poſitiven Geſetzgebung im Staate, ſeinem Urſprunge und ſeinem Umfange nach, alſo einen Theil des allgemeinen Staatsrechts, vor Augen hat. Das allgemeine Staatsrecht muß alſo in der Theorie dem allgemeinen Privatrechte, das auch im Staate gelten ſoll, vorangehen, wenn in der Erörterung des allgemeinen Privatrechts nicht einer der wichtigſten Gegenſtände der Unterſuchung, nämlich die Rechtmäßigkeit gewiſſer poſitiven Verfügungen über Privatverhältniſſe, übergangen, und dadurch dem Studium des allgemeinen Privatrechts für Menſchen, die nicht im ſogenannten Naturſtande leben — und dieſe ſtudiren weder Naturrecht, noch poſitives Recht — ein weſentlicher Theil ſeines Nutzens entzogen werden ſoll. Neben dem allgemeinen Privatrechte erhält dann auch das allgemeine

Criminalrecht ſeinen natürlichen Platz. Denn wenn gleich das Recht der Criminalgeſetzgebung und der darauf gegründeten Beſtrafung der Verbrechen eines der Hoheitsrechte der höchſten Gewalt im Staate iſt, ſo ſind doch die Unterſuchungen über die Strafwürdigkeit, über die Verſchiedenheit der Privatverbrechen, und über die Zuläſſigkeit dieſer oder jener Strafen, von ganz andrer Natur, als die eigentlichen Aufgaben des allgemeinen Staatsrechts; denn dieſe beziehen ſich auf die rechtmäßige Exiſtenz der Staaten, auf die Verſchiedenheit der Staatsverfaſſungen, und auf die davon abhängenden Hoheitsrechte. Das Wenige, was über das Völkerrecht im Allgemeinen zu ſagen iſt, kann füglich den Beſchluß des allgemeinen Staatsrechts machen, weil es doch auch zu der Ausübung der Hoheitsrechte im Staate gehört. Auch das allgemeine Kirchenrecht, das ſich auf ein angebornes Vernunft- und Menſchenrecht gründet (§. 16.), läßt ſich inſofern als ein Theil des allgemeinen Staatsrechts betrachten, als vom Verhältniſſe der Kirche zum Staate die Rede iſt. Daß die Anfangsgründe der Politik (§. 11.) von allen dieſen Unterſuchungen unzertrennlich ſind, wird die Ausführung zeigen.

Zweite Abtheilung.

Grundſätze des allgemeinen Staats- und Völkerrechts.

27. Wenn wir zum Anfange der Wiſſenſchaft des allgemeinen Staatsrechts nicht Gefahr laufen wollen, in bekannte Irrlehren verwickelt zu werden, die auf die Praxis einen noch nachtheiligern Einfluß haben, als auf die Theorie, müſſen wir ſogleich zwei *Geſichtspunkte* ins Auge faſſen. Der erſte iſt die *wirkliche Exiſtenz der Staaten*. Denn in der wirklichen Welt giebt und gab es zu allen Zeiten, ſo weit die Geſchichte reicht, Staaten faſt überall, wo Menſchen beiſammen wohnen; und wo noch keine eigentlichen Staaten ſich finden, ſind doch faſt überall ähnliche Verhältniſſe vorhanden, die ſich leicht in eigentlich politiſche Verhältniſſe verwandeln können. Wenn nun nicht etwa bezweifelt werden ſoll, daß die Weltgeſchichte und die allgemeine Erfahrung uns die *menſchliche Natur* kennen lehren, wie ſie iſt, alſo auch immer *bleiben* wird, weil keine Moral und keine Kunſt die menſchliche Natur aufheben,

heben, wenn gleich mannigfaltig umbilden kann, ſo würden wir uns in die Exiſtenz der Staaten wie in ein nothwendiges Uebel fügen müſſen, auch wenn die Moral ſagte, daß es überall *keine Staaten geben ſollte*. Wer ſich nun einen *Staat, wie er ſeyn ſollte*, auf eine ſolche Art *idealiſirt*, daß dem Ideale gemäß kein wirklicher Staat *entſtehen* und *beſtehen* kann, wird im wirklichen Leben nur Verwirrung ſtiften, wenn er auch nur bewirken helfen will, daß die wirklichen Staaten ſich einem ſolchen Ideale nähern. Anders verhält es ſich mit politiſchen Idealen, denen die *wirkliche Natur* der Staaten zum Grunde liegt. Jeder wirkliche Staat iſt einer *Vervollkommnung* fähig, durch die ſelbſt ein unrechtmäßig beſtehender Staat ſich in einen rechtmäßig beſtehenden verwandeln kann. Aber wie *abſolute* Vollkommenheit überhaupt außer den Schranken der endlichen Dinge liegt, und wie der allgemeine Begriff von *Tugend* eine Menge von *Charaktervarietäten* zuläßt (vergl. die philoſ. Moral §. 3.), eben ſo kann auch ein Staat einen Charakter haben, durch den er ſich von andern Staaten unterſcheidet. Die politiſchen *Uniformiſten*, die alle Staatsideale auf ein einziges zurückführen ſollen, gleichen den Moraliſten, die den wirklichen Menſchen in ein perſonificirtes Abſtractum verwandeln wollen, damit die Tugend in allen Menſchen genau eine und dieſelbe ſey. Von der Natur wirklicher und in der wirklichen Welt möglicher Staaten muß das allgemeine Staatsrecht ausgehen, um die Begriffe von Staat und Recht mit einander zu verbinden, wenn es nicht eine Wiſſenſchaft ſeyn will, die in der Anwendung auf das wirkliche Leben ſich ſelbſt aufhebt. Der zweite Geſichtspunkt, den wir zum Anfange des allgemeinen Staatsrechts nicht außer Acht laſſen dürfen, iſt das wahre Verhältniß der Rechte zu den Pflichten. Wer ſich einbildet, durch das Naturrecht von der Vernunft autoriſirt zu ſeyn, gegen unrechtmäßige Einrichtungen in einem Staate, oder gegen die unrechtmäßige Exiſtenz eines Staats, unter allen Umſtänden gewaltſam ſich auflehnen zu dürfen, iſt in dem durch die falſchen Naturrechtslehren (S. die Einleitung) verbreiteten Wahne befangen, daß das Recht überhaupt eine Erlaubniß ſey, eine gewiſſe Ordnung der Dinge im Leben ohne alle Rückſichten auf die Umſtände zu erzwingen (§. 5.). Was man thun darf, oder nicht darf, um ſein Recht geltend zu machen, iſt in politiſchen Verhältniſſen, wie in allen übrigen, nach der Harmonie der Pflichten überhaupt, und nie nach abgeſonderten Rechtsbegriffen oder, wie man es nennt, bloß juridiſch zu beurtheilen (§. 6.).

28. Wenn wir alle wirklichen Staaten unter einen allgemeinen Begriff ſtellen, der alles ausſchließt, was einen Staat von dem andern unterſcheidet, ſo müſſen wir einen Staat überhaupt für eine Geſellſchaft erklären, in welcher die perſönliche Freiheit beſchränkt iſt durch eine ſouveräne d. h. in der Geſellſchaft höchſte, keiner andern untergeordnete, entweder auf einer einzigen Perſon ruhende, oder unter mehrere Perſonen vertheilte Herrſchaft, die Gehorſam verlangt, und den Widerſtrebenden durch Gewalt zum Gehorſam nöthigt. Rechtmäßig iſt die Herrſchaft, wenn ſie weder den angebornen Vernunft- und Menſchenrechten, noch den erworbenen Rechten Anderer (§. 20–23.) widerſtreitet. Unrechtmäßig iſt alſo eine Herrſchaft, die einen in jeder Hinſicht unbedingten Gehorſam verlangt, der den Menſchen zum Thiere herabwürdigt. Unrechtmäßig iſt eine Herrſchaft, die den Beherrſchten überhaupt keine Rechte zugeſtehen will, außer inſofern, als dasjenige für Recht gelten ſoll, was der Herrſcher ſelbſt, entweder um ſeines Vortheils willen, oder nach ſeinen eignen Begriffen vom allgemeinen Beſten, dafür erklärt (§. 7.). Jede rechtmäßige Herrſchaft iſt alſo eine bedingte. Sie iſt urſprünglich bedingt erſtens durch das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht, und zweitens durch die beſondern

Rechtsverhältniſſe, unter denen ſie entſtand. Unter dieſen Bedingungen darf aber Keiner den Andern hindern, ſich einer ſouveränen Herrſchaft zu unterwerfen, es ſey um des gemeinen Beſten, oder um ſeines eignen Vortheils willen. Einen ganz falſchen Begriff verbindet man mit dem Worte Souveränität, wenn man Souveränität überhaupt mit ſchlechthin unbedingter oder unumſchränkter Herrſchaft verwechſelt. Eine ſolche Herrſchaft iſt der Despotismus, der ſeinen Nahmen hat von dem widerrechtlichen Verhältniſſe eines Herrn (δεσπότης) zu ſeinem Sclaven (§. 19.). Die ſouverän Herrſchaft eines Monarchen hört nicht auf, ſouverän, d. i. in politiſcher Hinſicht keiner andern untergeordnet zu ſeyn, auch wenn ſie beſchränkt iſt durch ausdrücklich abgeſchloſſene Verträge zwiſchen den Herrſchern und den Beherrſchten, oder durch erworbene Rechte von Landſtänden, oder Volksrepräſentanten. Souveränität überhaupt gehört eben ſo wohl zur Exiſtenz einer Republik, als zur Exiſtenz einer Monarchie. Die im gemeinen Leben ſogenannte unumſchränkte Herrſchaft eines Monarchen iſt nur nicht durch ausdrücklich abgeſchloſſene Verträge zwiſchen dem Herrſcher und den Beherrſchten, oder durch beſondre Rechte von Landſtänden, oder Volksrepräſentanten, beſchränkt. Aber auch ohne ſolche Beſchränkungen herrſcht ein

Monarch rechtmäßig, wenn der Urſprung ſeiner Herrſchaft nicht unrechtmäßig iſt, und wenn er nach Grundſätzen herrſcht, die weder dem allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte, noch den erworbenen Rechten ſeiner Unterthanen widerſtreiten.

Höchſt verderblicher Einfluß, den das vieldeutige Wort Souveränität auf die Theorien und auf die Praxis gehabt hat. — Seltſame Definition eines Despoten als eines Monarchen, der nicht durch die Wirkungen einer ausdrücklich anerkannten Staatsverfaſſung außer Stand geſetzt iſt, ſich über das Recht hinwegzuſetzen.

29. Die Frage iſt nun: Woher das Recht der Souveränität im Staate? Wer dieſes Recht auf die Macht allein zurückführen will, die den Herrſcher in den Stand ſetzt, ſeinen Befehlen Gehorſam zu verſchaffen, greift das Naturrecht in ſeiner Wurzel an. Denn die Macht eines ruchloſen Despoten, oder einer despotiſchen Verbrüderung, kann leicht größer ſeyn, als die Macht des gerechteſten Fürſten, oder der gerechteſten Republik. Auch durch wohlthätige Anwendung einer unrechtmäßig erworbenen Macht wird Unrecht nicht in Recht verwandelt. Aber auch die rechtmäßige Souveränität ſetzt eine Macht voraus, die das Recht, als ſolches, nicht geben kann, obgleich

unter rechtlich geſinnten Menſchen die Meinung, daß der Herrſcher das Recht habe, zu herrſchen, kein geringer Beitrag zu deſſen Macht iſt. Die tägliche Erfahrung lehrt, wie in jeder menſchlichen Geſellſchaft durch perſönliche Ueberlegenheit, durch die natürliche Zuſammenwirkung der Leidenſchaften, und durch das gemeinſchaftliche Intereſſe einer Partei, eine Uebermacht ſich bildet, in die Jeder ſich fügen muß, wer in der Geſellſchaft leben will. Die Weltgeſchichte hat hinlänglich bewieſen, wie leicht es iſt, unter Menſchen, wie ſie nicht ſeyn ſollten, alſo unter Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, und wahrſcheinlich immer bleiben werden, unter günſtigen Umſtänden durch eine Uebermacht, die ſich um das Recht wenig oder gar nicht bekümmert, Staaten zu ſtiften, zu behaupten, und zu vergrößern, und daß ſogar rechtliche und übrigens mächtige Monarchen durch den Drang der Umſtände genöthigt werden können, ſchaamloſe Uſurpatoren äußerlich für ihres Gleichen anzuerkennen. In ein nothwendiges, wenn gleich nur unter gewiſſen Umſtänden nothwendiges Uebel dieſer Art (vergl. §. 26.), wo durch Appellation an das Naturrecht eben ſo wenig, als durch unmäßige Widerſetzlichkeit, etwas gebeſſert wird, fügt auch der Vernünftige ſich um ſo leichter, wenn mit dem Uebel viel Gutes verbunden iſt, das durch Widerſetzlichkeit zerſtört werden würde. Aber wo das Naturrecht ſchweigt, beſteht es darum doch im Innern des moraliſchen Bewußtſeyns; und wo die Pflicht, in eine unvermeidliche Lage der Dinge ſich zu ergeben, an die Stelle der Rechtsbegriffe tritt, hebt ſie dieſe Begriffe nicht auf. Daß aber die Menſchheit, wo möglich, von einem Uebel, das zu ihrer Naturgeſchichte gehört, immer weniger gedrückt werde, kann einzig und allein durch Veredlung der Denkart der Herrſcher und der Beherrſchten, und nicht durch politiſche Berechnungen bewirkt werden; denn Umſtände, die ſich nicht vorausſehen ließen, können jeden Augenblick einen Mächtigen, oder einen Haufen von republikaniſirenden Mächtigen, ſo übermächtig machen, daß keine äußere Gewalt ſie hindern kann, des Rechts zu ſpotten.

Wie die origo maiestatis a *Deo* vernünftigerweiſe zu verſtehen iſt.

30. Am bequemſten macht man theoretiſch und praktiſch dem Streite über das Recht der Souveränität ein Ende, wenn man, mit Kant und ſeiner Schule, den Staat für ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft erklärt. Daß die Vernunft inſofern befiehlt, es ſoll Staaten geben, als nach den Geſetzen der menſchlichen Na-

zur, wie ſie nun einmal iſt, der Menſch ſeine wahre Beſtimmung nicht leicht anders, als im Staate, erreichen kann, leidet keinen Zweifel. Daraus aber folgern, daß man jeden wirklichen Staat, weil er ein Staat iſt, durch den wenigſtens dem Kriege Aller gegen Alle ein Ende gemacht wird, für einen rechtmäßig beſtehenden Staat gelten laſſen ſoll, heißt mit andern Worten, auch den ruchloſeſten Uſurpator für einen rechtmäßigen Herrſcher erklären, wenn er in ſeinem Staate nur darauf hält, das niemand durch Widerſetzlichkeit gegen ſeine Verfügungen ſich ſelbſt Recht verſchaffe. Auch folgt aus dem Kantiſchen Staats-Poſtulate, daß niemand rechtmäßiger Unterthan dieſes oder jenes Herrſchers in dieſem oder jenem beſondern Staate, ſondern Jeder, wer nicht ſelbſt zu den Herrſchern gehört, rechtmäßiger Unterthan jedes Herrſchers ſey, weil der Staat, als allgemeines Vernunft-Poſtulat, nur ein Staat überhaupt, nicht dieſer oder jener beſondere Staat, iſt. Aber in einen noch gefährlichern Irrthum ſind die Freunde des Rechts gerathen, die das Ideal einer abſoluten Demokratie zum Maßſtabe der Rechtmäßigkeit der wirklichen Exiſtenz der Staaten gemacht haben. Nach dieſem nur zu bekannten Ideale ſoll ſich die rechtmäßige Entſtehung eines Staats einzig und allein darauf gründen, daß eine Anzahl völlig unabhängiger Menſchen erſtens einſtimmig ſich dahin vereinigen, als ſogenanntes ſouveränes Volk durch Mehrheit der Stimmen einen Staat zu ſtiften, und daß ſie zweitens durch Mehrheit der Stimmen den projectirten Staat wirklich ſtiften, indem ſie unter beſtimmten Bedingungen ſich Staatsbeamte als eine Obrigkeit wählen, an die ſie einen Theil ihrer eignen Rechte übertragen. Daß die Geſchichte von einem auf dieſe Art entſtandenen Staate nichts weiß, beweiſet allerdings nichts gegen die Rechtmäßigkeit der Entſtehung eines ſolchen Staats in der Idee. Wer aber ſagt, um die Ehre der wirklichen Staaten zu retten, man müſſe präſumiren, daß die rechtmäßig beſtehenden Staaten auf dieſe Art entſtanden ſeyen, erdichtet, indem er präſumirt, ein Factum, das auch in der Präſumtion ſich ſelbſt aufhebt, ſobald es auf Staaten bezogen wird, die in der Wirklichkeit einen ganz andern Urſprung gehabt haben. Zugeſtanden muß werden, daß ein auf dieſen Fuß nach dem Ideal einer abſoluten Demokratie entſtehender Staat unter Umſtänden, die nicht zu den abſolut unmöglichen zu zählen ſind, ſich denken laſſe, vorausgeſetzt, daß auch alle zur Geſellſchaft gehörenden Weiber (§. 14.) ſo gut, wie die Männer, mitſtimmen, und mit dem Vorbehalbehalte, daß in der folgenden Generation und ſo fort in jeder folgenden unaufhörlich herumgezählt und herumgefragt werde, ob der Staat nicht aus einander gehen, oder eine andre Verfaſſung erhalten ſolle. Auch verſteht ſich von ſelbſt, daß eine auf dieſe Art beliebte Verfaſſung nur unter der Bedingung für rechtmäßig gelten kann, wenn durch die Mehrheit der Stimmen nichts beſchloſſen wird, was irgend einem angebornen Vernunft- und Menſchenrechte und irgend einem ſchon erworbenen Rechte eines der Mitſtimmenden, oder auch Anderer, widerſtreitet. Aber wer einen Staat auf dieſe Art zu bilden verſucht in einem ſchon beſtehenden andern, der auf eine ganz andre Art entſtanden iſt und beſteht, zerrüttet nicht nur die Ordnung, die bis dahin die Menſchen in dieſem wirklichen Staate friedlich zuſammenhielt; er erklärt nicht nur Allen, die wollen, daß es beim Alten bleibe, einen Krieg, deſſen Ausgang am Ende doch von der Uebermacht, und nicht von der Mehrheit der Stimmen abhängt; er handelt überhaupt unvernünftig, wenn unter den Umſtänden, wie ſie ſind, die Conſtituirung eines ſogenannten ſouveränen Volks zu den unmöglichen Dingen gehört; und er handelt ſchlechthin rechtlos, wenn die Ordnung, die er zerrütten will, den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten und den ſchon erworbenen Rechten Anderer keinesweges widerſtreitet.

Genauere Anſicht des unglückſeligen Socialcontracts Rouſſeau's. Unvermeidliche Folgen der Anwendung dieſer Lehre auf die in der wirklichen Welt beſtehenden Staaten.

31. Zur rechtmäßigen Entſtehung und Dauer eines Staats iſt ein republikaniſcher Geſellſchaftsvertrag in keiner Hinſicht nöthig. Nur vergeſſe man nicht, ehe man die Grundſätze des Naturrechts auf die wirklichen Staaten anwendet, daß bei der Beurtheilung der wirklichen Staaten auch ihre natürliche Entſtehung in Betracht kommt. Staaten entſtehen zum Theil ſchon aus dem natürlichen Zuſammenwirken menſchlicher Bedürfniſſe und Leidenſchaften von ſelbſt. Vom einfachſten Familienleben an bis hinauf zur künſtlichſten Staatsordnung erblicken wir überall eine unvermeidliche Unterwürfigkeit, die ſich auf Rechtsprincipien allein nicht zurückführen läßt. Der Schwächere bedarf nicht nur des Schutzes des Mächtigern; der Mächtigere, der herrſchen kann und will, findet auch überall Mittel, ſeinen Zweck mehr oder weniger zu erreichen, ohne das Recht zu fragen. Wer eine Geſellſchaft ſtiften will, in welche gar keine Art von unrechtmäßiger Herrſchaft

ſchaft ſich einſchleichen ſoll, muß alle wirklich beſtehenden Geſellſchaften zerſtören; und wenn er dann das Unmögliche möglich zu machen verſucht, wird das alte Schauſpiel nur auf eine neue Art ſich wiederholen. Mit der natürlichen Entſtehung der Geſellſchaften, vom einfachſten Familienleben an, hängt aber auch das moraliſche Bedürfniß der Geſelligkeit zuſammen. Nun kann, den Geſetzen der menſchlichen Natur gemäß, keine auch noch ſo kleine Geſellſchaft, die nicht jeden Augenblick ſich aufzulöſen Gefahr laufen ſoll, beſtehen ohne Autorität eines Oberhaupts oder eines Directoriums, das da, wo der natürliche Streit der Meinungen und Neigungen den Untergang der Geſellſchaft herbeiführen würde, die Vollziehung beſtimmter Befehle erzwingt. Alſo iſt es auch Pflicht eines Jeden, der in einer Geſellſchaft leben will, die Beſtand haben ſoll, daß er ſich in dieſe moraliſch unvermeidliche Ordnung füge (vergl. die philoſ. Moral §. 42.). Daraus folgt nicht, daß Einer den Andern zwingen dürfe, mit ihm in eine ſolche Geſellſchaft zu treten, etwa um zur Sicherung gewiſſer Rechte einen neuen Rechtszuſtand unter der Leitung eines Oberhaupts oder eines Directoriums zu ſtiften. Aber niemand hat das Recht, den Andern, dem er nichts zu befehlen hat, zu hindern, zur Er-

rei

reichung jedes ihm beliebigen Zwecks, der nur nicht gegen das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht, oder gegen ſchon erworbene Rechte Anderer, ſtreiten darf, entweder durch Verabredung mit Mehreren, die einen gemeinſchaftlichen Zweck haben, oder auch ohne einen Andern zu fragen, ſich einer Autorität zu unterwerfen, deren Befehle für ihn Geſetz ſeyn ſollen. Wo nun Mehrere auf dieſe Art einem gemeinſchaftlichen Oberhaupte, oder einem gemeinſchaftlichen Directorium gehorchen, das in der Geſellſchaft das höchſte iſt, alſo keinen Befehlenden über ſich erkennt, aber die Vollziehung ſeiner Befehle, wo es nöthig iſt, erzwingt, da exiſtirt ein wirklicher Staat rechtmäßig. Das Souveränitätsrecht als moraliſch begründeter Anſpruch, unmittelbar und in eignem Nahmen zu befehlen, und die Vollziehung beſtimmter Befehle zu erzwingen, geht alſo nicht aus dem allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte als einem Zwangsrechte (§. 7.), oder aus dem allgemeinen Vertragsrechte als einem Zwangsrechte (§. 23.), ſondern aus einer natürlichen und moraliſchen Verkettung der Umſtände in der Uebereinſtimmung derſelben mit dem Naturrechte hervor. Es gründet ſich alſo, wie alle Rechte, die nicht zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten gehören, ſeiner poſitiven Wirkungen ungeachtet nur negativ auf die äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns (§. 4.), d. h. es iſt ein unter beſtimmten Umſtänden moraliſch begründeter Anſpruch, der dem erſten Grundſatze des Naturrechts nicht widerſtreitet, und zur natürlichen und moraliſchen Ordnung der Dinge gehört.

Erinnerung an die erſten Grundſätze der Politik des Ariſtoteles, die in ihrer Art auch ein Syſtem des allgemeinen Staatsrechts iſt.

32. Die ſo oft aufgeworfene Frage, was denn eigentlich der Zweck des Staats ſey, nach abgeſonderten Naturrechtsprincipien beantworten wollen, heißt eben ſo viel, als, aus der Rechtmäßigkeit der Zwecke, deren gar viele ſeyn können, dieſe Zwecke ſelbſt erkennen wollen. Einer der natürlichſten Zwecke der Staaten iſt öffentliche Sicherheit vor rechtloſer Gewalt, ſo weit die Macht des Staats reicht. Dieſer eben ſo moraliſche, als natürliche Zweck kann erreicht werden durch republikaniſche Wahl einer Obrigkeit, die das Recht handhabe, aber auch dadurch, daß der Schwächere unter rechtlichen Bedingungen ſich dem Mächtigern unterwirft, ohne mit Andern etwas darüber zu verabreden. Eben dieſer Zweck kann ſchon bei der Entſtehung der Staaten,

und ſelbſt in rechtmäßig entſtandenen Staaten, wenn ſie ausarten, ſo ſehr verfehlt werden, daß angeborne Vernunft- und Menſchenrechte ſowohl, als erworbene Rechte, in einem wirklichen Staate mehr gefährdet ſeyn können, als in einem Zuſtande des Krieges Aller gegen Alle, wenn der Tapfere dem Tapfern freiwillig kämpfen hilft, daß das Recht beſtehe. Daher kann der Staat auch in dieſer Hinſicht nicht als ein nothwendiges Vernunftobject (§. 29.) deducirt werden. Daß indeſſen eben um dieſes Zwecks willen in jedem wirklichen Staate die Meiſten der Beherrſchten entweder freiwillig gehorchen, oder ſich in eine Nothwendigkeit fügen, die ſie nicht ändern können, beweiſet die allgemeine Geſchichte der Staaten. Daher iſt auch die Juſtizpflege überall das erſte Augenmerk einer rechtlichen Regierung. Die durch die Juſtizpflege beabſichtigte Ordnung kann aber nur dadurch bewirkt werden, daß der Menſch im Staate das angeborne Recht der Selbſthülfe, zwar nicht ganz und gar aufgiebt, aber den Bedingungen unterwirft, ohne welche der allgemeinſte Zweck der Staaten nicht erreicht werden kann. Keine Moral kann verhüten, daß nicht auch mancherlei egoiſtiſche Zwecke, von der Seite der Herrſcher ſowohl, als von der Seite der Beherrſchten, zur Entſtehung und Erhaltung der Staaten mitwirken. Je mehr der Beherrſchte ſich über dieſe egoiſtiſchen Zwecke erhebt, deſto mehr iſt ihm an der Erhaltung des Staats um aller moraliſchen Vortheile willen gelegen, die aus den bürgerlichen Einrichtungen entſpringen. Die Politik der Herrſcher darf eben ſo wenig eine bloße Rechtspolitik ſeyn, wenn ſie ihrer ganzen Beſtimmung würdig ſeyn will. Durch die Abhängigkeit der moraliſchen und überhaupt der geiſtigen Bildung von den bürgerlichen Einrichtungen wird der Staat von ſelbſt zu einem moraliſchen Bildungs- oder Mißbildungsinſtitute. Den oberſten aller Zwecke, Veredlung des menſchlichen Daſeyns überhaupt, ſollen alſo auch die Regierungen im Staate nicht aus dem Auge verlieren. Alles, was eine Regierung in dieſer Hinſicht thut, ohne gegen das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht, oder gegen die erworbenen Rechte der Beherrſchten zu fehlen, macht ihr Ehre. Aber in der Kindheit der menſchlichen Geiſtesbildung war es eine ſchwere Aufgabe für die Geſetzgeber, die einen Staat zu einer moraliſchen und zugleich religiöſen Bildungsanſtalt zu machen ſich bemühten, die Regel des Rechts nicht zu überſchreiten, und der moraliſchen Selbſtbeſtimmung der Beherrſchten keine willkürlichen Schranken zu ſetzen.

Indiſche und ägyptiſche Staatsweisheit. — Platoniſche Republik.

33. Erſt bei genauerer Betrachtung der Freiwilligkeit des Gehorſams der Beherrſchten in einem Staate erſcheinen die wirklichen Staaten ganz in ihrer natürlichen Geſtalt. Der Staat bedarf eines Grundes und Bodens innerhalb beſtimmter Grenzen. Wer innerhalb dieſer Grenzen einem Mächtigen, ungezwungen von dieſem Mächtigen, ſich unterwirft, oder mit ſeines Gleichen republikaniſch zur Wahl einer Obrigkeit ſich verbindet, hat nicht das Recht, Andre, die innerhalb derſelben Grenzen wohnen, zu zwingen, ſeinem Beiſpiele zu folgen. Die Andern, die mit ihm beiſammen wohnen, haben aber auch kein Recht, Jenen durch irgend eine Gewalt zu hindern, daß er ſich einem ſchon Mächtigen in ihrer Mitte unterwerfe, oder durch Verabredung mit ſeines Gleichen, wo nicht ſchon eine rechtmäßige Herrſchaft ſich findet, eine gemeinſame Obrigkeit wähle (§. 30.). Auf dieſe Art ſtehen ſogleich Parteien, wenn auch nicht feindlich, doch in einer Richtung, die jeden Augenblick feindlich werden kann, einander gegenüber. Die Natur der Sache bringt mit ſich, daß die Partei, die den Staat will, eben durch ihr Zuſammenhalten unter einem Oberhaupte, oder einem Directo-

rium, eine äußere Stärke erhält, der die andre Partei nicht widerſtehen kann, wenn ſie nicht, um ſich zu behaupten, im Drange der Umſtände einen andern Staat innerhalb derſelben Grenzen zu bilden verſucht. Wenn nun aber auch dieſe Partei wieder in mehrere Parteien ſich theilt, deren jede eine andre Ordnung der Dinge will, ſo muß entweder eine Partei der andern das Feld, nämlich das Territorium räumen, das der Staat einnehmen ſoll, oder auf einem und demſelben Territorium müſſen mehrere Staaten auf eine ſolche Art ſich durchkreuzen, daß keiner ein beſtimmtes Territorium erhält. Da aber in dieſem zweiten Falle gar kein Staat ſich bilden kann, und da doch keine Partei das Recht hat, die andere Partei zu hindern, nach ihrem rechtlichen Ermeſſen zu verfahren, ſo kann ein wirklicher Staat, der nicht durch Gewalt von außen gebildet wird, nicht anders entſtehen, als durch die *Uebermacht der ſtärkſten Partei* innerhalb der Grenzen, die der Staat einnehmen ſoll. Nun giebt zwar die Macht, als ſolche, kein Recht (§. 28.), und jede Partei hat das Recht, ſich auf dem gemeinſchaftlichen Territorium zu behaupten, ſo lange ſie will. Aber die Natur der Sache bringt wieder mit ſich, indem die ſchwächern Parteien auch nach dem Princip des Rechts nicht verhindern dürfen, was ſie doch nicht verhindern können, daß ſie ſich entſchließen müſſen, entweder als Fremde unter denen zu wohnen, die den Staat auf dem gemeinſchaftlichen Territorium behaupten, oder, durch den Drang der Umſtände genöthigt, ſich an die Partei, die den Staat behauptet, anzuſchließen, oder endlich auszuwandern. Wer aber von dem Auswanderungsrechte, das auch in längſt entſtandenen Staaten als das letzte Palladium der natürlichen Freiheit geachtet werden muß, keinen Gebrauch machen will, wird in dem Staate, der ihm, als einem gefährlichen Fremden, unter dieſen Umſtänden kein Unrecht thut, wenn er ihm den Schutz verſagt, deſſen die Mitglieder des Staats unter der Autorität der Geſetze genießen, bald ſo ins Gedränge kommen, daß er lieber an die ihm nicht gefallende Ordnung der Dinge ſich anſchließt. Und ſo, wie Staaten entſtehen, erhalten ſie ſich auch überall, wenn ſie nicht durch auswärtige Macht gefeſſelt ſind, in einer beſtimmten Form nur ſo lange, als die Partei, deren Intereſſe iſt, daß der Staat in einer gewiſſen Form beſtehe, zugleich die mächtigſte, wenn gleich darum nicht immer die zahlreichſte Partei iſt. Diejenigen Mitglieder des Staats, die nur darum gehorchen, weil ſie ſich aus Noth in die Umſtände ergeben, ſind immer mehr oder weniger gefährliche innere Feinde des Staats. Einer der erſten Grundſätze der wahren Politik iſt alſo dieſer, die Partei, die den Staat aufrecht erhält, durch alle erlaubten Mittel zu verſtärken, zugleich aber auch zu bewirken, daß die Zahl der Mißvergnügten, deren es in jedem Staate giebt, unſchädlich und ſo klein, als möglich, werde.

34. Die urſprüngliche oder unmittelbare Entſtehung eines Staats iſt wohl zu unterſcheiden von der mittelbaren oder der Entſtehung eines Staats aus einem oder mehreren andern. Von der urſprünglichen Entſtehung der Staaten wiſſen wir überhaupt ſehr wenig. Dieſes Wenige reicht aber hin, die Vermuthung zu begründen, daß faſt überall, wo die natürliche Familienherrſchaft oder der Patriarchismus den eigentlichen Staaten Platz machte, widerrechtliche Gewalt, wo nicht den meiſten, doch einen nicht geringen Antheil an die Entſtehung der eigentlichen Staaten gehabt hat. Eben dieſe unerfreuliche Bemerkung zu machen, nöthigt uns die Geſchichte gar oft, wo ſie lehrt, wie neue Staaten aus älteren entſtanden. Und ungefähr eben ſo oft erſcheint in der Verwickelung der Umſtände das, was in dieſen Fällen ſtrenges Recht heißen ſoll, problematiſch. Ein Verſuch, alles, was die Zeit in dieſer Hin-

ſicht herbeigeführt hat, nach ſtrengen Rechtsprincipien umzugeſtalten, hat gewöhnlich keinen andern Erfolg, als dieſen, daß ein neues Unrecht, anſtatt des alten, die Oberhand erhält. In die Zeit ſich ſchicken, bleibt alſo, ungeachtet alles Naturrechts, ſehr oft die vernünftigſte Maxime ſelbſt da, wo eine der durch die Zeit herbeigeführten Einrichtungen im Staate nicht gar zu drückend einem der allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte, z. B. dem Rechte der religiöſen Gewiſſensfreiheit (§. 16.), widerſtreitet. Aber auch nach den ſtrengen Principien des wahren Naturrechts hat niemand, wer in einem Staate geboren iſt, das Recht, gegen die Einrichtungen dieſes Staats gewaltſam ſich aufzulehnen, mag der Staat entſtanden ſeyn und ſich verändert haben, wie er will, wenn nur die Lage der Dinge, wie ſie ſind, den angebornen und den wirklich erworbenen Rechten deſſen, der im Staate geboren iſt, nicht widerſtreitet. Zu den angebornen Rechten, die mit den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten einerlei ſind (§. 13.), gehört aber nicht das demokratiſch erdichtete Recht, ſich überhaupt keine Einrichtung im Staate gefallen zu laſſen, zu der man nicht freiwillig, mittelbar, oder unmittelbar, ſeine Stimme gegeben hat (vergl. §. 30.). Dieſe dem natürlichen Menſchenverſtande ſo nahe liegende

Wahrheit konnte nur durch das Phantom der abſoluten Democratie (§. 30.) in neueren Zeiten ſo verdunkelt werden, daß ſie auch übrigens hellen Köpfen nicht einleuchtet. Allerdings geht dadurch allein, daß man in einem Staate geboren wird, das Urrecht der natürlichen Unabhängigkeit nicht verloren. Daraus aber folgt nichts weiter, als, daß Jeder, wer ſich nicht freiwillig den Einrichtungen unterwirft, die er in einem Staate vorfindet, und wer nicht beſondre Verpflichtungen gegen den Staat übernommen hat, das Recht behält, auszuwandern (§. 33.). Beſchränkungen dieſes Rechts dürfen nur nach dem Grundſatze Statt finden, daß, wer als Eingeborner ſchon eine geraume Zeit in einem Staate gelebt und den Schutz dieſes Staats genoſſen hat, angeſehen werden darf als einer, der ſich eben dadurch ſtillſchweigend zu gewiſſen Gegenleiſtungen verpflichtet hat, die zur Erhaltung dieſes Staats nothwendig ſind. Wer aber das Urrecht der natürlichen Unabhängigkeit mißdeutet als ein Recht, ſich gegen beſtehende Staatseinrichtungen gewaltſam aufzulehnen, weil man nicht ſeine Einwilligung zu dieſen Einrichtungen verlangt hat, maßt ſich offenbar eine beſchränkende, ihm gar nicht zukommende Herrſchaft über diejenigen an, die, ohne ihn zu fragen, thaten, was ſie für gut fanden, indem ſie ihm ſeine natürliche Freiheit nicht ſtreitig machten. Als ein erwerbliches Recht kann ein Recht des im Staate Gebornen, an der Verfaſſung des Staats etwas zu ändern, auch nur in ſo fern Statt finden, als es in der Verfaſſung ſelbſt gegründet iſt.

Kann ein im Staate Geborner ein Recht, an den beſtehenden Einrichtungen dieſes Staats etwas zu ändern, unabhängig von dieſen Einrichtungen, ererben von ſeinen Vorfahren? (vergl. oben §. 24.).

35. Ehe wir die erſten Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts genauer anwenden zur Beurtheilung der Verſchiedenheit der Staatsverfaſſungen, die man gewöhnlich auf den Gegenſatz zwiſchen Republik und Monarchie zurückführt, müſſen wir, um den wahren Sinn dieſer beiden Wörter nicht bloß arithmetiſch zu verſtehen, noch ein Mal auf die Möglichkeit einer rechtmäßigen Entſtehung der Staaten zurückkommen. Staaten können urſprünglich (vergl. §. 34.) nur auf zwiefache Art entſtehen, entweder republikaniſch, oder monarchiſch. Eine urſprüngliche Republik entſteht rechtmäßig, wenn mehrere politiſch unabhängige Individuen zur gemeinſchaftlichen Behauptung ihrer Rechte und um andrer Vortheile willen (§. 32.) durch freie Verabredung

eine Corporation bilden, die, als ſolche, keine rechtmäßige Herrſchaft über ſich erkennt, außer der Herrſchaft einer unter beſtimmten Bedingungen von ihr ſelbſt eingeſetzten Obrigkeit. Unabhängig iſt auch die republikaniſche Corporation nicht in den Verhältniſſen, in denen ſie der von ihr eingeſetzten Obrigkeit zu gehorchen verpflichtet iſt. Aber ſie behält das Recht, die eingeſetzte Obrigkeit wieder abzuſetzen, wenn eine obrigkeitliche Perſon die von ihr übernommenen Pflichten nicht erfüllt. Sie behält das Recht, die eingeführte Staatsverfaſſung zu ändern. Sie erkennt in dieſer Hinſicht keine rechtmäßige Herrſchaft über ſich, und iſt alſo ſouverän (§. 28.). Will man die ſouveräne Corporation ein Volk nennen, ſo verſteht ſich freilich der Begriff der Volksſouveränität (vergl. §. 30.) in dieſem Sinne von ſelbſt. Wenn aber, dem Sprachgebrauche gemäßer, zum Volke in der politiſchen Bedeutung des Worts alle diejenigen gehören, die als Mitglieder eines Staats gemeinſchaftlichen, wenn gleich in Beziehung auf die Verſchiedenheit der Stände mannigfaltig modificirten Geſetzen gehorchen, ſo entſteht auch in Republiken ein großer Unterſchied zwiſchen der ſouveränen Corporation und dem Volke, ſobald die Verfaſſungsgeſetze nicht nur das weibliche Geſchlecht, ſondern auch alle Männer, die nicht zu einer beſtimmten Claſſe gehören, ferner alle, die ſchon in Dienſtverhältniſſen zu Mitgliedern der Corporation ſtehen, und endlich alle aus der Fremde Hinzukommenden, die von der regierenden Macht in den Staat aufgenommen und geſchützt werden, und auch die Nachkommen dieſer Eingewanderten, von der ſouveränen Corporation ausſchließen. Die zu dieſer Volksclaſſe, die leicht die größte werden kann, gehörenden Individuen ſind in Republiken eben ſo gut, wie in Monarchien, Unterthanen, die an der Souveränität keinen Antheil haben.

36. Ganz anders bildet ſich eine urſprüngliche Monarchie. Sie entſteht, wenn entweder unabhängige Individuen, um gewiſſe Zwecke zu erreichen, ohne etwas mit einander zu verabreden, alſo ohne eine Corporation zu bilden, einem Einzigen ſich freiwillig unterwerfen, oder wenn durch natürliche und zufällige Ereigniſſe Mehrere in eine ſolche Abhängigkeit von einem Einzigen gerathen, daß ſie, um ihres eignen Vortheils, oder auch um des gemeinen Beſten willen, ſich entſchließen, dieſem Einzigen als einem ſouveränen Herrn zu gehorchen. Der auf dieſe Art zur Herrſchaft Gelangte verdankt ſein Recht, zu herrſchen, eben ſo wenig ſeiner Macht, als die Macht überhaupt ein Recht giebt (§. 29.). Er verdankt vielmehr

unter rechtlich geſinnten Unterthanen keinen geringen Theil ſeiner Macht, die übrigens auf mannigfaltige Art begründet ſeyn kann, der moraliſchen Vorſtellung, daß es Pflicht ſey, ihm zu gehorchen. Bei der natürlichen Neigung der Menſchen zur Unabhängigkeit kann eine Monarchie, wie jeder Staat, nur durch das Uebergewicht einer ſtarken Partei erhalten werden, deren Intereſſe iſt, daß der Staat in einer gewiſſen Form beſtehe (S. 33.). Mag aber der ſouveräne Herr mit Recht, oder Unrecht herrſchen; er iſt in beiden Fällen kein vom Volke eingeſetzter oberſter Staatsbeamter. Er herrſcht mit Recht, oder Unrecht, über jeden Einzelnen, der zum Volke gehört, und dadurch über das ganze Volk. Verletzt der ſouveräne Herr das Recht, daß er ſchützen ſollte, ſo kann ſich eine Partei gegen ihn bilden, die dann allerdings das Recht auf ihrer Seite hat. Aber auch dieſe Partei, ſey ſie noch ſo zahlreich, darf ſich nicht den Nahmen des Volks anmaßen, und nicht, um dieſen Nahmen geltend zu machen, ſich auf die Mehrzahl der Köpfe berufen. Denn das Volk in einer ſouveränen Monarchie iſt zwar auch ein politiſches Ganzes, das gemeinſchaftliche Bedürfniſſe hat, und durch die Verbindung mit dem Herrſcher zu einem Ganzen wird; aber es iſt keine Corporation, die ſich durch Mehrheit der

Stimmen gebildet hat, alſo kein Ganzes, in welchem nach Rechtsprincipien von der Mehrheit der Stimmen abhängt, was zu thun iſt. Die Mehrheit der Stimmen, bloß als ſolche betrachtet, giebt ſchlechterdings kein Recht. Aus andern moraliſchen Gründen kann es Pflicht werden, ſich der Mehrheit der Stimmen zu unterwerfen, wo anders ein vernünftiger Zweck nicht erreicht werden kann. Eine Regierung, die ſich behaupten will, darf nicht überſehen, was die Meiſten im Volke wünſchen. Aber die Mehrheit der Stimmen im Volke darf nicht gebieteriſch dem ſouveränen Monarchen Geſetze vorſchreiben; und das Volk überhaupt darf den ſouveränen Herrn nicht als ſeinen *Diener* betrachten, was auch nirgends den Unterthanen einfällt, wo nicht falſche Schulbegriffe in die öffentliche Meinung eindrangen.

Unterſcheidung der monarchiſchen *Patrimonialſtaaten*, wie ein geiſtvoller Schriftſteller ſie nennt, von den *militäriſch* und den *theokratiſch* gebildeten.

37. Aus der Vergleichung republikaniſch entſtandener Staaten (§. 35.) mit monarchiſch entſtandenen (§. 36.) leuchtet nun hervor, wie wenig die gewöhnliche Unterſcheidung zwiſchen Republiken und Monarchien bedeutet, wenn man nämlich eine

Monarchie einen Staat nennt, in welchem Einer die *Oberherrſchaft* hat; und eine Republik einen Staat, in welchem die Oberherrſchaft unter Mehrere getheilt iſt. Eine *Wahlmonarchie* iſt eine ganz andre Art von Staat, als eine *urſprüngliche* Monarchie. Ein erwählter Monarch iſt *nicht* ſouverän, eben deßwegen nicht, weil er gewählt iſt von einer Corporation, die ſouverän bleibt, auch nachdem ſie ihn gewählt hat. Er kann abgeſetzt werden, wie er eingeſetzt wurde. Der gewählte Monarch hat die Oberherrſchaft im Staate; aber er herrſcht *nicht in eignem Nahmen*. Gleichwohl kann ein gewählter Fürſt nicht nur durch das Anſehen, mit dem er bekleidet wird, in der politiſchen Welt den *Rang* vor ſouveränen Fürſten erhalten; er kann auch durch die Umſtände, unter denen er ſeine Würde erhält und behauptet, *mächtiger* werden, und verfaſſungsmäßig *unumſchränkter* regieren, als mancher ſouveräne Fürſt. Ein ſouveräner Fürſt kann durch die Umſtände, unter denen er die fürſtliche Würde erhielt, in ſeinen Rechten *verfaſſungsmäßig beſchränkt* werden, wenn diejenigen, die ſich ihm unterwarfen, ausdrücklich mit ihm über die Bedingungen ſich vereinigten, unter denen ſie ſich verpflichteten, ihm zu gehorchen. Wo nun dieſen Bedingungen gemäß ein Theil der Unterthanen des ſouveränen Fürſten als Reichsſtände, oder Landſtände, oder unter einem andern Titel, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Abgeordnete eine Corporation bilden dürfen, die über ihr gemeinſchaftliches Intereſſe durch Mehrheit der Stimmen entſcheidet, da erhält auch die ſouveräne Monarchie offenbar einen republikaniſchen Charakterzug, der von den wichtigſten Folgen für den Staat ſeyn kann, und durch den theoretiſchen Gegenſatz zwiſchen Republiken und Monarchien nicht aufgehoben wird. Uebrigens werden die urſprünglichen Monarchien ihrer Natur nach faſt nothwendig zu Erbreichen; nicht vermöge einer Inteſtaterbfolge, die nach dem Naturrechte nicht Statt findet (§. 24.); auch nicht durch die Kraft von Teſtamenten, durch die der Fürſt ſein Herrſcherrecht wie ein materielles Eigenthum an ſeine Verwandten übertragen könnte (§. 24.), ſondern durch ein Familiengeſetz, dem alle Vernünftigen im Staate ſich gern unterwerfen, weil es das ſicherſte Mittel iſt, den Staat zu befeſtigen, und ſelbſt den Gedanken, durch Gewalt und Liſt ſich auf den Thron zu ſchwingen, aus unruhigen Köpfen zu verſcheuchen.

Beiſpiele aus der älteren und neueren Geſchichte. — Ueber die Vaſallenſtaaten und das Lehnsſyſtem überhaupt.

38. Alle wirklichen Republiken waren bis jetzt *ariſtokratiſche* Staaten in der weiteren Bedeutung dieſes vieldeutigen Worts d. h. Staaten, in denen nicht das ganze Volk die ſouveräne Corporation ausmacht (vergl. §. 30 und 35.). Aber der Sprachgebrauch hat den Begriff der *Demokratie* bekanntlich in einem beſonderen Sinne auf diejenigen Republiken übertragen, in denen auch Individuen aus den Claſſen, die man die *unteren* nennt, alſo z. B. Bauern und Handwerker, zur ſouveränen Corporation gehören. Solchen Republiken ſtellt man dann diejenigen, in denen die ſouveräne Corporation nur aus den *Vornehmen* des Landes beſteht, als eigentliche Ariſtokratien entgegen. Die Vornehmen des Landes ſind, die in der öffentlichen Meinung ein moraliſch verdientes, oder auch unverdientes, immer aber natürliches und vom Staate unabhängiges Anſehen, und ein aus dieſem Anſehen entſpringendes natürliches Uebergewicht gewiſſen wirklichen, oder auch nur auf der Einbildung beruhenden Vorzügen verdanken, über die denn freilich die Meinungen ſehr verſchieden ſeyn können. Die Natur dieſes Anſehens und Uebergewichts pſychologiſch zu erklären, iſt keine Aufgabe für das Naturrecht. Aber an dergleichen Vorzüge oder *Präeminenzen* verfaſſungsmäßige und keines andern Menſchen angebor-

nen und erworbenen Rechten widerſtreitende Vorrechte zu knüpfen, iſt kein Eingriff in das Naturrecht, auch wenn es in gewiſſen Verhältniſſen dem gemeinen Weſen nicht zum Vortheil gereicht. Auch können ſolche Vorrechte eben ſo gut in Monarchien, als in Republiken, rechtmäßig Statt finden. Ueber den nicht leicht genau zu beſtimmenden Begriff vom Adel in der hierher gehörenden Bedeutung des Worts muß die Politik weitere Auskunft geben in einem beſondern Capitel. Abſtammung von angeſehenen Vorfahren macht aber in jedem Falle vornehm. Reichthum, beſonders an Grund und Boden, macht vornehm, aber nur, wenn er mit Würde behauptet und benutzt wird. Wo ſich nun fügt, daß die Stifter einer Republik ſchon zu den Vornehmen unter den beiſammen wohnenden Menſchen in einem gewiſſen Bezirke gehören, da bildet ſich von ſelbſt eine in dieſem Sinne ariſtokratiſche Republik, die leicht beſſer ausfallen kann, als eine ſogenannte demokratiſche. Freiſtaaten aber ſind die Republiken nach Naturrechtsbegriffen nur inſofern zu nennen, als die Mitglieder der ſouveränen Corporation wenigſtens als Beſtandtheile dieſer Corporation keine rechtmäßige Herrſchaft über ſich erkennen, als die von der Corporation ſelbſt eingeſetzte, die überdieß gewöhnlich nicht auf Zeitlebens eingeſetzt iſt, und immer; wenn ſie ihre übernommenen Pflichten nicht erfüllt, wieder abgeſetzt werden kann. Ob die natürliche Freiheit übrigens in einer Republik mehr, oder weniger, beſchränkt iſt, als in einer Monarchie, hängt vom Geiſte der Regierung und von den Verfaſſungsgeſetzen ab, die in den Republiken ſo verſchieden ſeyn können, wie in Monarchien.

Kritik des Gegenſatzes zwiſchen *bürgerlicher* und *politiſcher* Freiheit. — Ueber die *Soldatenrepubliken* und die *Corſarenrepubliken*.

39. Ein monarchiſcher Staat iſt nach dem Princip des Naturrechts eine *reine* Monarchie, wenn die monarchiſche Souveränität — denn Wahlreiche (vergl. §. 37.) können ihrer Natur nach nicht wohl reine Monarchien ſeyn — nur durch das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht und durch die Privatrechte der Unterthanen beſchränkt iſt. Was eine ſolche Monarchie weſentlich von einer *despotiſchen* unterſcheidet, iſt ſchon oben (§. 28.) erläutert. Aber die Urſachen, warum eine mit dem Naturrechte übereinſtimmende reine Monarchie leicht in eine despotiſche ausarten kann, liegen auch dem natürlichen Menſchenverſtande ſo nahe, daß der Werth einer Staatsverfaſſung, durch welche die monarchiſche Souveränität auf eine geſetzlich beſtimmte Art *beſchränkt*

wird, unter gewiſſen Umſtänden ſich nicht wohl bezweifeln läßt. Wir haben geſehen, wie die Souveränität in einer Monarchie ſchon durch die Umſtände, unter denen eine ſolche Monarchie ſich bildet, verfaſſungsmäßig beſchränkt werden kann (§. 37.), und dadurch einen republikaniſchen Charakterzug erhält. Aber Beſchränkungen nach Rechtsbegriffen können ſehr verſchieden ſeyn von den Beſchränkungen der wirklichen Macht. Die ſeit Montesquieu ſo viel beſprochene verfaſſungsmäßige Vertheilung der Gewalten im Staate wird zu einem bloßen Hirngeſpinnſte, wenn ſie nicht durch den Charakter der Fürſten und der Völker aufrecht erhalten wird. Denn die wirkliche Gewalt läßt ſich nicht nach Belieben verfaſſungsmäßig vertheilen. Sie beruhet allerdings auch auf den natürlichen Wirkungen verfaſſungsmäßig vertheilter Rechte, alſo auch auf den davon abhängenden Vorſtellungen, die die Menſchen von ihren Rechten und Pflichten haben. Aber ſie beruhet noch mehr auf den in der Verkettung der Umſtände liegenden Mitteln, die dem Einen mehr, dem Andern weniger, zu Gebote ſtehen, mit Hülfe einer ihm anhängenden Partei zu herrſchen, oder ſich dem Herrſcher zu widerſetzen. Durch die Verkettung der Umſtände und durch die Gewalt der herrſchenden Meinung kann auch ein Despot ſo beſchränkt ſeyn, daß er ſogleich vom Throne zu ſtürzen Gefahr läuft, wenn er eine mächtige Partei gegen ſich aufreizt, oder wenn er auch nur die herrſchende Meinung, z. B. in Religionsangelegenheiten, nicht achtet. Nirgends ſind gewaltſame Entthronungen, auch ohne eine von außen eindringende Gewalt, ſo häufig, als eben in despotiſchen Staaten. Von der andern Seite iſt zur Sicherung gegen den Despotismus mit allen verfaſſungsmäßigen Beſchränkungen der monarchiſchen Souveränität in der That wenig gewonnen, wenn nicht eine in der herrſchenden Denkart des Volks und in den Umſtänden liegende wirkliche Macht einer Oppoſition den Monarchen außer Stand ſetzt, durch den Gebrauch, den er von den ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln machen kann, entweder ſich über die Verfaſſung hinwegzuſetzen, oder nur dem Scheine nach verfaſſungsmäßig zu herrſchen, und in der That ſich der Verfaſſung nur als eines Werkzeuges zu bedienen, um ſeine Privatzwecke zu erreichen. Bei der Würdigung der repräſentativen Verfaſſungen, durch welche die monarchiſche Souveränität beſchränkt werden kann, iſt übrigens eine auf die Zahl der Köpfe im Volke berechnete Zahl von Volksvertretern keinesweges als etwas zur Rechtmäßigkeit der Verfaſſung Nothwendiges zu betrachten, da aus der Mehrheit der

Stimmen, ſelbſt nach dem Phantome der abſoluten Demokratie (§. 30.), unmittelbar gar kein Recht hervorgeht (§. 36.).

Erläuterungen durch Beiſpiele aus der neueren Geſchichte. — Politiſche Würdigung der Vorrechte des Adels in Beziehung auf die Beſchränkungen der monarchiſchen Souveränität.

40. Wenn ein Staat durch eine von außen kommende unwiderſtehliche Gewalt, die ihn auch vernichten kann, eine andre Verfaſſung erhält, pflegt das Recht nicht anders, als unter dem Titel eines Eroberungsrechts in Frage zu kommen, worüber nachher zur Erläuterung des allgemeinen Völkerrechts noch einige Worte. Wird aber die Staatsveränderung durch Gewalt von innen bewirkt, ſo kann ſie nicht anders gelingen, als durch den Sieg einer revolutionären Partei. Der Fall, daß eine ſolche Partei durch die Gewalt, die bis dahin die ſtärkſte war, weil ſonſt der Staat in der vorigen Geſtalt bis dahin nicht hätte beſtehen können, in ihren wirklichen Rechten gekränkt ſey, darf im Allgemeinen nicht zu den unmöglichen gezählt werden. Unmöglich aber iſt, daß ein ganzes Volk ſich empöre; denn der natürliche Lauf der Dinge bringt unvermeidlich mit ſich, daß auch die Partei, die an der bis dahin beſtan-

denen Regierung hängt, nicht ſchwach ſeyn kann; und auch dieſe Partei iſt ein Theil des Volks. Ein *allgemeiner Volkswille* iſt bei der überall aus der menſchlichen Natur hervorgehenden Verſchiedenheit der Meinungen und Zwecke überhaupt unmöglich. Wenn alſo die revolutionäre Partei das Recht auf ihrer Seite zu haben behauptet, darf ſie ihr wirkliches, oder eingebildetes Recht wenigſtens nicht von einem Volkswillen ableiten, auch nicht wenn die Mehrzahl der Köpfe zu dieſer Partei gehört, weil aus der Mehrheit der Stimmen, als ſolcher, überall kein Recht entſpringt (§. 36.). Soll aber ein revolutionäres Unternehmen gar nur dadurch gerechtfertigt werden, daß es eine für das Ganze *beſſere* Ordnung der Dinge herbeiführt, ſo ſtreitet die Revolution gegen den wahren Begriff vom Rechte überhaupt, wenn die vorigen Einrichtungen, mochten ſie übrigens noch ſo fehlerhaft ſeyn, den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten und den erworbenen Privatrechten im Staate nicht widerſtritten. Durch die Wahrſcheinlichkeit des Gelingens einer Unternehmung dieſer Art, auch ohne Blutvergießen im Innern des Staats, wird an den Rechtsverhältniſſen in dieſer Hinſicht eben ſo wenig geändert, als derjenige aufhört, ein Mordbrenner zu ſeyn, wer eine Stadt anzündet in der Erwartung, daß eine ſchönere und bequemere an der Stelle der eingeäſcherten erbauet werde. Aber die Natur der Sache bringt auch mit ſich, daß eine Revolution faſt unvermeidlich die Revolutionsgräuel zur Folge hat, um derer willen jedes nicht von Leidenſchaft trunkene Gemüth vor einem Beginnen zurückſchaudert, das nur die Verzweiflung entſchuldigen, und deſſen natürlicher Erfolg am Ende doch leicht ein ganz anderer ſeyn kann, als der, den die revolutionäre Partei bezweckte.

Abſchreckende Beiſpiele zur Vergleichung mit verführeriſchen.

41. In jedem rechtmäßig beſtehenden Staate, ſeine Verfaſſung ſey, welche ſie wolle, gehen aus der Souveränität die Hoheitsrechte hervor, die zwar, wie die Souveränität überhaupt, durch die Verfaſſung mannigfaltig beſchränkt ſeyn können, immer aber nur da zu ſuchen ſind, wo die Souveränität iſt. Unter dieſen Hoheitsrechten muß das Recht der poſitiven Geſetzgebung vor allen übrigen genannt werden, weil es allen übrigen zum Grunde liegt; denn durch die Allgemeinheit einer poſitiven Verfügung in Beziehung auf alle Fälle, die ihrer Natur nach unter derſelben Regel ſtehen, drückt ſich die Gerechtigkeit dieſer Verfügung aus, obgleich nicht jedes Geſetz,

bloß als allgemeine Verfügung betrachtet, ein gerechtes Geſetz iſt. Strenge Geſetzmäßigkeit im Verfahren ohne Anſehen der Perſon iſt ein weſentlicher Beſtandtheil der moraliſchen Feſtigkeit eines Staats. Selbſt wenn das Geſetz im Allgemeinen ungerecht iſt, wird doch jede, zum Vortheile oder Nachtheile eines Individuums, das unter dem Geſetze ſteht, beliebte Ausnahme von dieſem Geſetze als ein Act der Willkür betrachtet, die das Band der geſelligen Ordnung zerreißt, und den Geſetzen die Autorität entzieht, die ſie vor der Vernunft haben ſollen. Die Criminalgeſetze allein leiden zuweilen eine Ausnahme, aus Gründen, von denen nachher weiter die Rede ſeyn wird. Das Recht der Geſetzgebung umfaßt aber auch alle übrigen Hoheits- oder Souveränitäts-Rechte, weil kein wahres Souveränitätsrecht anders ausgeübt werden kann, als nach einer Regel, die im Allgemeinen ausdrückt, was in beſtimmten Fällen für vernünftig und der Natur der Sache gemäß angeſehen werden ſoll. Auch alle Zweige der Staatsverwaltung verlangen aus denſelben Gründen beſondre Verwaltungsgeſetze. Mag aber die Souveränität in einem Staate noch ſo enge beſchränkt ſeyn durch die Grundgeſetze, unter denen der Staat ſelbſt rechtmäßig beſteht, ſo bleibt doch auch in denjenigen ſouveränen Monarchien,

chien, wo Parlamente oder ähnliche Verſammlungen nach republicaniſcher Art (§. 37.) ihre Zuſtimmung zu einem gültigen Geſetze geben müſſen, das Recht der poſitiven Geſetzgebung ſelbſt in allen Verhältniſſen, wo nicht die Grundgeſetze geändert werden ſollen, ein Souveränitätsrecht, das der beſchränkenden Macht nicht zukommt. Die *verpflichtende Kraft* des Geſetzes geht in ſolchen Staaten von dem Willen deſſen aus, der das Recht hat, im eigenen Nahmen zu *befehlen*, alſo nicht von dem Willen derer, die nur das Recht haben, unter gewiſſen Bedingungen zu *verhindern*, daß ein Befehl ergehe, zu welchem ſie nicht ihre Stimme gegeben haben. Wie weit ſich übrigens das Recht der poſitiven Geſetzgebung erſtrecke, hängt auf der einen Seite von den Grundgeſetzen des Staats, auf der andern Seite von der Natur der Verhältniſſe ab, die einer poſitiven Geſetzgebung unterworfen werden ſollen.

Wiederholte Erinnerung an den falſchen Begriff von einer Trennung der geſetzgebenden und geſetzausübenden Gewalt in den monarchiſchen Staaten, die keine Wahlreiche ſind (vergl. §. 39.).

42. *Die Civilgeſetzgebung*, wie man ſie jetzt gewöhnlich nennt, durch welche die natürlichen d. i. aus der Natur der Sache und ihren Verhält-

niſſen zu den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten entſpringenden Privatrechte im Staate (vergl. §. 26.) eine genauere Beſtimmung erhalten, findet der Gegenſtände, die in ihre Sphäre fallen, um ſo mehr, je verwickelter die natürlichen Privatverhältniſſe werden, und je mehr die Menſchen geneigt ſind, von ihren natürlichen Privatrechten einen Gebrauch zu machen, der mit dem allgemeinen Beſten im Staate nicht beſtehen kann. Dem natürlichen Laufe der Dinge gemäß haben aber gewöhnlich, wo ein Staat ſich bildet, durch freie Privatverabredungen und durch ein Herkommen, das die Stelle des Geſetzes vertritt, ſchon eine Menge von Rechtsverhältniſſen ſich entwickelt; die von der geſetzgebenden Macht im Staate nicht nach Gutbefinden aufgehoben werden dürfen, weil ſie zuſammenhängen mit den Bedingungen, unter denen der Staat ſelbſt ſich rechtmäßig gebildet hat; denn eine dieſer Bedingungen iſt, der natürlichen Denkart der Menſchen gemäß, daß die höchſte Gewalt im Staate die Privatverhältniſſe, die ſich ſchon rechtmäßig entwickelt haben, ſchütze, alſo ſie nicht beliebig aufhebe, oder verändere. Eine Civilgeſetzgebung, die ſyſtematiſch nach einem beſtimmten Princip von vorn anfangen, und die alten Rechtsgewohnheiten und die aus ihnen ſchon entſprungenen Geſetze nicht achten will, ſetzt ſich dem nicht ungegründeten Vorwurfe eines despotiſchen Verfahrens aus, auch wenn die von ihr ausgehenden neuen Geſetze einen guten Zweck haben. Werden nun gar dergleichen neue Geſetze unabläſſig wieder abgeändert, je nachdem die Meinungen der Geſetzgeber von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewiſſer Privateinrichtungen ſich ändern, ſo kann niemand mehr auf eines dieſer Rechte mit Sicherheit bauen, und die aus dem öffentlichen Zutrauen zu der Gültigkeit der Civilgeſetze entſpringenden moraliſchen Vortheile zerſtören ſich ſelbſt. Aber Privatverabredungen und alte Rechtsgewohnheiten, die an ſich dem Naturrechte nicht widerſtreiten, müſſen doch im Staate ſich fügen nach dem Bedürfniſſe des allgemeinen Beſten, dem Jeder, wer in einer Geſellſchaft lebt, ſich zu unterwerfen verpflichtet iſt. Dieſem Bedürfniſſe gemäß muß der höchſten Gewalt im Staate das Recht zugeſtanden werden, erſtens durch poſitive Verfügungen mehrere Lücken auszufüllen, die das Naturrecht offen läßt, z. B. durch poſitive Verordnungen über die Gültigkeit der Teſtamente, und durch Einführung einer Inteſtaterbfolge (§. 24.), zweitens aber auch durch offenbar gemeinnützige Beſchränkungen natürlicher Privatrechte, z. B. der Rechte eines Hausvaters, das Seinige ganz und gar nach Belieben an Fremde zu verſchenken, oder teſtamentariſch zu vermachen. Alle dieſe Privatverhältniſſe bedürfen einer beſondern Erläuterung, die in den Grundſätzen des allgemeinen Privatrechts, wovon unten weiter die Rede ſeyn wird, ihre Stelle finden muß. Da aber unter dem Titel des allgemeinen Beſten auch vieles ſich geltend machen kann, was den Nahmen des Gegentheils verdient, ſo muß der erſte Grundſatz einer guten Civilgeſetzgebung ſeyn, die natürliche Freiheit der Privatverfügungen ohne dringende Nothwendigkeit nicht zu beſchränken, und die beſtehenden, den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten nicht widerſtreitenden Rechtsgewohnheiten und aus ihnen entſtandenen Geſetze nur nach und nach, wie die Verhältniſſe im wirklichen Leben ſelbſt ſich ändern, durch neue Geſetze zu modificiren, aber nie ſie beliebig aufzuheben nach einer Theorie, die das Beſtehende nur als etwas Zufälliges betrachtet.

Ueber die neueren Civilgeſetzgebungen unter dem Titel von Geſetzbüchern. — In wiefern iſt ein ſouveräner Fürſt ſeiner eigenen Privatgeſetzgebung unterworfen?

43. Einer noch genaueren Anſicht bedarf die poſitive Criminalgeſetzgebung; denn von dem Geiſte und der Ausübung der Criminalgeſetze hängt,

zwar glücklicherweiſe nicht überall, aber doch unter Menſchen, die das Naturrecht nicht achten, großen Theils ab, wie weit man in einem Staate ſeiner Freiheit, ſeines Eigenthums, und ſeines Leibes und Lebens ſicher iſt. Aber ſchon die Erläuterung des allgemeinen Begriffs von einem *Verbrechen*, von welchem die Criminalgeſetzgebung ausgeht, ſchließt Unterſuchungen in ſich, die über die Grenzen des allgemeinen Staatsrechtes hinausreichen. Denn, wer behauptet, daß keine Handlung, die nicht durch ein poſitives Geſetz für ein Verbrechen erklärt wird, ein *wirkliches* Verbrechen ſey, oder, daß eine Handlung ſchon deßwegen ein wirkliches Verbrechen ſey, weil ein poſitives Geſetz ſie dafür erklärt, greift das Naturrecht in ſeiner Wurzel an, indem er das *Unrecht*, das eine Handlung zu einem Verbrechen macht, auf die bloße Verfügung eines Criminalgeſetzgebers zurückführt. Die tief liegende *moraliſche* Bedeutung des Worts *Verbrechen* muß zuerſt in Beziehung auf den Begriff von natürlichen Rechten überhaupt erwogen werden, damit entſchieden werden könne, welche Handlungen von der Criminalgeſetzgebung im Staate für Verbrechen erklärt werden *dürfen*. Auch die Unterſuchungen über die *Grade* der *Strafwürdigkeit* und über die *Arten* der *Verbrechen* haben mit den Aufgaben des allgemeinen

meinen Staatsrechts unmittelbar nichts gemein (vergl. §. 26.), obgleich die Strafwürdigkeit gewiſſer Handlungen, z. B. des Hochverraths, nur nach Vorausſetzung der erſten Grundſätze des allgemeinen Staatsrechts richtig beurtheilt werden kann. Die Erläuterung der allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte hat gezeigt (§. 25.), daß auch ein natürliches Recht der Privatſtrafe durch die Criminalgeſetzgebung im Staate nicht aufgehoben, wenn gleich ſehr beſchränkt werden darf. Aus allen dieſen Gründen muß die reichhaltige und ſo vielen Mißverſtändniſſen ausgeſetzte Theorie des allgemeinen Criminalrechts von dem allgemeinen Staatsrechte abgeſondert und neben das allgemeine Privatrecht geſtellt werden (vergl. §. 26.). Welche Meinung man aber auch vom Zwecke der Strafen und der Strafgeſetze haben mag; immer werden der ſouveränen Macht im Staate ein Strafrecht und ein Recht der Criminalgeſetzgebung als Hoheitsrechte zugeſtanden werden müſſen inſofern, als unter Menſchen, wie ſie zu allen Zeiten und überall ſind, der Zweck der öffentlichen Sicherheit, der einer der Hauptzwecke iſt, um derer willen die Meiſten im Staate der ſouveränen Macht gehorchen (§. 32.), ohne Criminaljuſtiz nicht erreicht werden kann. Das mit dieſen Hoheitsrechten verbundene Begnadigungerecht kann aber kein Recht ſeyn, nach Belieben einen Begünſtigten der Strenge des Geſetzes zu entziehen; es kann nur ein Recht ſeyn, in außerordentlichen Fällen, auf welche, beſonderer Umſtände wegen, das gerechte Strafgeſetz nur dem Buchſtaben, nicht dem Geiſte des Geſetzes nach, anwendbar iſt, eine Ausnahme von der Regel zu machen (vergl. §. 41.).

44. Mit dem Rechte der Geſetzgebung im Staate hängt das Recht der Vollziehung der Geſetze, und mit dieſem wieder das Recht der richterlichen Entſcheidung bei Streitigkeiten über die Anwendung der Geſetze unmittelbar zuſammen. Denn der Zweck der Geſetze hebt ohne ihre Vollziehung ſich ſelbſt auf. Die ſouveräne Macht im Staate übt das zu ihr gehörende Regierungsrecht aus, indem ſie die Vollziehung der Geſetze bewirkt. Ein ſouveräner Fürſt iſt kein vom Staate eingeſetzter Vollzieher der Geſetze (§. 36.); er bewirkt die Vollziehung der Geſetze als Herrſcher in eigenem Nahmen, indem er durch die That die Bedingungen geltend macht, unter denen Diejenigen ihm gehorchen, die durch eine Verkettung von Umſtänden, die dem Naturrechte gemäß ſeyn kann, ſeiner Macht unterworfen ſind. Wo über die Anwendung eines Geſetzes Streitigkei-

ten entſtehen, kann freilich durch einen ſouveränen Ausſpruch nicht entſchieden werden, ob ein gegebener Fall unter dieſer oder jener Regel ſteht; denn dieſe Entſcheidung iſt das Reſultat einer logiſchen Subſumtion, deren Richtigkeit nicht von einem ſouveränen Ausſpruche abhängt. Aber der Zweck der Geſetzgebung im Staate höbe wieder ſich ſelbſt auf, wenn Diejenigen, die dem Geſetze unterworfen ſind, nach ihrer eignen Einſicht, oder nach der Einſicht der Rechtsverſtändigen, die ſie um Rath fragen, eigenmächtig das Geſetz durch die That auf einen beſtimmten Fall anwenden wollten, wo ein Rechtsſtreit entſtanden iſt; denn eben dadurch, daß jeder nach ſeiner Einſicht urtheilt, entſteht der Rechtsſtreit, der durch den Ausſpruch eines Dritten entſchieden werden ſoll, damit äußerer Friede in der Geſellſchaft beſtehe. Um dieſes Friedens willen, ohne welchen jede Geſellſchaft ſich ſelbſt zerſtört, muß ein ſouveräner Ausſpruch die Stelle der entſcheidenden Vernunft vertreten, auch wenn die Vernunft, deren abſoluter Repräſentant kein Sterblicher iſt, anders entſcheiden ſollte. Wie weit alſo Recht und Gerechtigkeit nach richterlichen Ausſprüchen wirklich in einem Staate gehandhabt werden, hängt großen Theils von den Rechtskenntniſſen und dem Verſtande der Richter ab. Fällen dieſe ein irriges

Urtheil, ſo muß der Unterthan des Geſetzes auch gegen das Geſetz über ſich ergehen laſſen, was durch den richterlichen Ausſpruch für Recht erkannt wird. Damit nun der Friede nicht auf Koſten des wirklichen Rechts erhalten werde, ſo weit es ſich durch vernünftige Einrichtungen vermeiden läßt, ſind in den nicht despotiſchen Staaten die bekannten collegialiſchen Gerichtshöfe und die richterlichen Inſtanzen eingeführt, deren Entſcheidungen auch die ſouveränen Fürſten freien Lauf laſſen, damit das Recht nicht von der Willkür abhängig werde. Die verpflichtende Kraft dieſer richterlichen Ausſprüche geht aber darum doch immer von der ſouveränen Macht aus; und wo dieſe Macht nicht dafür ſorgt, daß die Rechtspflege in guten Händen iſt, werden die Worte Von Rechts wegen unter den Urtheilsſprüchen oft zu einer bloßen Phraſe.

Ueber die Vervielfältigung der Inſtanzen. — Ueber den wahren Charakter der Patrimonialgerichte und ähnlicher Gerichtshöfe in deutſchen Staaten.

45. Wie die Richter im Namen der ſouveränen Macht Recht ſprechen, ſo verwalten im Namen derſelben Macht die Staatsbeamten ihre öffentlichen Aemter. In einer ſouveränen Monar-

chie ſind alle Staatsbeamte zugleich fürſtliche Diener inſofern, als ſie nur die Befehle des ſouveränen Fürſten ausführen, der ſie zu ihrer Würde ernannt hat. Iſt aber der ſouveräne Monarch beſchränkt durch Rechte einer Corporation, die innerhalb verfaſſungsmäßiger Grenzen ſich ſelbſt Vorgeſetzte und Repräſentanten wählt, ſo ſind die auf dieſe Art gewählten Staatsbeamten, in dieſer Hinſicht, keine fürſtlichen Diener, obgleich Unterthanen des Fürſten. Die zur Beſorgung des fürſtlichen Hausweſens und Hofſtaats von dem ſouveränen Herrn ernannten Diener ſind, als ſolche, keine Staatsbeamte, auch wenn die vornehmſten unter ihnen gleichen Rang mit den vornehmſten Staatsbeamten erhalten; denn der Staat, als ſolcher, bleibt immer von dem fürſtlichen Hausweſen verſchieden, obgleich das Volk keine Corporation iſt. Aber eine ſouveräne Monarchie kann ſich auf eine ſolche Art gebildet haben, daß die vornehmſten Hofbeamten zugleich Staatsbeamte ſind. Die Verfaſſung kann auch mit ſich bringen, daß unter gewiſſen Umſtänden ein Unterthan gezwungen werden darf, ein öffentliches Amt zu übernehmen, obgleich, der menſchlichen Natur gemäß, das Amt in dieſem Falle nicht ſonderlich verwaltet werden wird, alſo auch die ganze Einrichtung nicht zu loben iſt. Ob aber die ſouveräne Macht einen

Staatsbeamten, mit dem ſie unzufrieden iſt, nach eigenem Gutbefinden und ohne Entſchädigung für den Verluſt, den er leidet, ſeines Dienſtes entſetzen darf, oder ob ein Gericht, und was für ein Gericht, über die Zuläſſigkeit der Abſetzung entſcheiden ſoll, hängt ganz und gar von den Bedingungen ab, unter denen jemand ein ihm angetragenes öffentliches Amt übernommen hat.

46. Das Recht der ſouveränen Macht, öffentliche Abgaben oder Steuern zu erheben, folgt nicht unter allen Umſtänden aus dem allgemeinen Begriffe von einem Staate; denn die Verhältniſſe, unter denen ein wirklicher Staat ſich gebildet hat, können von der Art ſeyn, daß die ſouveräne Macht, das Privateigenthum ſchätzend, ausdrücklichen, oder aus den Umſtänden ſich von ſelbſt verſtehenden Bedingungen der Rechtmäßigkeit ihrer Herrſchaft gemäß, nur auf perſönliche Dienſtleiſtungen der Gehorchenden einen gerechten Anſpruch mache, in keinem Falle aber, auch wenn öffentliche Abgaben verlangt werden, das Privateigenthum, wie in einigen morgenländiſchen Staaten, nur als ein geliehenes Gut in Betracht komme, von welchem der Herrſcher als Obereigenthümer nach Gutbefinden Abzüge machen könne, wäre es auch um des gemeinen Beſten wil-

wiſſen. Ja, die Bedingungen, unter denen ein Staat rechtmäßig beſtehe, können mit ſich bringen, daß ein reicher Fürſt aus ſeinem eignen Privateigenthume alle Ausgaben beſtreite, die ihm zur Verwaltung und Vertheidigung des politiſchen Ganzen nöthig ſcheinen. Aber wo ſolche Bedingungen nicht ausdrücklich ausgeſprochen ſind, oder nicht aus den Umſtänden unbezweifelbar ſich von ſelbſt verſtehen, da kommt das Recht, Abgaben um des gemeinen Beſten willen zu erheben, der ſouveränen Macht allerdings inſofern zu, als die Umſtände nöthig machen, daß Jeder, wer unter dem Schutze der Geſetze ſich eines Privateigenthums erfreuet, etwas davon abgebe, damit das politiſche Ganze geſetzmäßig beſtehe. Der Betrag der erhobenen Abgaben bleibt aber auch in einer ſouveränen Monarchie wahres Staatseigenthum, und geht nicht in das Privateigenthum des Fürſten über. Auch findet der Grundſatz der Privatökonomie, daß die Ausgabe ſich nach der Einnahme richten muß, keine Anwendung in der Staatsökonomie; denn, was unumgänglich nothwendig iſt, wenn das Ganze nicht zu Grunde gehen ſoll, iſt Jeder, wer zu dieſem Ganzen gehört, ſich gefallen zu laſſen verpflichtet. Daß ein ſouveräner Fürſt von ſeinem eignen Privateigenthume, alſo auch von ſeinen Domänen, die keineswegs Staatseigenthum ſind, etwas zu den gemeinen Abgaben beiſteure, darf um ſo weniger verlangt werden, je mehr der Fürſt des Ertrags ſeines Privateigenthums zur Behauptung ſeiner fürſtlichen Würde bedarf. Wo aber ein ſouveräner Fürſt auch zur Behauptung ſeiner fürſtlichen Würde eines Zuſchuſſes vom Staatseigenthume, etwa unter dem Titel einer Civilliſte, bedarf. oder wo gar ein ſouveräner Fürſt, anſtatt von ſeinen Domänen zu leben, faſt ganz von einer ſolchen Civilliſte lebt, die ſich dann wie eine Beſoldung ausnimmt, da kommt der unterſcheidende Charakter einer ſouveränen Monarchie allerdings mit den Verhältniſſen in ein Gedränge, das der fürſtlichen Würde nicht günſtig ſeyn kann. Ueberdies werden die theoretiſchen Unterſcheidungen zwiſchen Staatseigenthum, Privateigenthum des Fürſten, und Privateigenthum der Unterthanen, in der Anwendung faſt unnütz, wenn der Ertrag der öffentlichen Abgaben mit dem Privatſchatze des Fürſten entweder in eine und dieſelbe Caſſe, oder doch in der That ſchon dadurch zuſammenfließt, daß ein Fürſt nach eignem Ermeſſen entſcheidet, wie viel die Unterthanen zur Erhaltung des politiſchen Ganzen aufbringen, und zu welchen Zwecken der Ertrag der Abgaben verwandt werden ſoll. Die Erfahrung hat gelehrt, daß die öffentlichen Abgaben zuweilen weit weniger drückend ſind in Staaten, wo ſie ohne beſondre Einwilligung einer beſchränkenden Autorität erhoben, als da, wo ſie durch Landſtände oder ähnliche Corporationen förmlich bewilligt werden müſſen. Aber den Nutzen ſolcher förmlichen und verfaſſungsmäßigen Bewilligungen, die zugleich die beſtimmte Verwendung der erhobenen Gelder betreffen, hat doch auch der natürliche Menſchenverſtand längſt anerkannt. Verfaſſungsmäßige Steuerfreiheit gewiſſer Stände ſtreitet zwar nicht gegen das Naturrecht, wird aber nach völliger Veränderung der Umſtände, aus denen eine ſolche Exemtion hervorging, leicht ein Keim öffentlicher Unzufriedenheit, die einen Staat in ſeinem Innern erſchüttern kann.

Anſicht einiger Beſteuerungsarten nach Principien des Naturrechts.

47. Ein politiſches Ganzes kann ſo wenig, wie eine andre menſchliche Geſellſchaft, die einer Regierung bedarf, beſtehen ohne eine Oberaufſicht, mit der das Recht verbunden ſeyn muß, innerhalb der Grenzen, die erſtens durch die allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte, zweitens durch die beſondern, aus der Verfaſſung des Staats entſpringenden Rechte, und drittens durch die im Staate geltenden Privatrechte beſtimmt wer-

den, nach Gutbefinden den Umſtänden gemäß mancherlei Anordnungen zu treffen, um zu hindern, was dem Ganzen ſchädlich, und zu befördern, was ihm nützlich iſt. Da die eben genannten Grenzen dieſes Rechts nicht in allen Staaten dieſelben ſind, weil ſie großen Theils von der Verſchiedenheit der Staatsverfaſſungen und der durch die poſitive Geſetzgebung ſanctionirten Privatrechte abhängen, ſo hat der Sprachgebrauch vielleicht auch deßwegen dieſem viel umfaſſenden Rechte noch keinen allgemeinen Nahmen gegeben. Nichts Anderes, als ein Theil dieſes Rechts, iſt das Polizeirecht. Welche unter den mancherlei Anſtalten und Maßregeln, durch die das Schädliche im Staate gehindert, und das Nützliche befördert werden ſoll, der eigentlichen Polizei von der höchſten Gewalt übertragen werden ſollen, läßt ſich im Allgemeinen nicht beſtimmen, weil das beliebte Wort Polizei ſeit ſeiner Entſtehung mehrere Bedeutungen erhalten hat, die zwar ſämmtlich mit einander verwandt ſind, aber ſich auf keinen ſtrenge beſtimmten allgemeinen Begriff zurückführen laſſen. Wie nothwendig um der öffentlichen Ordnung und Sicherheit willen unter gewiſſen Umſtänden eine wachſame und kräftige Polizei iſt, hat die Erfahrung längſt gelehrt. Aber wo das Recht vor der Gewalt verſtummen muß, wird die Polizei auch leicht zum drückendſten Werkzeuge des Despotismus. Auch in rechtlichen Staaten wird die Polizei ihrer Natur nach verhaßt, wo ſie durch Befehle und Verbote, deren Nothwendigkeit, oder Nutzen, nicht jedem geſunden Verſtande einleuchtet, die natürliche Freiheit nach Gutbefinden beſchränkt, oder wo ſie, um auszukundſchaften, was zu ihren Zwecken dient, durch Polizeiſpione, die doch unter gewiſſen Umſtänden unentbehrlich ſind, im Privatleben das gegenſeitige Vertrauen untergräbt. Gleichen Urſprungs mit dem Polizeirechte iſt in Beziehung auf den öffentlichen Gedankenverkehr das Recht der Büchercenſur, das ſo leicht mit dem allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte des freien Gedankenverkehrs (vergl. §. 15.) in Colliſion geräth, und doch der höchſten Autorität im Staate zugeſtanden werden muß, wo die öffentliche Denkart nicht ſo beſchaffen iſt, daß dem Unheile, das ſchamloſe, aufrühreriſche, und andre verderbliche Schriften ſtiften, auf eine andre Art vorgebeugt werden, oder, daß dieſer Schade durch andre Maßregeln wieder gut gemacht werden kann. Auch das Recht der höchſten Autorität, im Innern des Staats keine geheimen, oder öffentlichen Geſellſchaften und Corporationen zu dulden, die nicht entweder ſchon durch die Staatsverfaſſung autoriſirt ſind, oder mit Genehmigung der Regierung beſtehen, gehört hierher. Je liberaler aber in allen dieſen Hinſichten eine gerechte Regierung iſt, das heißt, je mehr ſie nach dem Grundſatze handelt, die natürliche Freiheit nur ſo weit zu beſchränken, als es um des allgemeinen Beſten willen unumgänglich nothwendig iſt, deſto weniger läuft ſie Gefahr, an der Stelle eines Uebels, das ſie abwehren will, durch Erregung geheimer Gegenwirkungen ein größeres Uebel zu veranlaſſen.

48. Von den Corporationen, die in jedem Staate eine beſondre Oberaufſicht der Regierung ſich gefallen laſſen müſſen, ſind auch die religiöſen oder kirchlichen nicht ausgenommen. Wo der Staat ſelbſt ein Kirchenſtaat iſt, hebt ein ſolches Verhältniß des Staats zur Kirche ſich ſelbſt auf. Auch in den ſogenannten weltlichen Staaten iſt die Kirche als religiöſe Gemeinde kraft des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts (§. 16.) von jeder politiſchen Autorität unabhängig. Aber nur in einem Kirchenſtaate können aus dem Schooße der Kirche weltliche Rechte hervorgehen. Die Kirche, als ſolche, kann in ihrem Innern monarchiſch, oder republikaniſch, regiert werden durch geiſtliche Obere, die, dem Glaubensſyſteme der Kirche, oder beſtimmten Verabredungen ge-

mäß, geiſtliche Rechte haben, mit denen auch eine Kirchenpolizei verbunden ſeyn kann. Aber der weltlichen Oberaufſicht in den Staaten, die keine Kirchenſtaaten ſind, darf die Kirche ſchon deßwegen ſich nicht entziehen, weil ſie der weltlichen Souveränität ihr Glaubensbekenntniß vorzulegen ſchuldig iſt, um zu beweiſen, daß unter ihren Lehren keine ſind, die den Grundſätzen widerſtreiten, nach denen der Staat rechtmäßig beſteht, und die ſouveräne Macht ihre Hoheitsrechte ausübt. Der Gottesdienſt muß alſo auch öffentlich ſeyn, damit die weltliche Regierung ſehe, daß die Kirche wirklich nach den Grundſätzen handelt, zu denen ſie äußerlich ſich bekennt. Nur im Streite gegen unrechtmäßigen Glaubensdruck ſind geheime kirchliche Geſellſchaften erlaubt. In allen Verhältniſſen, wo die Kirche Privatrechte erwerben und ausüben will, die den Glauben und den Gottesdienſt nicht angehen, iſt ſie den weltlichen Corporationen im Staate gleich zu achten; und wenn ihr, der Staatsverfaſſung gemäß, in dieſen Verhältniſſen eine beſondre Gerichtsbarkeit zugeſtanden wird, iſt auch dieſe Gerichtsbarkeit entweder nur eine delegirte d. i. von der weltlichen Souveränität ausgehende, oder wenigſtens dieſer untergeordnet. Alle mit kirchlichen Würden verfaſſungsmäßig verbundenen weltlichen Rechte, denen gemäß eine geiſtliche Corporation in einem Staate auch als Reichsſtand oder Landſtand (§. 37.) auftreten, und die weltliche Souveränität beſchränken kann, liegen außer den Grenzen des geiſtlichen Rechts. Aber die geiſtlichen und weltlichen Verhältniſſe im Staate können auch ſo verwickelt werden, daß ſchwer zu entſcheiden iſt, wie weit der weltliche Arm nach Rechtsbegriffen reicht, beſonders wenn das geiſtliche Oberhaupt der Kirche, zu welcher die religiöſe Corporation in einem weltlichen Staate ſich nur wie ein Theil zum Ganzen verhält, zugleich ein auswärtiger weltlicher Fürſt iſt.

Erläuterungen aus der Geſchichte des Pabſtthums. — Ueber die Rechtmäßigkeit der Aufhebung der Klöſter durch die weltliche Macht. — Ueber die Concordate.

49. Das Recht der ſouveränen Macht, mit auswärtigen Feinden Krieg zu führen, iſt urſprünglich einerlei mit dem Rechte der Selbſthülfe, das unmittelbar im Begriffe des Naturrechts liegt (§. 7.), und überall Statt findet, wo es nicht durch Unterwerfung unter eine richterliche Autorität beſchränkt iſt. Denn da die ſouveräne Macht, als ſolche, keine rechtmäßige Herrſchaft über ſich erkennt, alſo auch keiner richterlichen Autorität unterworfen iſt, außer etwa einer ſchiedsrichter-

lichen, der ſie ſich verabredungsmäßig mit andern ſouveränen Mächten in beſtimmter Hinſicht unterwerfen kann, ſo bleibt, außer in dieſem Falle, überall von Rechts wegen ihr ſelbſt überlaſſen, ob ſie, aus Furcht vor dem Uebergewichte einer auswärtigen Macht, oder aus andern Gründen, eine Verletzung ihrer Rechte dulden, oder durch die That ſich ſelbſt Recht verſchaffen will. Die Rechtmäßigkeit eines Kriegs iſt alſo im Allgemeinen nach denſelben Grundſätzen, wie die Rechtmäßigkeit der Selbſtvertheidigung überhaupt, zu beurtheilen. Die ſouveräne Macht führet aber ihre Kriege rechtmäßig entweder unmittelbar im eignen Namen, nicht im Namen des Volks, wo Keinem im Volke durch eine auswärtige Macht ein Unrecht zugefügt iſt, oder auch im Namen des Volks, nämlich inſofern, als ſie verpflichtet iſt, die Rechte eines Jeden im Volke zu ſchützen; denn in dieſer Hinſicht hat das Volk ein gemeinſchaftliches Intereſſe. Aber aus dem allgemeinen Begriffe von einem Staate folgt keinesweges, was man beſonders nach dem unanwendbaren Ideale der abſoluten Demokratie (§. 30.) hat folgern wollen, daß jeder Tüchtige im Volke gegen den gemeinſchaftlichen äußern Feind die Waffen zu ergreifen verpflichtet ſey, oder, daß die ſouveräne Macht in jedem Staate das Recht habe, von jedem Warhaften zur Vertheidigung des Staats Kriegsdienſte zu fordern, und den Umſtänden gemäß anzuordnen, wer zuerſt, wer ſpäter, und wer nur im äußerſten Nothfalle ſich als Vaterlandsvertheidiger ſtellen ſoll. Schon das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht würde verletzt werden, wenn im Staate rechtliche Menſchen, die nach ihren religiöſen Grundſätzen keine Kriegsdienſte thun dürfen, z. B. die Quäker, oder die Diener der Kirche nach andern Glaubensſyſtemen, dazu gezwungen werden ſollten (vergl. §. 16.). Aber auch die beſondern Bedingungen, unter denen ein Staat ſich bildet und beſteht, können von der Art ſeyn, daß nur eine gewiſſe Claſſe der Unterthanen der ſouveränen Macht zum Kriegsdienſte verpflichtet iſt, z. B. nach dem Lehnsſyſteme unmittelbar nur der wehrhafte Adel. Selbſt die Verfaſſung der Republiken bringt nicht überall mit ſich, daß die ſämmtlichen Mitglieder der republikaniſchen Corporation, noch weniger, daß ihre Unterthanen im Volke, verpflichtet wären, im Nothfalle mit den Waffen in der Hand alle für einen Mann zu ſtehen. Karthago und die niederländiſche Republik führten ihre Kriege nur mit freiwilligen und geworbenen Truppen. Mit der natürlichen Entſtehung der ſouveränen Monarchien (§. 36.) ſtimmen am wenigſten ſolche Bedingungen der Unterwerfung überein, denen

nen gemäß Jeder, wer einem ſouveränen Mächtigen gehorcht, auf Befehl des Souveräns ſich zum Kriegsdienſte ſtelle. Daher beſtanden auch die Heere der ſouveränen Fürſten bis auf die neueſten Zeiten faſt überall nur aus Freiwilligen, Lehnsträgern, und angeworbenen Truppen. Aber die Pflicht, dem Staate als einem moraliſchen Ganzen, zu welchem man gehört, aufzuopfern, was zur Erhaltung dieſes Ganzen nothwendig iſt, darf allerdings als eine der Bedingungen, unter denen ein Staat beſteht, um ſo mehr angeſehen werden, je gerechter und wohlthätiger die Regierung in dieſem Staate iſt. Wo alſo nicht genug freiwillige Streiter ſich finden, oder, wo angeworbene Truppen zur Vertheidigung des Ganzen doch nicht hinreichen würden, oder auch, wo ein Staat, ſeinen innern Kräften nach, in ſeinen rechtlichen Verhältniſſen zu andern Staaten, in denen, ohne das Recht beſonders auf die Wage zu legen, ein Syſtem der Militärpflichtigkeit eingeführt iſt, ſich nicht länger behaupten kann, wenn er nicht ein ähnliches, aber ſo wenig, als möglich, drückendes Syſtem annimmt; da wird die Militärpflichtigkeit zu einem nothwendigen Uebel, das indeſſen um ſo weniger als ein Uebel empfunden wird, je mehr kriegeriſcher Geiſt in einem Volke ſich mit der Vaterlandsliebe vereinigt.

Ueber den Anfang des militäriſchen Conſcriptionsweſens im neueren Europa. — Ueber den Unterſchied zwiſchen fürſtlichen Hauskriegen und Nationalkriegen.

* * *

50. Auf der gegenſeitigen Anerkennung der Hoheitsrechte unter den ſouveränen Mächten und der dieſen Rechten zum Grunde liegenden allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte in jeder Hinſicht beruht das Völkerrecht, deſſen erſte Grundſätze hier füglich mit den Grundſätzen des allgemeinen Staatsrechts unmittelbar in einem Anhange zuſammengeſtellt werden können (vergl. §. 26.), weil ſie ſich aus dem Zuſammenhange der ſchon erläuterten Begriffe großen Theils von ſelbſt verſtehen, in ihrer Anwendung aber überall hinweiſen auf das ſogenannte poſitive Völkerrecht, das wenigſtens unter den chriſtlichen Staaten in Europa auf der Achtung eines dem allgemeinen Beſten angemeſſenen Herkommens beruht, das die Stelle einer poſitiven Geſetzgebung vertritt. Wenn dieſes Herkommen mit dem Naturrechte übereinſtimmen ſoll, muß jede ſouveräne Macht durch die That beweiſen, daß ſie erſtens die Unabhängigkeit jeder andern, alſo auch der ſchwächeren

ren und ſchwächſten ſouveränen Macht anerkennt. Keine Regierung darf alſo eigenmächtig in die innern Angelegenheiten eines andern Staats ſich einzumiſchen. Aber wenn in einem bürgerlichen Kriege eine Partei, die das Recht auf ihrer Seite hat, eine auswärtige Macht zu Hülfe ruft, kann ihr dieſe Hülfe ohne Verletzung des Völkerrechts gewährt werden. Durch die That muß zweitens jede ſouveräne Macht der andern beweiſen, daß ſie das Recht des Beſitzes ehrt, ohne deſſen Aufrechthaltung unter den Staaten ſo wenig, als im Privatleben, ein rechtlicher Friede beſtehen kann. Dieſem Rechte (§. 2[illegible].) gemäß darf kein Staat den andern in ſeinem Beſitzſtande ſtören, wo die Unrechtmäßigkeit dieſes Beſitzſtandes nicht bewieſen werden kann. Nach den erſten Grundſätzen des Naturrechtes darf aber auch drittens keine ſouveräne Macht einen Krieg mit einem andern Staate anfangen, um politiſcher Vortheile willen, mögen dieſe auch noch ſo groß ſeyn; denn nur um des verletzten Rechts willen, das nicht immer mit dem Vortheile in jeder Hinſicht zuſammentrifft, kann ein gerechter Krieg geführt werden (§. 7.). Nach denſelben Grundſätzen iſt viertens jeder Staat dem andern im Kriege die Schonung ſchuldig, die in den Grenzen der gerechten Selbſtvertheidigung liegt; denn wer das Recht des Andern

dern verletzt, hat darum die ihm angebornen Vernunft- und Menſchenrechte nicht in jeder Hinſicht, ſondern nur inſofern verloren, als er ſich eine Gewalt gefallen laſſen muß, die nothwendig iſt, damit ein rechtliches Verhältniß wiederhergeſtellt werde, indem derjenige, der das Recht verletzt hat, gezwungen wird, in die Schranken des Rechts zurückzutreten (§. 7.). Alle gewaltſamen Maßregeln, die zur Erreichung dieſes Zwecks im Kriege nicht nothwendig ſind, ſtreiten alſo gegen das wahre Völkerrecht, das in dieſer Hinſicht durch das Herkommen um ſo weniger abgeändert werden darf, da die Uebel des Krieges gewöhnlich am meiſten Diejenigen treffen, die dieſe Uebel nicht verſchuldet haben. Wenn aber die gerechte Sache ſiegt, kann die ſiegende Macht, ohne das Völkerrecht zu verletzen, den beſiegten Staat auf engere Grenzen einſchränken, oder ihn zerſtückeln, oder auch ganz vernichten, wenn ein ſolches Verfahren nöthig iſt, damit das Recht geſichert werde. In dieſem Sinne giebt es denn allerdings nach Principien des Naturrechts ein unbezweifelbares Eroberungsrecht; aber von der Ausdehnung, die dieſer Begriff durch das poſitive Völkerrecht erhalten hat, weiß das Naturrecht nichts.

Ueber die Rechtmäßigkeit der Beute und der Kriegscontributionen. — Ueber die Repreſſalien im Kriege und im Frieden.

51. Die friedlichen Verhältniſſe unter Staaten, die einander noch nicht bekriegt haben, ſind nicht ganz einerlei mit denen, die auf Friedensſchlüſſe folgen; denn durch einen Friedensſchluß wird ein Staat auf dieſelbe Art moraliſch gebunden, wie man überhaupt Verträge zu halten verpflichtet iſt. Unter welchen Bedingungen aber dieſe Verpflichtung Statt findet, läßt ſich, wie wir ſchon oben ſahen (§. 23.), nach abgeſonderten Naturrechtsprincipien gar nicht gültig beurtheilen. Daher iſt auch, wenn das Unrecht ſiegt, die Erfüllung eines Friedensſchluſſes von Seiten der beſiegten Macht eine oft ſehr problematiſche Gewiſſensſache, bei welcher moraliſche Reflexionen in Betracht kommen, die weit über die Grenzen der Naturrechtslehre hinausreichen. In die Claſſe der Verträge gehören auch die Bündniſſe, die von ſouveränen Mächten unter einander geſchloſſen werden, und in den vorher unter dieſen Staaten beſtandenen Rechtsverhältniſſen vieles ändern können. Wenn ſolche Bündniſſe dauern, nicht nur einen vorübergehenden Zweck erreichen ſollen, können ſie die Souveränität ſelbſt auf eine ähnliche Art beſchrän-

ſchränken, wie ſie durch die Verfaſſung des Staats beſchränkt werden kann (§. 37.). Auf die Dauer verbündete Staaten, ſo enge auch das Band ſeyn mag, bleiben doch immer verſchieden von einem eigentlichen Bundesſtaate, der ſeiner Natur nach nur eine Republik ſeyn kann. Denn wenn ſouveräne Fürſten in irgend einer Hinſicht, nach gemeinſchaftlicher Berathung, durch Mehrheit der Stimmen über ſich entſcheiden laſſen wollen, heben ſie eben dadurch ihre individuelle Souveränität ſelbſt auf, und verwandeln ſich in eine Corporation, der dann die Souveränität zukommt. Daſſelbe iſt der Fall, wenn verbündete Fürſten ſich einem Bundesgerichte unterwerfen, das mehr Autorität haben ſoll, als ein bloßer Schiedsrichter haben kann (vergl. §. 44.).

52. Nach welchen Grundſätzen Staaten im Frieden beſondre Verbindungen unter einander durch Geſandte, oder ſelbſt im Kriege durch Parlementärs, oder durch Bevollmächtigte zu Friedensſchlüſſen, oder auf andre Art, z. B. in kaufmänniſchen Angelegenheiten durch ſogenannte Conſuln, unterhalten ſollen, kann die Naturrechtslehre im Allgemeinen nur von weitem zeigen, weil hier faſt alles auf die beſondern Verhältniſſe ankommt, die der Idee des allge-

meinen Beſten gemäß von der wahren d. h. der Moral in jeder Hinſicht huldigenden Politik nach den Umſtänden genauer erwogen werden müſſen. Dieſe beſondern Verhältniſſe, beſonders nach Friedensſchlüſſen, machen zuweilen unvermeidlich, daß ein Geſandter als ein geheimer Feind betrachtet werden muß, auch wenn ihm äußerlich die größte Ehre widerfährt, die man nur einem Freunde erzeigen kann. Wie weit nun das Geſandtſchaftsrecht gehen ſoll, wenn ein Geſandter durch entdeckte Machinationen wirklich im Innern des Staats, der ihn annahm, Unruhen erregt, oder befördert hat, iſt eine ſchwer zu beantwortende Frage. Ueberhaupt muß die Beſtimmung der Geſandtſchaftsrechte faſt ganz und gar dem *poſitiven* Völkerrechte (§. 50.) überlaſſen bleiben. Außer den Geſandten macht zwar unter Staaten, die mit einander in Frieden leben, auch *jeder Andre*, wer als friedlicher Fremder Zutritt erhält, gegründeten Anſpruch auf alles, was den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten gemäß iſt; aber keiner Regierung iſt das Recht abzuſprechen, Fremde, die dem Staate gefährlich ſcheinen, an der Grenze zurückzuweiſen, und überhaupt die Bedingungen näher zu beſtimmen, unter denen ein Fremder Zutritt in den Staat erhalten und den Schutz der Geſetze genießen ſoll. Der bloßen Verſicherung, daß man in keiner böſen Abſicht komme, zu trauen, iſt keine Regierung verpflichtet. Verdächtige Fremde müſſen ſich alſo auch gefallen laſſen, aus dem Staate, der ſie bis dahin aufnahm, verwieſen zu werden. Zu den Bedingungen, unter denen ein Fremder Zutritt in einen Staat erhält, gehört auch ohne ausdrückliche Erklärung, der Natur der Sache gemäß, dieſe, daß der Fremde ſich nach den Geſetzen des Staats richte, der ihn aufgenommen hat, und daß, wenn er in dieſem Staate ein wirkliches Verbrechen begeht, er nach denſelben Geſetzen, wie andre Verbrecher, beſtraft werde, es müßte denn durch beſondre Verabredung unter gewiſſen Staaten etwas Andres darüber feſtgeſetzt ſeyn.

Ueber Kant's Weltbürgerrecht.

Dritter Theil.

Grundſätze des allgemeinen Privat- und Criminalrechts.

I.

Allgemeines Privatrecht.

53. Das allgemeine Privatrecht in der engeren und eigentlichen, ſchon oben (§. 26.) erläuterten Bedeutung des Worts, läßt ſich auf wenige Hauptſätze zurückführen. Denn die aus den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten entſpringenden, den öffentlichen oder Staatsverhältniſſen entgegenſtehenden Privatverhältniſſe erhalten ihre bekannte Mannigfaltigkeit erſt im bürgerlichen Leben, wo ſie, den Staatsverhältniſſen untergeordnet, Gegenſtände der ſogenannten Civilgeſetzgebung (§. 42.), und durch dieſe Geſetzgebung näher beſtimmt, zum Theil erweitert, zum Theil beſchränkt werden, wie es dem allgemeinen Beſten und den beſondern Umſtänden, unter denen der Staat ſich bildete, gemäß iſt. Von Unrechtmäßigkeit der bürgerlichen Erweiterung und Beſchränkung der natürlichen Privatrechte kann aber im Allgemeinen nicht die Rede ſeyn, da dieſe Rechte,

als Gegenſtände der Civilgeſetzgebung, ſämmtlich zu den erwerblichen und veräußerlichen Rechten (§. 9.) gehören, die im Staate den Bedingungen untergeordnet ſind, unter denen ein Staat ſich gebildet hat und beſteht. Man kann dieſe Rechte am bequemſten überſehen, wenn man mit den römiſchen Juriſten von dem Gegenſatze zwiſchen Perſonenrecht und Sachenrecht ausgeht, obgleich dieſer Gegenſatz keinesweges erſchöpfend iſt. Das allgemeine Perſonenrecht iſt das natürliche Standesrecht. Man gehört zu einem natürlichen Stande inſofern, als man auch außer Beziehung auf den Staat einer gewiſſen Claſſe von Menſchen beizuzählen iſt, die, als ſolche, beſondre Rechte und Pflichten hat, die nicht erſt durch die Staatsverfaſſung und die Civilgeſetze herbeigeführt werden. Die Sachenrechte in Privatverhältniſſen beziehen ſich ſämmtlich auf die ſchon oben erläuterten Begriffe von Beſitz, Gebrauch und Eigenthum (§. 21-23.). Alle dieſe Rechte ſo wohl, als die natürlichen Perſonenrechte, können aber auf das mannigfaltigſte abgeändert werden erſtens durch Verträge (§. 23.), deren Verſchiedenheit durch keine Theorie im Allgemeinen anticipirt werden kann, und zweitens auch durch teſtamentariſche Verfügungen, von deren Rechtmäßigkeit ſchon in der Lehre von den allgemeinen Vernunft-

und Menſchenrechten (§. 24.) die Rede war; und ſchon deßwegen kann der Gegenſatz zwiſchen Perſonenrecht und Sachenrecht die Privatrechtsverhältniſſe nicht erſchöpfen.

54. Das natürliche und allgemeine Privatperſonenrecht läßt einen Unterſchied zwiſchen Freien und Unfreien zu, nur nicht im Sinne des römiſchen, oder weſtindiſchen Sclavenrechts (§. 19.). Wie eine gewiſſe Art von Leibeigenſchaft als Dienſtbarkeit, bei der aber der Menſch nicht als Eigenthum eines Andern in Betracht gezogen werden darf, mit dem Naturrechte übereinſtimmt, iſt ſchon oben (§. 19.) gezeigt. Unfrei im Sinne des Naturrechts ſind auch die Blödſinnigen und Wahnſinnigen, die unter einer Vormundſchaft ſtehen (§. 14.). Leicht erkennt man ſchon in dieſer Hinſicht die moraliſche Nothwendigkeit bürgerlicher Einrichtungen und poſitiver, nicht von abgeſonderten Naturrechtsprincipien ausgehenden Geſetze, die ſich dieſer Claſſe von Hülfsbedürftigen annehmen, auch nicht zulaſſen, daß Jeder, wer von ſelbſt ſich ihrer annimmt, ganz nach eignem Gutbefinden ihre Freiheit beſchränke und ihnen auf andre Art um ihres Beſten willen Gewalt anthun. Nach dem legislatoriſchen Princip des allgemeinen Beſten, das mit dem Familien-

wohl auf das engſte verbunden iſt, dürfen im Staate auch notariſche Verſchwender unter eine Vormundſchaft geſtellt, und als Unfreie inſofern behandelt werden, als ihnen die Verwaltung ihres eignen Vermögens entzogen wird. Nach ähnlichen Grundſätzen übt die Regierung im Staate ein Vormundſchaftsrecht, das gegen das Naturrecht nicht ſtreitet, über elternloſe, oder von ihren Eltern verlaſſene unmündige Kinder (§. 14.) aus, die in dieſer Hinſicht bis zur Emancipation auch den Unfreien beizuzählen ſind. Aber wie problematiſch die natürlichen Grenzen dieſes Rechts ſind, beſonders was die Dauer der Vormundſchaft betrifft, erkennt man leicht aus der Natur der Sache. Das Princip des allgemeinen Beſten, ſo vieldeutig es auch iſt, muß doch hier eine weite Lücke, die das Naturrecht offen läßt, in der poſitiven Geſetzgebung ausfüllen.

Einige Bemerkungen über das Kantiſche Herrenrecht.

55. Nach den Grundſätzen des natürlichen und allgemeinen Privatperſonenrechts (§. 53.) ſind auch die Familienverhältniſſe inſofern zu beurtheilen, als ſie bloße Rechtsverhältniſſe ſind. Aber zu bedauern iſt eine Familie, deren Mitglieder mehr darauf bedacht ſind, ihre Rechte gegen

einander zu verwahren, als, die moraliſchen Gefühle der Liebe und Achtung (vergl. Allg. prakt. Phil. §. 33–36.) an die Stelle ſtrenger Rechtsbegriffe treten zu laſſen. Glücklicherweiſe hat die Natur ſelbſt dafür geſorgt, daß die natürlichen Familienrechte in jeder Hinſicht problematiſch ſind, daß alſo der poſitiven Geſetzgebung auch von dieſer Seite ein weites Feld geöffnet iſt, das Familienleben um des allgemeinen Beſten willen beſtimmten Verfügungen zu unterwerfen, die der Würde der menſchlichen Natur überhaupt gemäß ſind. Schon der allgemeine Begriff von einer Ehe verliert ſeine ganze moraliſche Würde, wenn man ihn auf abgeſonderte Naturrechtsprincipien zurückführt. Denn wenn jede Geſchlechtsverbindung, die dem bloßen Naturrechte nicht widerſtreitet, eine Ehe heißen ſoll, ſo müſſen unter dieſen Titel auch die ſchaam- und ſittenloſen Geſchlechtsverbindungen geſtellt werden, wenn durch ſie nur keines der angebornen Vernunft- und Menſchenrechte und der aus dieſen Rechten entſpringenden natürlichen Privatrechte (§. 53.) verletzt wird. Selbſt wenn man mit Kant das Eherecht zu einem ſogenannten perſönlich-dinglichen Rechte machen will, wird der moraliſche Begriff der Ehe (vergl. Phil. Moral, §. 40.) ſchon dadurch herabgewürdigt, daß die Ehegatten nach dieſer Lehre einander gegenſeitig als perſönlich-exiſtirende Sachen zu einem Gebrauche erwerben ſollen, der phyſiſch in der Verſchiedenheit der Geſchlechter gegründet iſt. Will man aber das natürliche Eherecht gar nur auf das allgemeine Vertragsrecht (§. 23.) zurückführen, ſo laſſen ſich leicht eine Menge natürlicher und unnatürlicher, monogamiſcher und polygamiſcher Geſchlechtsverbindungen denken, die mit dem Begriffe eines dem Naturrechte nicht widerſtreitenden Vertrags ganz wohl übereinſtimmen, aber dem öffentlichen Wohl im Staate eben ſo ſehr, als der Würde der menſchlichen Natur in andrer Hinſicht entgegen ſind. Auch die Dauer der Ehe iſt nach den Grundſätzen des allgemeinen Vertragsrechts ganz und gar der beliebigen Verabredung zu überlaſſen. Von nothwendigen Beſchränkungen der Verheirathung unter Verwandten weiß das Naturrecht gar nichts. Eben ſo wenig giebt es dem Ehemanne eine Herrſchaft über die Frau. Aus allen dieſen Gründen muß das Eherecht im Staate, wo nicht ſchon durch die Religion und durch ein der Würde der menſchlichen Natur gemäßes Herkommen die Zuläſſigkeit der Geſchlechtsverbindungen eine geſetzliche Beſchränkung erhalten hat, durch poſitive Verfügungen der geſetzgebenden Macht dieſem Mangel abgeholfen werden. Durch ſolche Verfügungen dürfen auch an einen würdigen Begriff von der Ehe beſondre Vorrechte angeknüpft, und dieſe Vorrechte dürfen auch auf die eheliche Geburt ausgedehnt werden.

Genauere Kritik des Kantiſchen Eherechts. — Ueber Concubinate. — Merkwürdiger Zuſammenhang zwiſchen der Vielweiberei und dem Despotismus im Morgenlande. — Legislatoriſche Gründe der Verbote der Ehe innerhalb beſtimmter Grenzen der Verwandtſchaft. — Genauere Anſicht der Eheſcheidungen. — Nothwendigkeit geſetzlicher Beſtimmungen über das Vermögen der Ehegatten.

56. Problematiſch in jeder Hinſicht iſt das natürliche Elternrecht. Das neugeborne Kind gehört ſeinen Eltern inſofern, als das phyſiſche Daſeyn des Kindes ein Erzeugniß der Eltern iſt, und gewiſſermaßen für eine Fortſetzung ihres phyſiſchen eignen Daſeyns angeſehen werden kann. Dieſe Vorſtellung liegt ſo tief in der menſchlichen Natur, daß Eltern, denen man ihre Kinder entreißt, eben ſo ſehr, als ob ihre eigne phyſiſche Perſönlichkeit (§. 19.) angegriffen würde, ihr angebornes Vernunft- und Menſchenrecht verletzt fühlen werden, auch ohne von einem ſolchen Rechte einen theoretiſchen Begriff zu haben. Aber in dieſer phyſiſchen Beziehung gehört das Kind beiden Eltern. Von einer

väterlichen Gewalt, die der mütterlichen vorginge, weiß das Naturrecht nichts, obgleich aus dem unmoraliſchen Triebe, Gewalt für Recht geltend zu machen, auch die Vorſtellung des Mannes, als des Stärkern, von einem beſondern Rechte der väterlichen Gewalt leicht zu erklären iſt. Wo alſo ein Streit über die elterliche Gewalt unter Ehegatten nicht von ſelbſt ſich ausgleicht, kann er nur durch poſitive Geſetze entſchieden werden. Mit den auf dieſe Art entſpringenden elterlichen Rechten, die Kinder als Unfreie (§. 54.) durch Erziehung und Züchtigung zu ihrem Beſten zu zwingen, verhält es ſich eben ſo. Die Regierung im Staate verletzt alſo nicht das Naturrecht, wo ſie um des gemeinen Beſten willen auch dem Mißbrauche der elterlichen Gewalt von dieſer Seite poſitive Grenzen ſetzt, oder auch Eltern, die ihre Kinder vernachläſſigen, durch Polizeiverfügungen nöthigt, auf eine vernünftige Art zur Erziehung dieſer Hülfsbedürftigen das Ihrige beizutragen. Aber von dem Augenblicke an, da ein Kind zur moraliſchen Beſinnung erwacht, ſteht es nach den allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechten (§. 14.) in denſelben Verhältniſſen nicht mehr unter der elterlichen Gewalt, als es einer moraliſchen Selbſtbeſtimmung fähiger wird; und dem Streite über dieſe Verhältniſſe muß wieder durch poſitive Geſetze, die dem Princip des allgemeinen Beſten folgen, ein Ende gemacht werden (vergl. §. 14.). Daß die bürgerlichen Rechte der **Inteſtaterbfolge**, die für das gemeine Beſte von ſo großer Wichtigkeit ſind, unter Eltern und Kindern, wie unter den übrigen Verwandten, ganz und gar auf poſitiven Geſetzen, oder einem dieſen gleich zu achtenden Herkommen beruhen, bedarf nach den oben (§. 24.) über das Erbrecht überhaupt gegebenen Erläuterungen keines beſondern Beweiſes.

Ueber das **Ausſetzen** der Kinder, und über das Recht der väterlichen Gewalt nach den **römiſchen** Rechtsbegriffen. — Nothwendigkeit poſitiver Geſetze bei Streitigkeiten über die **Paternität**.

57. Auch zur Begründung eines beſtimmten **Sachenrechts** in Privatverhältniſſen (§. 53.) kann die Naturrechtslehre nur einen kleinen Theil der Grundſätze liefern, deren die poſitive Geſetzgebung in dieſer Beziehung bedarf. Das natürliche **Eigenthumsrecht** (§. 20 und 21.) kann zwar durch kein rechtmäßiges Herkommen und durch keine poſitiven Geſetze, die nicht ungerecht ſeyn ſollen, aufgehoben werden. Die Bedingungen, unter denen das Recht des **Beſitzes** (§. 22.) die Stelle des Eigenthumsrechts vertreten muß, gelten im

Staate, wie im ſogenannten Naturſtande. Aber wer in einem Staate ſich ein Eigenthum erwerben will, das der Staat ihm ſichern ſoll, kann es ſich doch nur unter den Bedingungen erwerben, unter denen der Staat das Eigenthum ſichert. Er muß ſich alſo gefallen laſſen, daß ſein Eigenthumsrecht beſchränkt werde durch poſitive Geſetze, die z. B. einem Hausvater verbieten, mehr als einen beſtimmten Theil deſſen, was ſeine Kinder nach dem poſitiven Inteſtaterbrechte von ihm zu erwarten haben, nach Belieben zu verſchenken, oder einem Andern teſtamentariſch zu vermachen. Ferner bringt die Natur der Dinge, die ſich eigenthümlich erwerben laſſen, in gar vielen Fällen eine Verwickelung von Verhältniſſen mit ſich, über die nach den Grundſätzen des natürlichen Eigenthumsrechts keine Entſcheidung möglich iſt, die dem Streite ein Ende machte, z. B. bis zu welcher Tiefe hinab der Grund und Boden als eigenthümlich erworben angeſehen werden ſoll; wem gefundene Schätze gehören ſollen; ob und wie weit Licht und Luft für erwerblich angeſehen werden ſollen; ob ich die Zweige eines Baums, der meinem Nachbar gehört, als ihm nicht gehörend abhauen, oder benutzen darf, wenn ſie über meinen Grund und Boden ſich ausdehnen; wie es mit dem natürlichen und künſtlichen Zuwachſe, und mit dem eigenthümlichen Erwerbe der Früchte, in der juriſtiſchen Bedeutung dieſer Wörter, gehalten werden ſoll. Auch der Unterſchied zwiſchen geiſtigem und materiellem Eigenthum (vergl. §. 20.) kann in der Anwendung ſo vieldeutig werden, daß deßwegen z. B. über die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks nach Principien des natürlichen Eigenthumsrechtes noch immer kein Einverſtändniß unter den philoſophirenden Köpfen hat bewirkt werden können. Je mehr Zweifel in allen dieſen Fällen die Theorie der natürlichen Privatrechte übrig läßt, deſto mehr iſt es Pflicht der Regierung im Staate, durch poſitive Geſetze, die den Verhältniſſen angemeſſen ſind, dem Naturrechte zu Hülfe zu kommen.

Ausführlichere Auseinanderſetzung der Streitfrage über die Rechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.

58. Das natürliche Privatrecht des Gebrauchs einer Sache iſt ohne poſitive Geſetze und rechtliches Herkommen zwar nicht in ſo vielen Fällen unbeſtimmt, wie das Eigenthumsrecht; abre es bedarf doch auch einer legislatoriſchen Nachhülfe. Wo der Gebrauch eine Folge des Eigenthumsrechts iſt, verſteht ſich von ſelbſt, daß man auch in Privatverhältniſſen niemanden hindern darf, das Seinige zu mißbrauchen, ſo lange der

Mißbrauch nicht zugleich ein Eingriff in das allgemeine Vernunft- und Menſchenrecht und in die erworbenen Rechte Anderer iſt. Aber wie weit ſich das Recht des Gebrauchs einer fremden Sache erſtreckt, beſonders wenn es ſich auf Verträge gründet, bei denen die Grenzen des beſtimmten Gebrauchs nicht genau verabredet ſind, kann leicht Gegenſtand eines Streits werden, der ſich nach Principien des Naturrechts nicht entſcheiden läßt, z. B. wie weit der Gebrauch ſich dem Verbrauche nähern darf, dem er ſich doch in mehreren Fällen unvermeidlich nähern muß. Der Natur der Sache nach kann auch durch die Dauer des Gebrauchs das Gebrauchsrecht nicht in Eigenthumsrecht verwandelt werden. Aber die poſitive Geſetzgebung, der das Eigenthumsrecht im Staate immer inſofern unterworfen bleibt, als es durch den Staat geſichert ſeyn ſoll (§. 57.), darf nach dem Princip des allgemeinen Beſten auch ein Recht der Verjährung und der Erſitzung einführen, wodurch ein ſehr langer Gebrauch, gegen den niemand Einwendungen gemacht hat, die Wirkung eines eigenthümlichen Erwerbs erhält, und ein ſehr langer Nicht-Gebrauch den bürgerlichen Verluſt des Eigenthums nach ſich zieht. Eben dieſes, dem natürlichen Privatrechte fremde Verjährungs- und Erſitzungsrecht läßt ſich auf alle Rechte inſofern ausdehnen, als erwerbliche und veräußerliche Rechte als Sachen betrachtet werden dürfen (§. 9.), und die Ausübung eines Rechts in dieſer Hinſicht mit dem Begriffe vom Gebrauche zuſammenfällt.

Ueber das römiſche Utendum salva rei substantia. — Römiſches Princip der Uſucapion und Präſcription: ut dominia rerum sint certa.

59. Aus den natürlichen Privatrechten des Eigenthums, des Gebrauchs, und des Beſitzes entſpringt, auch abgeſehen von Verträgen, durch welche alle dieſe Rechte beſonders beſtimmt werden können, ein allgemeines *Entſchädigungsrecht* inſofern, als zu den Gegenſtänden dieſer Rechte auch der *Werth* einer Sache gehört, um deſſen willen man ein Recht an ihr ſich erwirbt und behauptet. Dieſer Werth kann auch ſchon, als ſolcher, zu den Sachen ſelbſt in der Rechtsbedeutung des Worts gezählt werden (§. 9.). Niemand iſt nach Rechtsbegriffen verpflichtet, ſtatt der Sache ſelbſt den dargebotenen Werth anzunehmen. Iſt aber durch eine widerrechtliche Handlung eines Andern die Sache, an der man ein Recht hat, zerſtört, ſo darf dieſer Andre über kein Unrecht klagen, wenn man ſich deſſen, was ihm gehört, in dieſer Hinſicht bemächtigt, ſo weit es nöthig iſt, um ſich ſchadlos zu halten; denn er hat durch

ſeine widerrechtliche Handlung ſein eignes Eigenthumsrecht in demſelben Verhältniſſe verloren, als er das unſere nicht achtete (§. 7.). Nach denſelben Grundſätzen entſchädigt man ſich von Naturrechtswegen auch in jeder andern Hinſicht auf Koſten deſſen, der uns widerrechtlich Schaden zugefügt hat, obgleich man aus andern Gründen nicht immer auf dieſe Art nach Belieben ſich entſchädigen darf, weil uns die Vernunft überhaupt in keiner Hinſicht erlaubt, nach abgeſonderten Rechtsbegriffen zu handeln (§. 5.). Aber wie ſoll der Schade, den man gelitten hat, genau beſtimmt werden? Und wer ſoll, wenn nun auch darüber ein Rechtsſtreit entſteht, entſcheiden? Hier verläßt uns wieder das Naturrecht. Die poſitive Geſetzgebung, die auch hier nachhelfen muß, geräth aber auch mit ſich ſelbſt in Widerſtreit, wenn ſie den Schaden nach Begriffen von Geldeswerth taxiren läßt, und doch zugleich einen ſogenannten Affectionswerth, der unmittelbar auf Gefühlen beruht, in Rechnung zu bringen geſtattet.

Ueber die juriſtiſche Unterſcheidung zwiſchen lucrum cessans und damnum emergens. — Vergleichung der Entſchädigungen in Privatverhältniſſen mit denen in politiſchen Verhältniſſen. — Ueber die Grade der Schuld (culpa) in Beziehung auf das Entſchädigungsrecht.

60.

60. Eine unendliche Mannigfaltigkeit unter den Privatverhältniſſen, die im Allgemeinen den Begriffen von Perſonenrecht und Sachenrecht (§. 53.) untergeordnet werden können, entſteht durch freiwillige und dem Naturrechte nicht widerſtreitende Verabredungen und Verträge. Aber was die Naturrechtslehre über die Gültigkeit und die Verſchiedenheit der Privatverträge zu ſagen hat, iſt nur als ſehr unvollkommene Einleitung zu einem der reichhaltigſten Capitel der poſitiven Rechtswiſſenſchaft zu betrachten. Denn die verbindende Kraft der Verträge läßt ſich, wie wir ſchon oben (§. 23.) ſahen, überhaupt nicht auf Principien des Naturrechts zurückführen. Im Staate erhalten diejenigen Verträge, über welche das poſitive Vertragsrecht Auskunft giebt, ihre Rechtskraft erſt durch die poſitive oder bürgerliche Sanction. Wird dieſe Sanction einem Vertrage ertheilt, der dem allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte widerſtreitet, alſo eben deßwegen an ſich ungültig iſt, z. B. dem Menſchenhandel (§. 19.), ſo überſchreitet die poſitive Geſetzgebung die Grenzen, jenſeits welcher ein poſitives Geſetz nach den Ausſprüchen der von aller menſchlichen Autorität unabhängigen Vernunft ein ungerechtes Geſetz iſt. Aber welche, dem allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechte nicht widerſtreitende,

die erwerblichen und veräußerlichen Rechte betreffende Verträge im Staate gültig, oder ungültig ſeyn ſollen, hängt ganz und gar von der poſitiven Geſetzgebung ab, der das natürliche Privatrecht auch von dieſer Seite ſich unterwerfen muß, wenn es von der richterlichen Autorität Hülfe verlangt. Ein poſitives Geſetz, das erzwungene Verträge (§. 23.) in Privatverhältniſſen (vergl. §. 26.) gelten ließe, würde einem der erſten Zwecke der Civilgeſetzgebung (§. 42.) widerſtreiten. Durch dieſe Geſetzgebung muß auch ſo genau, als möglich, beſtimmt werden, welche Verträge im bürgerlichen Sinne für betrügeriſch und deßwegen ungültig angeſehen werden ſollen, und wie weit ein Irrthum, der auf die Abſchließung eines Vertrages Einfluß gehabt hat, den Vertrag ungültig machen ſoll. Was übrigens in Vertragsverhältniſſen aus der Natur der Sache folgt, und nicht durch Verabredung abgeändert iſt, liegt freilich im Allgemeinen auch den poſitiven Vertragsrechten zum Grunde. Wenn alſo ein Richter im Staate angewieſen iſt, in dieſem Sinne nach dem Naturrechte, nämlich der Natur der Sache gemäß, zu entſcheiden, wo kein poſitives Geſetz um eines gemeinnützigen Zwecks willen etwas anders verfügt, ſo muß z. B. nach abgeſchloſſenem Verkauf einer vermietheten Sache auch von dem Gerichtshofe entſchieden werden, daß der Kauf die Miethe nicht bricht, vorausgeſetzt, daß dieſes Urtheil den allgemeinen Begriffen von Kauf und Miethe gemäß, und die Natur dieſer Verhältniſſe nicht durch ein poſitives Geſetz dahin abgeändert iſt, daß der Kauf die Miethe brechen ſolle. Ungerecht aber dürfen dergleichen, die Natur der Sache in bürgerlicher Beziehung um des allgemeinen Beſten willen abändernde poſitive Geſetze nicht genannt werden, weil das natürliche Privatrecht überhaupt inſofern, als es Verhältniſſe betrifft, die nicht weſentlich zu den äußern Bedingungen der Möglichkeit eines moraliſchen Daſeyns gehören, im Staate den Beſchränkungen unterworfen iſt, die das allgemeine Beſte verlangt. Sehr zweckmäßig wird alſo auch die Bedeutung der Wörter, die eine gewiſſe Gattung von Verträgen im Allgemeinen bezeichnen, durch die poſitiven Geſetze genauer beſtimmt, damit über den Begriff, den ein ſolches Wort bezeichnet, wenn die Contrahenten ſelbſt ſich nicht beſonders darüber erklärt haben, nicht ein Streit nach verſchiedenen Naturrechtsſyſtemen entſtehe.

Nützliche Unterſcheidung der Contractus nominati und innominati nach dem römiſchen Rechte.

61. Eine ſyſtematiſche Eintheilung der in Privatverhältniſſen Statt findenden Rechtsverträge (denn daß nicht alle Verträge Rechtsverträge ſind, ergab ſich ſchon aus dem richtigen Begriffe von einem Vertrage (§. 23.), kann gemeinnützig von dem Unterſchiede zwiſchen eigentlichen *Realverträgen* und *Perſonalverträgen* ausgehen, auch wenn man die Bedeutung dieſer Wörter nicht genau der römiſchen Geſetzgebung gemäß beſtimmt. Eigentliche Realverträge kann man nämlich diejenigen nennen, deren Gegenſtand ein *materielles Eigenthum* (§. 20.), oder der *Gebrauch*, oder auch der bloße *Beſitz* eines materiellen Dinges iſt. Perſonalverträge, als ſolche, haben nur *Dienſtleiſtungen* zum Gegenſtande. Wie beide Arten von Verträgen in mannigfaltigen Verbindungen zuſammenfließen können, iſt hinlänglich bekannt. Wo das Eigenthum nur von Einer Seite durch eine *Schenkung* an eine andre Perſon übergeht, kann ein poſitives Geſetz dem Naturrechte unbeſchadet verfügen, daß die Schenkung zurückgenommen werden darf, wenn der Beſchenkte ſich einer groben Undankbarkeit gegen den ſchuldig macht, der ihn beſchenkt hat. Ein gegenſeitiger Uebergang des Eigenthums durch *Kauf* und *Tauſch* findet von dem Augenblicke an Statt, da der Vertrag in dieſer Hinſicht abgeſchloſſen iſt, ob-

obgleich die erſte Erwerbung eines materiellen Eigenthums nicht ohne phyſiſche Beſitzergreifung möglich iſt (§. 21.). Den zufälligen Schaden, der die Sache trifft, trägt alſo natürlicherweiſe ſogleich nach abgeſchloſſenem Vertrage der neue Eigenthümer, wo nicht beſondre Verabredungen, oder poſitive Geſetze, den Fall anders beſtimmen. Die unendlich mannigfaltigen Bedingungen, unter denen das Gebrauchsrecht ohne Veränderung des Eigenthums durch Verleihen, Vermiethen und Verpachten von einer Perſon an eine andre übergehen kann, können zwar durch keine poſitiven Geſetze genau voraus beſtimmt, aber im Allgemeinen doch unter Regeln geſtellt werden, die zur Entſcheidung in ſtreitigen Fällen nöthig ſind, wo die Verabredungen nicht beſtimmt genug waren, und die Natur der Verhältniſſe mehrere Auslegungen zuläßt, z. B. wo nicht beſtimmt verabredet iſt, ob man eine geliehene, oder gemiethete Sache weiter verleihen, oder vermiethen darf. Durch Abtretung des Gebrauchsrechts an einen Andern wird aber das Eigenthumsrecht ſelbſt von dieſer Seite ſo beſchränkt, daß es ohne dieſe Beſchränkung nicht an einen Dritten übergehen kann. Der Verkauf bricht alſo nicht die vorhergegangene Miethe, außer nach beſondern Verabredungen, oder nach poſitiven Geſetzen (vergl. §. 60.).

Selbſt die Verabredungen dürfen in dieſen Verhältniſſen poſitiven Beſchränkungen um des gemeinen Beſten willen unterworfen werden, z. B. durch Geſetze gegen den Wucher bei der Verleihung von Geldern gegen Zinſen. Der Zweck, um deſſen willen man den bloßen Beſitz eines materiellen Dinges einem Andern überläßt, iſt gewöhnlich die Sicherheit, entweder des Eigenthums ſelbſt in einem Depoſitum, oder der Wiederbezahlung einer Schuld bei Pfandverträgen. Ob und wie weit nun aber bei dieſen Beſitzungsverträgen auch ein Gebrauch der Sache dem Beſitzer zuſtehen ſoll, bleibt wieder beliebigen Verabredungen überlaſſen, wo die poſitive Geſetzgebung nicht auch in dieſer Hinſicht nöthige Beſchränkungen einführt. Bekanntlich bedarf die künſtliche Verwandlung des eigentlichen Pfandrechts in ein Hypothekenrecht einer beſonders genauen Beſtimmung durch poſitive Geſetze, und einer beſondern Oberaufſicht der Regierung im Staate. Zu den eigentlichen Perſonal- oder Dienſtleiſtungsverträgen, nicht zu den Realverträgen, muß die Vermiethung des häuslichen Geſindes gezählt werden. Schlechthin nichtig ſind nach dem Naturrechte nur diejenigen Dienſtleiſtungsverträge, die einem allgemeinen Vernunft-

und Menſchenrechte, oder den erworbenen Rechten Anderer, widerſtreiten.

62. Nach den Grundſätzen des allgemeinen Vernunft- und Menſchenrechts (§. 24.) können alle die veräußerlichen Rechte, die durch Realverträge (§. 61.) an andre Perſonen übergehen können, auch durch teſtamentariſche Verfügungen vererbt werden. Aber ſchon die Zweifel, die über die Gewißheit ſolcher Verfügungen entſtehen können, machen eine richterliche Entſcheidung nach poſitiven Geſetzen nöthig (§. 24.). Wie das Recht, teſtamentariſch zu verfügen, im Staate nach den Grundſätzen der Inteſtaterbfolge beſchränkt werden darf, iſt eben (§. 56.) gezeigt. Aber auch in andrer Hinſicht kann die Gültigkeit der Teſtamente durch poſitive Geſetze, den beſondern Verhältniſſen gemäß, an Bedingungen geknüpft werden, die dem Naturrechte im Staate nicht widerſtreiten. Die zu dieſen Bedingungen unter gewiſſen Umſtänden gehörenden Formalitäten mögen zuweilen unnütz ſeyn; im Ganzen tragen ſie doch auch zur Verminderung der Streitigkeiten über die natürliche Gültigkeit der Teſtamente mehr oder weniger bei. Die Fideicommiſſe, die nach allgemeinen Rechtsbegriffen eben ſo gültig, wie unmittelbare Erbeinſetzungen, ſind, müſſen von der

geſetzgebenden Gewalt im Staate beſonders aufrecht erhalten werden, weil durch ſolche Verfügungen der Wohlſtand einer Familie und ſo manches gemeinnützige Inſtitut auf die Dauer begründet werden kann. Wenn aber die poſitive Geſetzgebung einen Unterſchied zwiſchen eigentlicher Erbſchaft, die ſich auf ein Teſtament gründet, und andern Vermächtniſſen oder Legaten einführt, iſt der Grundſatz, daß die eigentlichen Erben in allen Rechtsverhältniſſen an die Stelle des Erblaſſers treten, auf keines der Rechte auszudehnen, die an die Perſönlichkeit des Erblaſſers auf eine ſolche Art geknüpft waren, daß er nicht über ſie wie über ein materielles Eigenthum, oder wie über den Gebrauch und Beſitz materieller Dinge verfügen konnte.

II.

Allgemeines Criminalrecht.

63. Schon an mehreren Stellen dieſes Abriſſes der Naturrechtslehre (vergl. §. 12. 25. 26. und 43.) mußte der Begriffe von Verbrechen und Strafen als wahrer Rechtsbegriffe vorläufig gedacht, zugleich aber auf eine beſondre und ausführlichere Erläuterung dieſer Begriffe verwieſen werden. Auch die Gründe, warum man dieſe

Unterſuchungen nicht, wie es ſeit Kant üblich geworden iſt, mit dem allgemeinen Staatsrechte vermiſchen muß, ſind ſchon vorläufig angeführt (§. 26 und 43.). Wollen wir nun ohne vorgefaßte Meinungen den wahren Grundſätzen des allgemeinen Criminalrechts weiter nachforſchen, ſo leuchtet ein, daß wir uns zuerſt die Begriffe von Verbrechen und Strafen in ihrem ganzen Umfange verdeutlichen müſſen, um die Beſchränkungen, die eben dieſe Begriffe durch die Naturrechtslehre erhalten, nicht zu verkennen. Denn daß der allgemeine Begriff von Strafe ein Begriff iſt, der unmittelbar auf dem moraliſchen Bewußtſeyn ruht, und weit mehr umfaßt, als zur Naturrechtslehre gehört, leidet keinen Zweifel (vergl. beſonders §. 48. der allg. prakt. Philoſ.). Entzieht man aber in der Naturrechtslehre dieſem Begriffe die Unterlage, die er im allgemeinen moraliſchen Bewußtſeyn hat, ſo entzweiet ſich die Theorie mit eben dieſem Bewußtſeyn, und dadurch mit den erſten Grundſätzen des Naturrechts ſelbſt. Ohne Vorausſetzung einer innern, eigentlich moraliſchen Schuld iſt überall keine wahre Strafe denkbar. Aber die moraliſche Schuld in ihrer ganzen Tiefe zu ermeſſen, vermag nur der ewige Gewiſſensrichter, der das dem menſchlichen Verſtande nur ſehr unvollkommen erkennbare Verhältniß der Freiheit zur

Nothwendigkeit in jeder Handlung eines endlichen moraliſchen Weſens durchſchauet (vergl. §. 39 und 40 der allg. prakt. Philoſ.). Eine Criminalgeſetzgebung, nach deren Grundſätzen den Verbrechern ihre Schuld, der Idee der göttlichen Gerechtigkeit gemäß, vergolten werden, alſo ihnen ein beſtimmtes Uebel als Strafe bloß darum zugefügt werden ſoll, weil ſie es moraliſch verſchuldet haben, iſt ein durch nichts zu entſchuldigender Eingriff in die göttliche Gerechtigkeit. Aber ohne Vergeltung in einem beſchränkteren Sinne findet auch keine menſchliche Strafgerechtigkeit Statt; denn jede Strafe, als ſolche, iſt Vergeltung der Schuld. Wir haben alſo weiter zu unterſuchen, nach welchem Princip die menſchliche Strafgerechtigkeit dem Naturrechte gemäß von der göttlichen Strafgerechtigkeit ſich weſentlich unterſcheidet.

Genauere Kritik der Vergeltungstheorie nach dem Kantiſchen Naturrechte.

64. Mehr noch, als durch eine irrige Vergeltungstheorie, wird der Begriff der menſchlichen Strafgerechtigkeit verfälſcht durch eine Abſchreckungstheorie, nach deren Grundſätzen mit der höchſten Gewalt im Staate das Recht verbunden ſeyn ſoll, gewiſſe äußere Handlungen nicht nur zu

verbieten, ſondern auch Jedem, der das verbietende Geſetz zu übertreten geneigt ſeyn möchte, um ihn abzuſchrecken, ein beſtimmtes Uebel als Strafe anzudrohen, und, wenn er dadurch ſich nicht hat abſchrecken laſſen, ihm das angedrohete Uebel wirklich und inſofern von Rechts wegen zuzufügen, als er es ſich ſelbſt zugezogen hat, indem er ſich durch die Drohung nicht abſchrecken ließ. Allerdings iſt der Zweck, von Verbrechen abzuſchrecken, ob er gleich um ſo weniger erreicht wird, je mehr Verbrechen deſſen ungeachtet begangen werden, von der Criminalgeſetzgebung nicht zu trennen. Auch die Wohlthätigkeit dieſes Zwecks, wenn die Strafgeſetze übrigens gerecht ſind, leidet keinen Zweifel. Aber wer die Gerechtigkeit der Strafgeſetze ſelbſt auf das Princip der Abſchreckung zurückführt, verwirrt die Begriffe von Recht, Schuld, und Strafe, und ſpricht der höchſten Gewalt im Staate ein Recht zu, das ſie nicht hat. Denn dieſe beim erſten Anblicke dem unbefangenen Verſtande ſich anſchmeichelnde Abſchreckungstheorie zerſtört erſtens den wahren Begriff von einem Verbrechen. Niemand wird ein Verbrecher dadurch, daß er ſich vor einer Drohung nicht fürchtet. Ein Verbrechen iſt eine in ſich ſelbſt rechtswidrige Handlung. Ein Strafgeſetz, das eine nicht in ſich ſelbſt rechtswidrige Handlung verbietet, iſt ein ungerechtes Geſetz, auch wenn es von der höchſten Gewalt im Staate ausgeht. Die Abſchrekkungstheorie muß alſo *zweitens* entweder die Herzhaftigkeit, die den Gefahren trotzt, für das eigentliche Ur-Verbrechen erklären, oder wenigſtens ihre Unzulänglichkeit geſtehen, wenn ſie auf ein anderes Princip hinweiſet, um die Rechtmäßigkeit der Strafgeſetze zu deduciren. Dieſe Rechtmäßigkeit kann aber *drittens* auch darin nicht liegen, daß derjenige, der dem Geſetze trotzt, ſeinem eignen Willen das Uebel zuzuſchreiben hat, das ihn trifft, wenn er als Verbrecher beſtraft wird; denn auch durch ein erlaubtes Wagſtück kann man ſich ein Uebel zuziehen, das man darum nicht als Strafe verdient hat. Das Ur-Verbrechen kann alſo nach der Abſchreckungstheorie, wenn es nicht in der Herzhaftigkeit, die den Gefahren trotzt, beſtehen ſoll, nur auf Widerſetzlichkeit gegen den erklärten Willen des Geſetzgebers zurückgeführt werden. Dieſe Widerſetzlichkeit iſt denn allerdings ein Verbrechen in allen Verhältniſſen, wo die höchſte Gewalt im Staate von Rechts wegen Gehorſam verlangt. Aber nach der Abſchreckungstheorie iſt die Widerſetzlichkeit gegen den Willen des Geſetzgebers ſchon als ſolche, alſo in allen Fällen und in jeder Hinſicht, ein Verbrechen. Alſo führt dieſe Theorie *viertens* gerades Weges zum Despotismus

us (§. 28.), indem ſie dem Geſetzgeber das
echt zuſpricht, jede ihm mißfällige Art von Hand-
ngen nach Belieben für Verbrechen zu erklären
nd als Verbrechen zu beſtrafen. Will man aber
m dieſe Folgerung dadurch herumbeugen, daß
an die Beſchränkung hinzuſetzt, die geſetzgebende
ewalt im Staate ſolle nur ſolche Handlungen
erbieten, die den Zwecken des Staats wirklich
uwiderlaufen, ſo verweiſet uns dieſe Lehre wieder
n ein anderes, in ihr ſelbſt nicht liegendes Prin-
ip, nämlich auf den Begriff vom Zwecke oder
on den Zwecken des Staats, alſo am Ende doch
uf das Princip der öffentlichen Sicherheit und
iner gewiſſen Ordnung, ohne die kein Staat be-
ſtehen kann.

Wie es gekommen, daß die Abſchreckungstheorie in den Schulen neuerer Criminalrechtslehrer ein ſo großes Glück gemacht hat.

65. Aber die eben auseinander geſetzten Verfälſchungen des Begriffs von menſchlicher Strafgerechtigkeit (§. 63. 64.) gehen auch von der durchaus irrigen Meinung aus, daß das allgemeine Criminalrecht nur als ein Zweig des allgemeinen Staatsrechts zu betrachten ſey, und daß außer der höchſten Gewalt im Staate niemand das Recht habe, eine Handlung als ein Verbrechen zu be-

ſtrafen. Daß dieſe Meinung dem allgemeinen Vernunft's und Menſchenrechte widerſtreitet, konnte ſchon oben (§. 25.) gezeigt werden. Daſſelbe dort erläuterte Sicherungsrecht, nach welchem man unter gewiſſen Umſtänden, und wo andre Gründe es nicht verbieten, auch in Privatverhältniſſen auf Koſten deſſen, der ſich einer Rechtsverletzung gegen uns ſchuldig gemacht hat, ſich gegen ihn ſichert durch ein Uebel, das man ihm als verdiente Strafe zufüge; dieſes angeborne Recht eines Jeden nimmt im Staate nur einen andern Charakter an. Oeffentliche Sicherheit iſt unter den Zwecken, um derer willen man einer höchſten Gewalt ſich gern unterwirft, einer der erſten (§. 32.). Das Princip der öffentlichen Sicherheit iſt das erſte gültige Princip des poſitiven Criminalrechts. Aber auch Handlungen, die nicht die öffentliche Sicherheit ſtören, dürfen von der höchſten Gewalt im Staate verboten werden, wenn ſie gegen eine öffentliche Ordnung ſtreiten, ohne welche der Staat ſeine übrigen vernünftigen Zwecke nicht erreichen kann (§. 32.). Wer ſolche Verbote übertritt, darf alſo auch geſtraft werden, wo das Verbot ſonſt ohne die nöthige Wirkung ſeyn würde. In beiden Fällen gründet ſich das Recht, zu ſtrafen, auf eine moraliſche Verſchuldung, die in der Handlung ſelbſt liegt; und inſofern iſt die

Strafe wirkliche Vergeltung (§. 63.). Dieſe Vergeltung unterſcheidet ſich aber von derjenigen, die nur dem ewigen Gewiſſensrichter zukommt, weſentlich dadurch, daß nach den Geſetzen der menſchlichen Strafgerechtigkeit die zu beſtrafende Handlung nur zu den moraliſch freien Handlungen überhaupt muß gezählt werden, alſo dem, der ſich dieſer Handlung ſchuldig machte, als ein Verbrechen, oder Vergehen, muß angerechnet werden können; denn ohne dieſe Imputabilität hebt der wahre Begriff einer Strafe ſich ſelbſt auf. Aber dieſe Imputabilität iſt nach den Geſetzen der menſchlichen Strafgerechtigkeit nur die moraliſche Bedingung der Möglichkeit (conditio, sine qua non) einer gerechten Strafe; der Zweck dieſer Strafe iſt nicht die Vergeltung; denn dieſe liegt, als ſolche, außerhalb aller menſchlichen Befugniß (§. 63.). Wie weit auf den muthmaßlichen Antheil, den die innere Freiheit an der unerlaubten Handlung hatte, bei der Art der Beſtrafung Rückſicht genommen werden muß, werden wir nachher ſehen. Der nächſte rechtmäßige Zweck der Strafen im Staate bleibt aber immer, daß die öffentliche Sicherheit und eine nothwendige öffentliche Ordnung durch den, dem ein Uebel als Strafe zugefügt wird, ferner nicht, oder doch weniger, geſtört werde. Kein gerechtes Strafgeſetz erklärt alſo eine Handlung für ein Verbrechen, wenn die verbotene Handlung nicht als wirkliche Rechtsverletzung, oder als Störung einer nothwendigen öffentlichen Ordnung in ſich ſelbſt ein Verbrechen iſt. Das gerechte Strafgeſetz drückt nur aus, daß die geſetzgebende Gewalt eine beſtimmte Handlung für ein Verbrechen *anerkennt* und auf eine beſtimmte *Art* beſtrafen wird. Die in der Bekanntmachung des Strafgeſetzes liegende *Drohung* (§. 64.) hat zugleich den wohlthätigen Zweck, durch Erregung der Furcht vor der Strafe etwas zur Verhütung des Verbrechens beizutragen. Der vernünftige Zweck, *Andre* von dem Verbrechen abzuſchrecken, wird auch durch die Vollziehung der Strafe zum Theil, wenn gleich oft nur ſehr unvollkommen, erreicht. Der Verbrecher ſelbſt ſoll, wenn er nämlich ſeine Freiheit wieder erhält, durch die erlittene Strafe abgeſchreckt werden, das Verbrechen wieder zu begehen. Aber in die Abſicht, ein *Exempel zu ſtatuiren*, wie man es nennt, ein Verbrechen *ſtrenger* beſtrafen, als es übrigens ſeiner Natur nach zu beſtrafen geweſen ſeyn würde, iſt ſchreiende Ungerechtigkeit. Wo die Beſtrafung, der Natur der Sache nach, von der Art ſeyn kann, daß ſie auch zur *Beſſerung* des Verbrechers etwas beiträgt, ſoll auch dieſer Zweck von der Criminalgeſetzgebung nicht überſehen werden.

Unterſcheidung der eigentlichen Strafe von der *Züchtigung*.

66. Aus dieſer Deduction der Strafgerechtigkeit im Staate folgt nun freilich auch die Wahrheit, die in ſo übeln Ruf gerathen iſt, daß zur Rechtmäßigkeit der Strafen, die von der höchſten Gewalt ausgehen, ein *vorhergegangenes und öffentlich bekannt gemachtes Strafgeſetz gar nicht unumgänglich nothwendig* iſt. Denn der Ungehorſam gegen gerechte Geſetze iſt zwar auch, ſchon für ſich allein betrachtet, ein Verbrechen; aber in dieſer Hinſicht ſind alle durch ein gerechtes Geſetz verbotene Handlungen einander gleich. Was eine Handlung zu einer beſondern Art von Verbrechen macht, iſt immer das Unrecht, das in ihr ſelbſt liegt, und nicht aufhört, ein Unrecht zu ſeyn, auch wenn es durch kein poſitives Geſetz verboten iſt. Wenn alſo z. B. in einem Staate Mord und Diebſtahl noch nicht durch poſitive Strafgeſetze verboten wären, würde die höchſte Gewalt doch die Mörder und Diebe nach denſelben Grundſätzen ſtrafen dürfen, nach denen das natürliche Sicherungsrecht (§. 25.) nicht zu bezweifeln iſt. Aber durch eine beſtimmte Criminalgeſetz-

gebung dafür zu ſorgen, daß dieſer Fall, wo möglich, nie eintrete, iſt eine der erſten Pflichten der Regierung; denn das Geſetz, das freilich auch ungerecht ſeyn kann, ſetzt wenigſtens der Willkür beſtimmte Schranken (vergl. §. 41.); und nirgends iſt ſchon der bloße Schein der Willkür einer rechtmäßigen Regierung unwürdiger, als bei Beſtrafungen, deren Nothwendigkeit und Zuläſſigkeit nach Grundſätzen des Naturrechts überdies die höchſte Gewalt denen, die das Geſetz trifft, beſonders darzulegen nicht verpflichtet iſt. Unumgänglich nothwendig zur Rechtmäßigkeit der Beſtrafung iſt alſo auch zweitens nicht, daß dem Verbrecher das Strafgeſetz, das ihn trifft, bekannt geweſen ſey. Aber eine gelindere Strafe muß das Geſetz ſelbſt für dieſen Fall beſtimmen, weil immer möglich bleibt, daß die verbotene Handlung unterblieben, alſo von dem, den das Geſetz trifft, in dieſer Beziehung nichts zu beſorgen geweſen wäre, wenn er das Geſetz gekannt hätte. Nur darf drittens auch nicht jede Beſtrafung für ungerecht erklärt werden, wo die Regierung das Verbrechen hätte verhüten können. Aber wo ins Auge fällt, wie die Regierung durch zweckmäßige Maßregeln ein Verbrechen leicht hätte verhüten können, liegt in der Beſtrafung eine Härte, die eine Regierung nicht beliebt machen kann. Nothwendig iſt viertens auch nicht das Geſtändniß des Verbrechers zur Rechtmäßigkeit der Strafe. Aber daß, fünftens, dem Princip der Strafgerechtigkeit im Staate gemäß, um der öffentlichen Sicherheit und einer nothwendigen Ordnung willen, auch der beſtraft werden muß, wer das wirkliche Verbrechen, das er begangen hat, für kein Verbrechen, und wohl gar für eine beſonders lobenswürdige Handlung hält, iſt eine traurige Nothwendigkeit, in welche die höchſte Gewalt durch den Conflict zwiſchen dem wahren Rechte und dem irrenden Gewiſſen geſetzt wird.

Wiederholte Darlegung der bekannten Beweiſe der Unrechtmäßigkeit der Tortur als eines Mittels, Geſtändniſſe zu erzwingen. Aber iſt unter gewiſſen Umſtänden ein hartnäckiges Leugnen nicht auch ein Verbrechen?

67. Eine der ſchwerſten Aufgaben für die Criminalgeſetzgebung iſt die Beſtimmung der Arten der Strafe, beſonders im Verhältniſſe zu der Strafwürdigkeit. Das Princip der Vergeltung, das als Grund der Strafe in menſchlichen Angelegenheiten ſchlechthin verwerflich iſt (§. 63. 65.), ſtimmt in Beziehung auf die Art der Strafe allerdings mit den erſten Grundſätzen des Naturrechts inſofern überein, als man ſelbſt eines

Rechts in denſelben Verhältniſſen verluſtig wird, als man es in der Perſon eines Andern verletzt (§. 7.). Daher ſagt auch Jedem ein unmittelbares Bewußtſeyn, daß ihm kein Unrecht geſchieht, wenn ihm, nach dem Jus talionis, daſſelbe Uebel, das er Andern widerrechtlich zugefügt hat, als Strafe wieder zugefügt wird. Aber wenn die Anwendung dieſes Princips auch nicht in mehreren Fällen unmöglich, und in einigen, z. B. bei der Beſtrafung des Ehebruchs, ſogar ungereimt wäre, würde es doch nach den wahren Gründen der menſchlichen Strafgerechtigkeit (§. 65.) nicht zur Richtſchnur der Criminalgeſetzgebung taugen, um jedes Verbrechen auf die zweckmäßigſte Art zu beſtrafen; denn daß die öffentliche Sicherheit und Ordnung durch den Verbrecher ferner nicht geſtört werde, ſoll durch die Beſtrafung zunächſt bewirkt werden. Dürfte nun dieſer Zweck in allen Fällen durch die Todesſtrafe, als die einzige, erreicht werden, bei der in keiner Hinſicht zu beſorgen iſt, daß ſie ihren Zweck verfehle, ſo wäre ein ſchweres Problem, das den gewiſſenhaften Criminalgeſetzgeber drückt, bald gelöſet. Die Todesſtrafe überhaupt für ungerecht zu halten, kann nur dem einfallen, wer bezweifelt, daß wenigſtens ein Mörder nach den erſten Grundſätzen des Naturrechts ſein Recht, in der Menſchenwelt zu leben, eben dadurch

durch verwirkt, daß er dieſes Recht in der Perſon eines Andern verletzte. Aber darin liegt die größte Schwierigkeit bei der Beſtimmung der Arten der Strafe, daß dabei auch die Härte der Strafe in Betracht kommt. Denn da der nächſte Zweck der Strafen im Staate nur dieſer iſt, zu bewirken, daß die öffentliche Sicherheit und Ordnung durch den, der ſie geſtört hat, ferner nicht geſtört werde, ſo hört die Strafe auf, gerecht zu ſeyn, ſobald ſie härter iſt, als die Erreichung ihres Zwecks es verlangt. Aber wie hart nun eben deßwegen eine Strafe ſeyn darf, läßt ſich nicht anders, als empiriſch und großen Theils nur nach äußerſt unſichern Muthmaßungen erkennen. Ob eine Strafe für hart, oder für gelinde, gelten ſoll, hängt nicht nur von der Verſchiedenheit der herrſchenden Denkart und der Sitten in einem Staate ab; es richtet ſich nicht nur in jedem Staate auch nach der Verſchiedenheit der höheren und niederen Stände; es beruhet zum Theil auch auf der individuellen Natur deſſen, den die Strafe trifft. Schon deßwegen iſt eine durchaus und in jeder Hinſicht unbezweifelbar gerechte Criminalgeſetzgebung ein praktiſches Ideal, dem ſich die wirkliche Geſetzgebung, auch wenn ſie von der aufgeklärteſten Gewiſſenhaftigkeit ausgeht, doch nur von weitem nähern kann. Je weniger Freiheit das Criminalgeſetz dem Richter läßt, über die Anwendung des Geſetzes in jedem vorkommenden Falle den Umſtänden gemäß zu urtheilen, deſto mehr kann es Gefahr laufen, in der Anwendung ungerecht zu werden. Feſt ſteht indeſſen der Grundſatz, daß überall, wo eine gelinde Strafe unbezweifelbar ihren Zweck erreichen kann, jede härtere Strafe ungerecht iſt. Eben deßwegen müſſen die Criminalgeſetze nothwendig mit dem Zeitalter ſich ändern; und doch verlieren ſie an öffentlichem Anſehen, wenn ſie ſich zu oft ändern. Aus eben dieſen Grundſätzen folgt aber freilich auch, daß, wo Todesſtrafe erkannt wird, keine quälende Strafe ihr vorangehen oder beigefügt werden darf, obgleich einige Criminalgeſetzgebungen in dieſem Falle ſogar kannibaliſche Strafen zulaſſen.

Genauere Anſicht der Gefängnißſtrafen, der Landesverweiſung, der beſchimpfenden Strafen, der Leibesſtrafen, der Geldſtrafen.

68. Durch die Beſtimmung der Grade der Strafwürdigkeit in dem Sinne des Worts, der die Criminalgeſetzgebung angeht, wird dieſe Geſetzgebung noch mehr erſchwert. Denn die Beurtheilung der Strafwürdigkeit im ganzen moraliſchen Sinne liegt außerhalb der Competenz aller menſchlichen Gerichtsbarkeit, weil ſie mit dem

Prinzip der moraliſchen Vergeltung (§. 63.) zuſammentrifft, nach welchem eine Handlung um ſo ſtrafwürdiger iſt, je mehr Intenſität des böſen Willens durch dieſe Handlung ſich ausgedrückt hat. Aber wenn gleich der Grad der innern Freiheit, der bei der Beurtheilung des böſen Willens nothwendig in Betracht kommt, jedem menſchlichen Richter verborgen iſt, ſo gehört doch irgend ein Grad von innerer Freiheit auch nach dem wahren Princip des Criminalrechts im Staate zur moraliſchen Möglichkeit eines Verbrechens, alſo auch zur Gerechtigkeit der Strafe (§. 65.). Nun läßt ſich der Antheil, den die innere Freiheit an einem Verbrechen hat, wenn auch noch ſo unvollkommen, doch wenigſtens mit pſychologiſcher Wahrſcheinlichkeit mehr oder weniger erkennen aus der Geiſtesrohheit und Unwiſſenheit, oder der Cultur und Aufklärung des Verbrechers, und aus den muthmaßlichen Graden der Beſonnenheit und überlegten Abſichtlichkeit, mit der er das Verbrechen beging. Will die Criminalgeſetzgebung gar keine Rückſicht auf dieſe Verhältniſſe einer äußern Handlung zu ihrem moraliſchen Urſprunge nehmen, ſo entzweiet ſie ſich mit dem wahren Begriffe von Strafwürdigkeit überhaupt. Daher werden auch überall Kinder, die Verbrechen begehen, gelinder beſtraft, als Erwachſene, denen man einen höheren Grad von moraliſcher Aufklärung und Beſonnenheit zutrauet. Eben dieſer höhere Grad von Aufklärung und Beſonnenheit macht unter gewiſſen Umſtänden den Verbrecher zugleich zu einem gefährlicheren Menſchen. Er wird alſo auch nach dem Criminalprincip der öffentlichen Sicherheit und Ordnung um ſo härter und ſtrenger beſtraft. Aber zu den gefährlichſten Menſchen gehören auch die Rohen und Unbändigen, deren brutale Natur doch zugleich die Urſache iſt, warum ſie mit weniger moraliſcher Freiheit handeln; und mehrere ſolcher Menſchen, die der Criminaljuſtiz überliefert werden, ſind mehr durch vernachläſſigte Erziehung und durch die ihnen ſelbſt unbekannte Gewalt des ſchlechten Beiſpiels, als durch eigne Verſchuldung in den Zuſtand gerathen, in welchem ſie ein Verbrechen begingen. Durch gelinde Strafen wird gerade gegen dieſe Claſſe von Verbrechern der Stadt am wenigſten geſichert. Dem Criminalgeſetzgeber bleibt alſo in dieſer Hinſicht nichts übrig, als die Ausgleichung dieſes moraliſchen Mißverhältniſſes zwiſchen der Schuld und der Strafe dem ewigen Weltrichter zu überlaſſen. Ueberhaupt bleibt, auch aus andern Gründen, die Entſcheidung zwiſchen Schuldig, oder Unſchuldig d. h. ſtrafwürdig, oder nicht ſtrafwürdig, in Criminalfällen großen Theils eine ſubjective Gewiſſensſache.

Würdigung des Gerichts der Geſchwornen in dieſer Hinſicht.

69. Alle im Staate zu beſtrafende Verbrechen zerfallen ihrer Natur nach in zwei *Hauptclaſſen*, die man in den poſitiven Geſetzgebungen ſelten genau genug von einander unterſcheidet. In die erſte Claſſe gehören die *eigentlichen* Verbrechen oder wahren *Rechtsverletzungen*, deren Beſtrafung um der öffentlichen *Sicherheit* willen nöthig iſt. Dieſe eigentlichen Verbrechen ſind wieder entweder *Staatsverbrechen*, d. h. ſträfliche Handlungen, die unmittelbar gegen den Staat, als ſolchen, gerichtet ſind, oder *Privatverbrechen*. Ein Staatsverbrechen iſt jeder wirkliche und unbezweifelbare Eingriff in die wahre Souveränität (§. 29.) und die aus ihr entſpringenden Hoheitsrechte (§. 41 ff.). Welche Handlungen aber in die Sphäre des *Hochverraths*, als des ſchwerſten Staatsverbrechens, fallen ſollen, bedarf beſondrer poſitiver Beſtimmungen, wobei die Verſchiedenheit der Staatsverfaſſungen ſehr in Betracht kommt. *Privatverbrechen* ſind ſtrafwürdige Verletzungen nicht nur derjenigen Rechte, die wir in einer engern Bedeutung des Worts Privatrechte genannt haben (§. 53.), ſondern auch, und zwar vorzüglich, der allgemeinen Vernunft- und Men-

ſchenrechte (§. 13–26.) inſofern, als dieſe Rechte auch jedem Unterthan poſitiver Geſetze durch den Staat geſichert werden müſſen. Daß Mord, körperliche Verletzungen und Mißhandlungen, Diebſtahl, und Zernichtung oder Beſchädigung fremden Eigenthums, in dieſe Abtheilung gehören, wird überall anerkannt. Aber auch Privatverletzungen des Rechts der Gewiſſensfreiheit (§. 16.) und des Rechts der Ehre (§. 17.) gehören hierher, ob ſie gleich gewöhnlich unter andre Titel geſtellt, oder gar nicht zu den Gegenſtänden der eigentlichen Criminalgeſetzgebung gezählt werden. Genau genommen, gehören auch alle Verletzungen der Privatrechte des Gebrauchs und des Beſitzes eben ſowohl, als der Diebſtahl, zu den wirklichen Privatverbrechen, zu denen ſie gewöhnlich nur deswegen nicht gezählt werden, weil die richterlich zuerkannte Entſchädigung (§. 59.) zur Sicherung dieſer Rechte hinreichend ſcheint, und auch der Verluſt der Prozeßkoſten zum Theil die Stelle einer Geldſtrafe vertritt. Doch iſt der wahre Begriff vom ſogenannten Diebſtahl des Gebrauchs (furtum usus) auch in den poſitiven Geſetzgebungen nicht unbemerkt geblieben. Welche Handlungen als eigentlicher Mord betrachtet werden ſollen, kann in mehreren Fällen ſehr problematiſch werden, z. B. bei der Beſtimmung der wahren Begriffe vom Kindermorde (vergl. §. 13.), von der Tödtung im Zweikampf, und von der Ermordung durch fremde Hände.

Können die bürgerlichen Veranſtaltungen, die vom Selbſtmorde abſchrecken ſollen, als eigentliche Strafe betrachtet werden?

70. Von ganz andrer Natur, als die eigentlichen Verbrechen, ſind mehrere andre ſtrafwürdige Störungen einer nothwendigen moraliſchen Ordnung im Staate (vergl. §. 65.). Dieſe zweite Hauptclaſſe von Handlungen, die durch poſitive Strafgeſetze nach ſehr verſchiedenen Grundſätzen verboten, aber auch in andern Staaten gar nicht als ſtrafwürdig beachtet werden, unterſcheiden ſich von den eigentlichen Verbrechen weſentlich dadurch, daß ſie keine natürlichen Rechtsverletzungen, alſo nach bloßen Naturrechtsbegriffen gar keine Verbrechen ſind. Daß in dieſe Claſſe die meiſten der ſogenannten Polizeiverbrechen gehören, hat man längſt bemerkt, ſeitdem man die Uebertretung mehrerer Polizeigeſetze (vergl. §. 47.), die nur eine gewiſſe öffentliche Ruhe und den öffentlichen Anſtand zum Gegenſtande haben, mit Strafen zu belegen nöthig gefunden hat. Daher iſt auch die ſchwankende Abſonde-

ſonderung der eigentlichen Criminalgerichtsbarkeit von der Polizeigerichtsbarkeit, die doch auch Strafen zuerkennt und vollzieht, in mehreren Staaten entſtanden. Man nennt ſolche Strafen ganz paſſend Disciplinarſtrafen. Aber man ſcheint bis jetzt gänzlich überſehen zu haben, daß mehrere Verbrechen, die in den Criminalgeſetzbüchern neben den Mord und den Diebſtahl geſtellt ſind, ihrer Natur nach auch nur zu den disciplinariſch zu beſtrafenden Vergehungen gehören. Dahin gehört die Blasphemie, ſofern ſie überhaupt vernünftigerweiſe zu den Verbrechen gezählt werden kann, die in die Sphäre der menſchlichen Strafgerechtigkeit fallen. Und in eben dieſe und keine andre Claſſe gehören die ſämmtlichen ſogenannten fleiſchlichen Verbrechen, den Ehebruch allein, und zwar auch nur inſofern ausgenommen, als er nach dem wahren Begriffe vom natürlichen Eherechte (§. 55.) eine Rechtsverletzung des gekränkten Ehegatten in ſich ſchließt. Zu bedauern aber wäre doch der Ehemann, der die ihm durch die Untreue ſeines Weibes zugefügte Kränkung nur als eine Rechtsverletzung betrachtete, gegen die er durch gerichtliche Beſtrafung des Ehebrechers für die Zukunft geſichert ſeyn wollte. Auch hat die Erfahrung längſt bewieſen, daß die Beſtrafung des Ehebruchs nach ſtrengen Criminalgeſetzen in der Anwendung unvermeidlich ſich ſelbſt aufhebt, wenn die Sitten ſo verdorben ſind, daß die Verletzung der ehelichen Treue im gemeinen Leben nicht mehr entehrt. Die übrigen Ausſchweifungen des Geſchlechtstriebes ſind eben ſo wenig wirkliche Rechtsverletzungen, als das Recht irgend eines Menſchen durch ſie auch nur gefährdet wird, wenn nicht körperliche Gewaltthätigkeit hinzukommt, durch die ein ſolches Vergehen einen ganz andern und zwar den empörendſten Charakter eines eigentlichen Verbrechens erhält. Zweckmäßige *Disciplinarſtrafen*, beſonders ſolche, die den böſen Lüſten entgegenwirken, ſind die einzigen, der Natur dieſer Vergehungen angemeſſenen Strafen, ſo weit ſich überhaupt eine Verminderung des Uebels, dem man auf dieſem Wege abhelfen will, von der Wirkung der Strafgeſetze erwarten läßt. Aber zur weiteren Ausführung dieſer Bemerkungen iſt hier kein Raum. Ueberhaupt wird der Theil des Naturrechts, der die Criminalgeſetzgebung angeht, erſt fruchtbarer durch unmittelbare Verbindung mit dem *poſitiven* Criminalrechte, das mehr, als jeder andre Theil der poſitiven Rechtswiſſenſchaft, einer philoſophiſchen Bearbeitung bedarf.